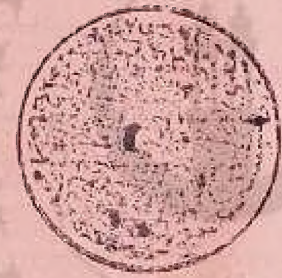


أمل وطريقه على

هذه خاتمة العلامة الشيخ الدسوقي على تخرج  
كبرى السنوسي في علم التوحيد على التمام  
والكمال والمجد لذي الجلال  
والصلاة على سيدنا محمد  
واله وصحبه  
ذوي الافعال  
امين  
م

٢٢٧٨  
٤٤٦٧٧  
توحيه





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين  
أما بعد فيقول العبد الفقير محمد الدوسي المالكي غفرله له ولوالديه ولشايخه  
أمين هذه تعبيدات على شرف **الكبرى** جمعها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن  
على بن أحمد البصيري الهادي صاحب الثنايات الخفية بفعنا الله به آمين  
قال الشيخ هو من الأصل من طعن في السنم استعمل في القرن في من بلغ مرتبة أهل  
الفضل ولو صغروا والدهام هو المقتصد به المقصود على غير يستعمل مفردا وجمعا  
قال تعالى واجعلنا للمتقين إماما وقوله العالم العلامة قد استبرأنا العلامة هو  
الجامع بين المعقول والمنقول وسبب ذلك أن علامة صيغة مبالغة تدل على  
كثرة العلم والذكر تحصل بالجمع المذكور فاعمل والقافية زائدة لتأكيد المبالغة  
وأتى بالعلامة بعد قوله العالم لإفادة انضمام بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله  
الصدر أي المصدر تيمنا بحال الأفاضل والعلماء الأوجه أي المتوجه وللنفرد  
بعمرة النور العقلية والتقليدية والدينية الولي فعيل ما بمعنى فاعل أي المتوالي  
لا وأمر الله ويؤمن أن يكون محتسبا لنواهي أو معني نفصول أي من قول الله  
أمره على وجه خاص فلم يكلمه لغيره طرقة عين العارضة أي بربه وهو **استعمل** بربه  
حيث صار لا يلتفت لغيره من الأكوان وليس المراد بالعائد من عرف العالم ولم  
يجل به أذ يقال لهذا عارف كما أنه لا يقال له عالم عرفا إلا إذا وكان عالم  
الرباني أي المنسوب للرب من حيث شدة تمسكه بدينه فالنسبة غير فلكية  
أذا عكس الزكي وهذا **الكتاب** أول تأليف للمصنف أبو عبد الله كنيته  
ومحمد اسمه وقد نقل عن الإمام مالك قولان هل الكنية الأفضل أو الاسم  
واله فضيلة ترجع الدلالة على حصول المصالح وكثرة التقديس ونحو التكنية  
بابي فلان وإن لم يكن له أبين للملك ولد السنوي نسبة لبني سنوس  
قبيلة من العرب بالمغرب الحنفية نعمت محمد في المقام مقام توصيته وهو نسبة  
لحسن بن علي رضي الله عنهما فهو شريف من جهة أم أبيه لأنهما من أولاد  
سيدنا الحسن هذا هو الصواب خلافا لما قال أن قوله الحسن نسبة لبني  
حسن والمعتد عندنا أن من كان في نسبه أنبي سواك نتا هله أو  
أبيه أو أم جده من أولاد الحسن أو الحسين شرفا فلا يجوز له لبس

المعتمد

العلماء الخضر المالم يخص السلطان نسبها باله شرفا من جهة الأجداد وليستحق  
الأخذ بما وقف على الاشتراق والمراد بكونه شرفا شرفا فاعلم من جهة الاحترام  
والمعظيم وإن كان يجوز له أخذ الرتبة ومقابل المعتمدان لدنوع شرف فقط هي  
الله عنه في نسخة محمد الله والرحمة عابرة عن الأنعام وأما الرضا فهو الأصل  
صفة فاعلم بالقلب بنشأ عنها تركه العراض على الاعتراض على الفاعل والأنعام  
عليه والمراد به في حق المولى على منذهب الخلف لازمه وهو الأنعام فيرجع الرضا  
للرحمة وقوله بمن أي حالة كونه ذلك الغض أن ناشأ من منه وكرمه لا أن واجب  
عليه أن لا يجب عليه شيء إن قلت قوله عليه السلام أو لم الوقت رضوان الله  
ووسطه رحمة الله يدل على أن الرضا غير الرحمة قلت يمكن أن يقال المراد  
بالهونات في الحديث الأنعام التام وبالرحمة أنعام أقل منه ولا فاعلم بينهما  
في الحديث إلا من جهة الكمية وأن كان كل منهما أنعاما وغفر له المقتصد  
الذنب ويلزم عدم الموازنة به وقيل هو الذنب من صف الملهمة وبديل له أن  
أن الحنات يذهبن السبلات بمنه وكرمه أي غفرا طلبا بمندوكره أي أنعامه  
عليه الحمد لله ذكر بعضهم أنه يصح أن يراد بالحمد الحمادة أي كونه حامدا ويصح  
أن يراد بالمحمودية أي الكون محمودا ومعلوم أن كلا من الحمادية والمحمودية ومن  
بده اعتباري ويصح أن يراد بالحمد كمال الأمرين معالين أنت خير بان الحمد الواقع  
في أوائل **الكتاب** هو الحمد المطلوب ضمنا من الشارع في قوله عليه الصلاة  
والسلام كل امرئ بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو قطع فان هذا يتضمن طلب  
الابتداء بالحمد ومعلوم أن المطلب إنما يتعلق بالأفعال إذ له تطبيقه لا يتعلق  
وكل من الحمادية والمحمودية ليس فلا بل أمر اعتباري فله يصح طلبه فالحق  
أن المراد بالحمد في أوائل **الكتاب** الشئ الذي هو التليظ بتلك الميزة وله  
يصح أنه فاعلم أن هذه الجملة يحتمل أن تكون خبرية لفظا ومعنى وقولهم المحمد  
بالشئ ليس أنما بذلك الشئ محله مالم يكن ذلك المحمدا مقروا من أفراد الشئ المحمدا  
به والألفان أتياه وله شك أن الخبر بأن الحمد ثابت به فرد من أفراد الحمد  
أعني الشئ بالتحميل ويصح أن يكون خبرية لفظا انشائية معنى وخ قد يكون  
لأنشأ الشئ بمضمونها أي أنشأ التليظ بما يدل على مضمونها وهو اختصاص  
الله بالحمادة واستحقاقه لها لا لأنشأ المضمون لأن اختصاصا واستحقاقه



للمحامد قديم له تاني اثبات واشتر في ابتداء الشئ والتميز بالتعبير بالحمد دون الشكر لقدا  
 بالكتاب العزيز والمثل مجيب في كلامه رب العالمين في القرآن وفي كلام اهل  
 الجنة واحتمرت اجملة الكسبية على الغلبة لا لا لثرا على الدوام والنيات ولم  
 يقدم المحيز له همته المحمد في مقام الله تعالى وان كان اسم اجملة اهم من حيث ذاته  
 واختير لفظ الجلالة دون غيره من سائر الاسماء لانه جامع للملئوت والصفات  
 اذ يضاف اليه غيرة ولا يضاف لغیره كذا قيل الكون هذا الذي يظهر الى على قول من يقول  
 ان لفظ الجلالة موضوع للذات الواجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد اما لو قلنا  
 انه موضوع للذات وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع المحامد وصف خارج  
 عن الموضوع له فهو له من جملة ذلك يظهر ذلك القيل الذي هو اعلم  
 ان الاسم الموضوع قيل لله كلي وصفا جزئي استعمالا وقيل انه موضوع للخصايص  
 بوصف كلي فقلنا كل من العولين هو بهم وح فيقال ان كان بهما كيف يصح  
 وصف المولى به وحاصل الجواب انه لو كان بهما في ذاته الله انه متعين بصلته  
 ويصح الوصف برؤيته بفضله بصلته اذ الشارح الصدور انما هو الله  
 شرح صدره والعلماء هذا الكلام براءة استمالة بالنسبة للشرح واللفظ اما  
 بالنظر للشرح فهو من قوله شرح لان هذا يعرف منه ان هذا الكتاب في له متن  
 واما بالنظر لللفظ من قوله سواط البراهين لان هذا يعرف منه ان هذا العلم الذي فيه  
 هذا الشرح علم الكلام لانه هو الذي ثبت ما لله بالبراهين والشرح الاصل  
 التوسيع المحي ولكن المراد بهذا التسمية أي التحديده الذي هي صدور العلم  
 ونهيتها بازالة الرغوات البشرية والذات الظلمانية عنها صدور العلم  
 جمع صدر والمراد به القلب وهو مجاز مرسل عنه قوله المحلية والمراد بالقلب العقل الذي  
 هو نور الروحاني له المصنعة الصورية الشكل في مجاز مبين على مجاز علاقة  
 كل منهما المحلية والمراد بالقلب لان الحق ان العقل تحمله القلب كما ان القلب يحمله  
 الصدر وقد ذكر بعضهم ان اطلاق القلب على العقل حقيقة وح فليس في  
 الكلام المجاز ثم ان المعلوم ان المدرك المعاصر النفس لكن بواسطة العقل  
 وح فالشرح بمعنى التسمية انما هو للنفس وح فاستاده للعقل مجاز عقلي  
 من اسناده للشيء الى الله الراشدين أي التابئين في العلم من ربح في  
 كذا ثبت فيه وله حق ما فيه من المناسبة للمقام لان الله نشان على قسرين

عالم وعين عالم والاول راسخ وعن راسخ والمناسبت لهذا الشرح الرابع فلهذا ذكره هنا  
 لقبول انوار الحق متعلق بشرح واعتراض بان مقتضى كونهم راسخين في العلم ان المعرفة  
 حاصلة لهم بل القائم بهم ومقتضى قوله لقبول ان المعرفة ليست حاصلة لهم بل  
 القائم بهم انما هو لقبول تلك المعارف ومن المعلوم ان لقبول غير الحصول بالعقل متع  
 بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل بقوله وظهر لهم فان المراد به الظهور  
 بالفعل اعني العلم فالحاصل ان قوله لقبول انوار المعارف وقوله وظهر لهم كالمعتاد  
 قوله الراشدين وقد يجب بان المعرفة التي هي الاعتقاد للحكم المطابق للواقع  
 عن دليل بقوله بالتشريك لان الاعتقاد القائم بالعلم اقوى من القائم بالسوار  
 وح فالعلماء راسخين في معارف حاصلة لهم وهناك معارف اقوى منها هياديه  
 قلوبهم لقبولها بالبرهان قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك الزيادة ولذلك  
 العلماء غير الراشدين وح فله وجه تخصيص العلماء وحاصل الجواب ان يقول العلماء  
 الراشدين تلك الزيادة استعدادي والقائم بعينهم قبول امكاني والاول اقوى  
 وعين الجواب عن اصل الاعتراض بجواب اخر بان يحمل قوله العلماء الراشدين من مجاز  
 الاول اي من بصير واعلماء راسخين انوار المعارف من اضافة المشبه به للمثبه  
 اي المعارف والمعلوم المشبهه بالانوار وان الانوار مستقاة لشيء معنوي  
 يحصل به الاهتداء بنية لقوله المعارف وح فاصافة انوار المعارف للبيان له بيان  
 لانها ما كان بين المضائق والمضائق اية عموم وخصوص وجرمي ورسنا  
 ليس كذلك وعلى هذا الاصل لا يبرر قول الطائفة ان ستمت حال من  
 انوار فانه لا يتأتى الاعلى فاذر اما لوجعل حاله من المعارف فيستقيم  
 ان يكون من اضافة المثبه به للمثبه من سواط البراهين من اضافة  
 الصفة للموصوف والسوالم جميع ساطع وهو في الاصل المربيع من الحسابات  
 ولكن اريد به الظاهر بعدد الزم في حاله ان تلك الانوار مستمدة من  
 البراهين السواط اي الظواهر التي لا يخفى فيها ثم ان البرهان هو الدليل  
 المركب من مقدمات يقينية لاؤها ضرورية او نظرية يمنية ضرورية  
 وح فوضعا بالظهور ظاهره بالنسبة للمركب من الضرورية وله يظهر في  
 المركب من نظرية الله ان يقال طر بورها ولو حسب المالم وعلى هذا يكون  
 وضوحا بالظهور وصف كاشف ثم انه يصح حمل ستمت حال من انوار او من



المعارف على ما مر بنا على قرانه بالقبح اى حالة كون المعارف مستقيمة وماخوذة من  
البراهين ويصح قرانه بالكسر على انه حال من الصدور اى حاله كون الصدور  
مستقيمة اى تحصيل المعارف من البراهين الساطعة وظهر لهم اى العلماء الراغبين  
عطف على شرح عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم له الروية بالبصر  
وظهر ظهر عايد على الله اى وعلموه سبحانه ونقالي باياته اى بسبب النظرية في  
اياته اى العلمات الدالة على وجوده واصله ايات لما عده بيانية اى  
وعلموه سبحانه ونقالي بسبب النظرية الايات والعلمات التى هي مصنوعات  
الدالة على وجوده وذلك لانه الناس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع بالمصنوعات  
وهذه هي الطريقة المعروفة ولذا ادرج التعليل هنا لما سبقتها المقام لان  
المقام مقام معرفة الله بالدليل وقسم على المصنوعات بالصانع وهو طريقنا هل  
الجزء وقسم لم يحصل له علم وهو مقام الجمل والحاصل ان احوال الناس مختلفة  
فلم من لم يشاهد الا الكوان ونحو ذلك عن روية المكون فهذه اى غاية  
الظمان محبوب بحجب الآثار والكائنات ومنهم من يشاهد الكوان ولم  
يحجب عن قاهفه المكون ثم هم فى مشاهدتهم اياه فرغيات فمنهم من شاهد  
المكون قبل الكوان وهو لا هم الذين يستدلون بالمؤثر على الآثار ومنهم من  
شاهد بعه الاكوان وهو لا هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر ثم ان ذلك  
يستدلون بالآثار على المؤثر فسمات منهم من يشاهد الله فى كل شئ وغاية عن  
مقام الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالآثار ففى كل شئ وغاب اللون وصار  
ليس شئ ملة فظانه عن الله وغاب على الاكوان يشهد ويؤمن وهذا هو  
مقام العتق واعلم ان المصنوعات اما جواهر واما اعراض فالنظر فى الاعراض  
من حيث تغيرها وعدمها والنظر فى الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة لها  
وملازمة الحادث حادث على ما هو معلوم فاما فى كل مختلف يظهر وهو  
يدل من قوله لهم اى وظهر لكل واحد منهم ظهور علم على الوجه الذى فهمه  
اى انشئة فى الازل فظهر بالبارى لعباده متفاوت ايات فكل واحد يعلمه  
على الوجه الذى سبقت فى الازل على ما اقتضت الحكمة والحاصل ان التفاوت  
فى العلم والمعرفة انما هو بسبب فى الازل من القسمة فليس معرفة العامة كمعرفة  
الاوليا ومعرفة الاوليا ليس كمعرفة ليست الانبياء وليس التفاوت ليس فى

المعروف

فى المعروف لانه واحد انا وصفة لا يتغير فكل ماله من الكمال ثابت له ازلا وابدا  
لا يتغير ومثاله ذلك والله المثل الاعلى الشمس اذا قولت بكوات فانها تدخل العمل  
الذى فيه الكوات من كل كوة بقدرها وليس هذا الاختلاف لمعنى فى الشمس  
فان قلت ان هذا القدر اى الظهور بالآيات لكل واحد على ما قسم له ليس  
خاصا بالعلماء الراغبين بل يوجد فى العلماء غير الراغبين وح فامعنى هذه المقام  
مع العلم اختصاص العلماء المذكورين بذلك اللهم الا ان يقال المراد بظهر  
لهم ظهورا تاما لان نظرهم فى المصنوعات اتم من نظر غيرهم وجنبه فترتب  
على ذلك الظهور التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك والظهور  
التام متفاوت المراتب فمعه ما هو يزيد من الاخر فكل واحد يعلمه على  
ما سبق له فى الازل على ما اقتضت الحكمة الالهية والقسمة الربانية  
ولذا قال على ما قسم وقوله بفضله اى احسانه اما متعلق بقسم او يظهر  
واشارته الى ان القسمة او الظهور بفضله تعالى لانه واجب عليه فى سابق  
قضاياه اى فى قضايا السابق واراد بالسبقية الالهية اى قضايا الله  
الازلى ثم ان القضا قبل ان ياراه الله الازلية المتعلقة بالاشياء فلفظها  
قديما وقيل انه علمه بالاشياء على كل من القولين يكون الكلام فيه  
ركلة لانه لامعنى لكون القسمة واقعة فى البرادة انما المراد انه متعلق  
للازلة او العلم فالكلام فيه تسجي والمخلص من ذلك انما حصل فى مجموع الباء  
اى فقصاير السابق وقوله فى سابق الحق متعلق بقسم والمراد بالقسم النبوت  
وقول العطارى المراد به الكتاب بمراده بها النبوت ومن عليهم هو عطف  
على شرح ايشه وقوله فيها الضمير للمصنوعات والمراد بالقوم الصالحين  
اى ومن عليهم بالنظر الصحيح فى المصنوعات بان كان النظر فيها من جهة  
الموصلة لوجود الصانع او الحدوث او الامكان لان جهة الغير الموصلة  
لذلك كالوجود لاكت النظر فى المصنوعات فى هذه الجهة فاسد والضمير عايد  
على العلماء لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى طائفة مخصوصة من العلماء  
وهم الصوفية والحاصل ان جماعة من العلماء وهم الصوفية من  
المخلص عليهم بالنظر الصحيح فى المصنوعات التى هي عجائب السموات  
والارض فاطلوعا على امور غريبة من صفات الله تعالى اجماله لئلا



والجمالية له يمكن التعبير عنها ثم بعد ذلك الالطالع تاهو في جلال الله وجماله  
الذي اطلعوا عليه وقد لوان عن تلك العجايب الذي تظروا فيها وصار ليس  
هناك شيء ملاحظ لهم الا الله تعالى وهذا هو مقام القتل وهو الغيبة  
عن الاكوان بشهود مكنونها فاشرفوا اي فتسبب عن ما ذكروا منهم اشرفوا  
اي اطلعوا وقوله على ما لا يحاط اي على شيء لا يحاط به اي لا يمكن العلم به  
على وجه الا حاطة وان كانت موجودا لكثرة كسبه وقوله وله كيف اي  
لا يمكن وصفه لعظم كبريائه من عظم جلاله بيان لما وهو من اضافة  
الصفة للموصوف اي من جلاله العظيم والعلم ان الصفات جمال كالبط  
والرحمة وصفات جلاله كالغفر والكبرياء عبارة عن الصفات الجامعة  
لصفات الجلال والجمال والجمال والمراد بها هنا ما قابل للجلال الذي هو صفات  
الجمال وينشأ عن الجلال القبح وعن الجمال السرور والاعلى المولى على  
انسان بصفات الجلال حصل له العلم والقبح الجمال ياخذ من اللهايا  
بعد اي بعد تظرفهم فيها وهو اسكنه الامم وقوله فتاهوا اي غابوا  
وقوله في ذلك الجمال والجمال الذي اشرفوا عليه فبحان من ظهور  
الحوادث بهذه الافعال ما يتوهم من ان المراد بقوله وتظرفهم الظهور المحال  
اعني ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتعالى ان اظهر لا وليا له  
فانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه والتعديس وحتى ظهر لهم هذا  
فلما كان ظهوره ميبا في خفايه اي من عدم ادراك حقيقته صا والظهور  
كانه عين احتما مبالغة فهو من اقامة السبب مقام السبب وضرر بالذلك  
مثلا بالشمس فانه عند تمام ضوئها وظهورها لا يمكن ادراك حقيقته  
تظهورها حجابا بها وليس حجاب في الحقيقة فيها لا الظاهر لذاته  
لا يحجب من ذاته وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف البصر عن مقابله  
الفرق كذلك الحق تعالى احتجب عن الخلق بشدة ظهوره وخفي عن  
الابصار لعظم نوره وقربه اي المقنوي انهم لان قربه ضا بدهاته حيث  
عليه بنا وقيل قربه من ابدانه وذلك لان قدرته متعلقة بكل جزئ منا وقدرته  
قائمة بذاته ووجه تفرق من ابدانه به الاعتبار لكن ليس حاله في المكان  
الذي نحن فيه فلما كان القرب مقنويا لاحسا الاعتبار وقرب الامكنة التي فيها

المقاربتين

المقاربتين في القرب المحي وقوله عين بعده او اريد بالبعد لازمه وهو  
عدم الادراك ثم ان من المعلوم ان القرب التام سببه في عدم ادراك حقيقة  
الا ترى انك اذا ثبت شيء وجعلته قريبا لبصرك فانك لا تدري كنه  
والله قد جعل القرب غير البعد المعنى به عدم ادراك حقيقة الشيء والعجز  
عن ادراكه اي وعجز الخلاق كلهم او الاكابر والاصفياء عن ادراك حقيقة  
وقوله ترهته اسم مصدر بمعنى المصدر وهو التقرب وهو خبر عن  
العجز اي والعجز عن ادراك حقيقة تنزيهه له تعالى وتعبده تعالى عن  
ما لا يليق له من صفات الحوادث وذلك العجز الذي جعل تنزيهه له تعالى  
ليس غلظه الجهنم بل تعالى بل سعة الجلال والجمال فقوله سعة جلاله اي  
وجاله وسعة الشيء مرة اجزائه الخفية وهو ليس راداهنا بل المراد لازمه  
وهو العظم اي لعظم جلاله وقوله لا يليق صفة لا ترهته اي تنزيهه لا يمكن  
ادراك كبريائه فانه اذا قيل لك ان عجز فلان عن ادراك حقيقة تعالى باليقين  
لا تقدر ان تكيفه وغاية كمال ما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه تعالى  
نقصه حق اصغاه قال وغاية كمال لاصغايه دفعا لذلك وانما كانت  
كما لا ظهر لان من عجز عن ادراك حقيقة فقد ادرك انصافه تعالى بصفات  
التعديس والتنزيه عن الحوادث وادراك ذلك كمال ولذا قيل العجز من  
ادراكه ادراكه ولان من خاض من الحكما في حقيقته تعالى فقد وقع في اوهام  
وضا لان لا معنى لها بل يحتمل ان المراد بالترهته التحلي بالمهمة اي والعجز عن  
ادراكه انما كان حيلة على لاصغايه لا يكف وعلى هذا فقولوه وغاية كمال  
لاصغايه عطف على ترهته من عطف الصلة على المفعول اي ان العجز عن ادراكه  
انما كان حيلة لاصغايه لا تكليف لانه غاية كمال لهم والاصغيا جمع صني  
فصيل بمعنى فاعل اي من لعب الله واخفى به محجبه وانه بمعنى مفعول اي المصنف  
بمن خلقه اي المختار منهم على من خفي اي خصه الله ثم لما كان المتواتر  
عن ذاته عليه السلام بهذا العنوان بعينه المدح للالاتمة على انصافها  
بالاختصاص برتب المعارف دون العنوان عوفا بحجج اختار على السنين بحجج  
هذه رتب المعارف ان جعلت ال في المعارف للمحسن كان من انصافه لها  
لكماله وان جعلت له لا ستفرق كانت من قبيل الاضافة التي للبيات



اي والصلاة والسلام على من خصه الله بالاعلى من رتب المعرفة او على من  
خصه الله بالاعلى من رتب المعارف وتبصره بالاعلى لا يشارة الى ان جرات  
المعرفة متناهية لانها مقولة بالتشكيك ورتب في رتب الى ان رتب هو الصعود  
والدرج بضم الراء وفتح التاء جمع درجة بضم الدال وسكون الراء يعني المرواة  
التي يصعد عليها استعارها للمرتبة وقوله مراتي معمول لرتب ورتب في قوله في  
درج بمعنى من البانية المشوبة بتبعض اي والصلاة والسلام على من رتب  
مراتي اي مراتب تلك المراتب من درج التخصيص والتفريق الى الله تعالى  
وتلك المراتب التي رافها لا تملكه اي لا يمكن ادراك كنهها اي حقيقتها  
وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصديقية ومرتبة اوفي العترة من الرسل  
فوق مرتبة مطبق النبوة فاهل كل مرتبة لانه ركن كنه المرتبة التي فوق مرتبتهم  
وقوله والتفريق من عطف المطلق بفتح على المطلق بالكسر لانك تقول خص  
فلان بالتفريق والتخصيص متعلق بالتفريق بل وقفت اي تباعدت  
عقول الخلق عن ادراك ادناها بما جعل فاضل وقفت بمعنى تباعدت فعلق بمراحل  
بديهي بل انما وقفت على حقيقته بدون تضييق ويقدر معان في قوله بمراحل  
اي في مدامراحل اي مسافات وقدر ادنى الادنى منها اي ان عقول الخلق وقفت  
في بعد مسافات متوسطة بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب فالعقول  
لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل التي هي المسافات  
بينها وبين تلك المرتبة الادنى وحسب فبالك بالمرتبة العليا ورضي الله عن الجلالة  
الفعلية ولم يبرر بالاسم على عكس جملة الصلاة لان العناية والال دون النبي  
صلى الله عليه وسلم وللشارة الى ان الرضا المطلوب ادنى من الصلاة المطلوبة  
والجملة الاسمية اشرف من الفعلية لدلالة الاولى على النبوة والادام والثانية  
على التمجيد والتخديع ثم ان الرضى عبارة عن كيفة تتساوى بتقوم بالقلب  
وهي محالة في حته تعالى فاوله الخلق بلازمه وهو الانعام او ارادته وقال السلف  
يجب ان نقسم ان ندرنا اي صفة قائمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو  
طلعت الطلعة هي الوجه ولان المراد بها هنا الذات فهو مجاز مرسل عن حقيقته  
الجزئية والعليا بمعنى المرتبة اي الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة ذاته  
صلى الله عليه وسلم المرتبة ثم ان رتب ان مراد بالشاهدة لازمها وهو

الاجتماع

الاجتماع لاجل دخول بعض الصحابة العيان والاقتباس الى الاخذ وقوله من  
عظيم انواع اي من انواره العظيمة والمراد بانواره عليه السلام علوم الشريعة  
ومرنة الالهية القدسية في الكلام استعارة مصرحة والجامع بين الانوار  
والعلوم الاهتدائي كل فكان لهم شمس اي كالشمس في زمانه عليه السلام  
كانها لكثرة النور وظهور الاحكام من جانبهم وهو كشمس بيديهم باخفي  
عليهم من جليل وحقيق ولا يتوكل بمثل الاجتهاد بالحق انهم اي كالهجوم  
قرانهم رضي الله عنهم لغيبه النبي عنه وعدم وجوده فيه بمنزلة الليل  
في رايهم جمع ويجمع كذا قال بعض ارباب الحوائج وفيه ان مقتضاه ان اجمع  
ويبايغ فله جمع ويجمع شذوذا والديابي في الاصل الاشياء المحسوسة لمظلمة  
مستعارة هنا للاندنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المنسبة للمسبة  
والعنى يحتمل فيهم في الازمنة المظلمة وهي ازمنة الجهل السبيلة بالظلم  
والمراد بانزمنة الجهل الزمان الكاين بعد موقعة عليه السلام لانه لما قطع الوحي  
بعونه عليه السلام وصار الناس في حيرة في الرجوع في انوار لصادوا  
بهم دون بالصحابة ولبث القدر اراد بانظم العقل على سبيل الاستقامة  
والباقي باستقاسية والاقف الا اتباع والادارج انروا امر المسمى  
والمراد به هنا العاوم والمزلق جمع مرلق اي مكان الزلق والزلق المراد بها هنا  
الحظا واصنافه للامور التي هي الامور الصعبة للبيان والاعار مستعارة  
للمصاعيل الصعبة والتفريق او عارة للجهل واصافة الايمان للجهل باعتبار  
انه سبب في الزلق وح فالعنى ولبث العقل بسبب اتباع حلولهم في المسائل  
الصعبة التي يحصل الخطا بها بسبب الجهل فيقول ان عبد المراد هنا بالعبد  
عبد الايجاب اي العبد لله بسبب ايجاده له ومن المعلوم ان الوجود لله مقتدر  
الى امره فقوله بعد ذلك الفقير الى ربه اي المحتاج الى ربه من باب التضرع  
بما علم التزاما صرح به للتخصيص على الافتقار الى الله ولما عجز رب العتبة  
للتربية اي تربيته ذلك المحتاج وقوله الى ربه اي الى ماله وذكر بعضهم  
ان الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على الله تعالى للمبالغة في تربيته  
لخلق له في هذا الكلام فيه بشاعة فالاحسن ان يراد بباري المالك  
الشفق او الخاف عذاب ربه من حيث صفة اي من اجل خيف مصنوعة



اعين الاعمال الصادرة منه وقوله وسوء كسبه مراد لما قبله لان المراد بالكسب  
المكسوب الذي هو الافعال لا الاموال اعتباري الذي هو مقلتها المقدرة الحادثة  
للفعل فالكسب يطلق باطلائين لكن المراد منه هنا نفس الفعل والمراد بالبحث السوء  
المنفوس نسبة الى بني منسوس قبيلة من قبائل العرب وقوله الحسن بن  
سعيد نا الحسن بن علي من جهة امر هذه الامور غفر الله له ماخوذة من التفردات  
وهو محو الذنب من الصغائر وقيل ستره من اعيان الملايكة والاول هو المعتمد  
وبدله لم قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فتعوله غفر الله اي ستر  
ذنوبه على القبول الثاني اوجها على القول الاول بلا محنة اي اختبار  
له بضره في بدنه او ماله فهو شيرا اليه انه من عبيد الله حسان لان عبيد  
الامتنان وهذا تواضع منه والاخوة جمع اخ والراي اخ النسب لان اخ الصفا  
يجمع على اخوات بخلاف اخ النسب فانه يجمع على اخوة كما هو الغالب فيهما وقوله  
اي سئل ذكر كذا في اهل انثى وقدم الاخوة في الدعا على الذرية فمن مع ان ذرية  
اقرب له من اخوته لان الاخوة مخالطون له بخلاف الذرية فان منها من قد يوجب  
فلا يخفى من هذه المحبة تامل واجتهد اي وكل من يحبه سواء كان  
من اهل عصره او من بعده وجمع الجمع اي نفسه واخوته وابويه وذرية  
وقوله بفضل له لا يوجب عليه والباء للملازمة وقوله في اعمالي جمع اعلى  
واما لم يقل في اعلى الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتسليك فيه اشارة  
الي ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله مع القويين لازم لما قبله لانهم  
اذا كانوا في اعلى الفردوس كانوا مع المقربين واتي بهذا الوصف وان كان لازما  
لما قبله للاشارة الي انهم مخالطون لهم من اصفائهم بيان المقربين  
واهل محبة عطف عام على خاص وان اريد المحبة الكاطبة كان عطف مراد  
لما قبله تامل وتعرف من حيث من اضافة الصفة للموصوف والقرينة بمعنى القرابة  
والضمير راجع سائر قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفاة من اهل  
المحبة الكاطبة لكن اطلاق القرابة عليهم فيه شيء اللام الا ان يقال يكون ورد  
ان ذلك وعطف قرابته على الاصفاة من عطف المراد في ويحتمل ان المراد بالقرينة  
الطاعة والمعنى واهل قرابته اي طاعته الشريفة لما وفق الله اي لما وفقني  
الله مخدفا المفعول للعلم به وهذه امقول القوله لوضع الشبهة اي

لتايلها

لتايلها المسماة بعقيدة اهل التوحيد انما سميت بذلك لاحتوائها  
على العقائد المعقنة عليها فلما احتوت على ذلك سميت بهذا الاسم لطاقت  
الاسم المسمى والمطابقة بينهما مستحسنة اهـ المخرجة لمراد الاستدلال  
الذي يجرى اذ الذي ينصق بكونه محجبا انما هو الله فهو من الاستدلال السبب  
لكن باعنا وبضاها لا باعتبار ذاتها لان السبب في الاخراج المذكور مضاف  
هذه العقيدة لا لنفسها الذي هو الفاظ المخرجة بموثر الله اي وبمضله  
وقوله والمرجة بفضل الله اي وباعانته في الكلام احتيالا حيث خفي من  
كل ما استشهد في الاثر من ظلمات الجمل من اضافة السبب للمتشبه اي من الجمل  
الشبهة بالظلمات فشب الجمل وهو مفرغ بالظلمات التي هي جمع للمبالغة  
في دم الجمل فانه ليعبر بظلمات متعددة او ان في الجمل الخمس المتحقق  
في مستند البسيط والمركب والمركب في مستند كالمشبه به وقوله بوقت الله  
اي باعانه وتوقيته وريقة التقليد اي والمخرجة من التقليد السببه  
بالريقة واي جمل بجمل في رتبة اعيوان الصغير ليحب منه مضاجب التقليد  
بنقاد المقتدر في كل ما يريد منه سبب تقليده لمراد اعيوان ينقاد مع كل من  
سبحه من رتبة نفسه التقليد بالريقة من حيث ان كذا ينقاد به والمراد  
اي والملازمة بالرغام اي التراب انما كل مبتدع انما هو المعنى على الكاف اي ان  
تلك العقيدة كالمركبة لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز ان يراد  
بالمركبة المذلة وقوله كما مبتدع اي في السنة هاليس من وقوله عنيد اي معاند  
لا يمشي للمورد الحق طلب مني في هذا اميل الي طريقا الحديث واي ان  
الاول التحدث بالصفة لان قوله طلب انما يشير الى ان الله تعالى احله للعلم  
اي جعله اهلا لان يطلب منه العلم ولو مسلك امر طريق الصوفية من التمسك  
والخضوع لقول القس بنين بقرائنا اي حفظها وعمها لقتها فالمراد بالقوة  
ما يشتمل الامر من يكمل مقاصدها اي يكمل المصنوع منها الذي هو المعاني  
واضافة مقاصد لصغير العقيدة من اضافة المذلول للذال ولما يتكلم بالمقاصد  
تفسير الصانع بمعنى لا يتبع تلك الصانع به وذكر بعض التمسك في ما يلها  
وعبر بقوله مختصر الاجل التبرع فيه وسهل المشيوع اي سهل المشيوع  
وهو الطريق اي وسهل الطريق والمراد بها هنا الالفاظ الموصلة الى المعاد



من موارد هـ اي الموصلة والالفاظ الموصلة لما في العقيدة هي العقيدة وبمع ان  
يراد بالشرع اي المشروع اي التوحيد وقوله الى ما عذب اي الى معات عذبت اوالي  
معان شبهة بالما العذب وقوله من موارد هـ اي بياضية مشوبة بتبويض والورد  
في الاصل مكان الورد واطلق واريه به نفس الماء لعلقه لجا ورة ثم اريد بالما  
المعاني بجامع ان كلامه حياة وحي فالحق ويسهل التوجه او الطريق اي الدرائ  
المتعلق بالمعاني المحلولة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقدير للمعنى  
يعلم ان في كلام الله حق واذا الاصل ويسهل المشروع الى ابرار لعذب  
تأمل اني ذلك اي الى مطوعة المستعان من قوله طلب كفى كفى وقوله طالبا  
حال من الثاني اجتهد من المولى اي من الناصر وقوله حسن  
المعونة اي الاعانة احسنه بان تكون غير مشوبة بحسنة والتدبير  
اي التوفيق للتعاون وهو مراد في الاعانة وقوله في الظواهر اي في الجوارح  
الظاهرة كاللكن وقوله والبواطن اي وفي الجوارح البواطن كالفكر اي بان  
تكون الافتقادات والنيات صحيحة مستقيمة وعبر بالجمع في قوله ظاهر وباطن  
نظر الباطنه وباطن اخوانه والامر هو انما له ظاهر واحد وباطن واحد غير كثير  
مختلف بمشورة في المعنى اي في تلك الجوارح البواطن غير مشوبة اي غير مشوبة  
عن كثير من العلل بالحق والربا والحب والحسد وكل هذه على اي امر من باطنية  
وفي بعض النسخ الحقل والمراد به باطل الزلل واليهوات الواقعة في الظاهر بالشار  
الملقوب وفي الباطن باعتبار الفهم والتدبير مراد في التوفيق في الجوارح  
متعلق بالعمدة والمراد بالشارح اي سميته ما يفهم عليه اهل التوفيق  
في ايضاح هذه العقيدة وهذا تفسير للتركيب قبل العلم به ان يقع به  
لم يعبر بالبصير الصريح بل اختار المؤول لان المقام مقام محادثة مع المولى  
فينبغي فيها الى طاب والمراد باصله المات لان الاصل ما بين عليه قريح والشرح  
بني على المات علون يسعى في تحصيلها اي التمسك والساج وانما لم يقل  
في تحصيله اي الشرح مع ان تحصيل الش يستلزم تحصيل المات لاننا نقول  
لاننا انما لا نستلزمه لانه عان ان الكاتب يترك المات بان يذكر اول  
كلمة من الفواة ويقول الى اخره كما جرت بذلك عادة كثير من العلماء كافي  
القطب على التسمية في معنى الشرح وكافي الاصبهان في على الطوائع وكالمصنف

علي

على مختصر من الحجاب الاصل فانه لم يذكر فيها المتن ينفي اي بتفصيل وقوله  
مراتب اي اعلى مراتب والعرفات هو المعرفة والمراد بمراتب اهل المعرفة الكليات  
المعنوية كالعلوم والحسية كالدرجات في الجنة والنور اي النور وقوله بكل  
الدارين اي بالانسيا الكاملة في الدارين والامور الكاملة في الدنيا امتثال للاوامر  
واجتناب النواهي والاستقامة طاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة  
في الاخرة المآل والدرجات والنظر لوجه الله بحوله اي بقدرته والباقي  
قوله بحوله سببية بقلقة بجميع والمراد بطوله احسانه لان القول بطلقت  
على الاحسان والتقدير وطى بهج اراته على سيدنا الخقدم السيد علي المولى  
لان السيد هو الذي يقرع اليه عند الشك واليه المولى هو الناصر ولا شك  
ان النسخ مقدم على النص قلنا قد مر سيدنا على مولانا وبطل هذا يقال  
في قول المصنف الاتي سيدنا ومولانا لا يفضل العالم له اعلم ان ظاهرا  
انما ان العالم اسم الجموع مكي الله بدليل قوله بمضيه اي جزوه وكله ولا  
يقال انه يدخل في ذلك الاشياء الناقصة فلزم على ذلك تفضيل الكامل  
على الناقص وهو تفضيل له عليه السلام لاننا نقول بحل كون تفضيل  
الكامل على الناقص تنقيصا اذ كان التفضيل على خصوص الناقص هذا والحق ان  
العالم اسم للفرد المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئته الاجتماعية  
وهو ما سوى الله فلا يطابق على الفرد كزيد وختم الش المحببة بحملة الصلاة لان  
ختم الامور المقصودة بذلك يقتضي تحميها الحمد لله رب العالمين جمع عالم  
باعتبار اطلاقه على كل جنس وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على  
مجموع ما سوى الله والانتماء ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قابل به والحاصل  
ان العالم بالنسخ يطلق باطلاقين يطلق على ما سوى الله وهو بهذا المعنى لا يكون مفردا  
للعالمين ويطلق على كل جنس المزمور وهذا المعنى مفردا للعالمين كذا افرد بعض  
الاشباح ولكن هذا كله بناء على خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العالم اسم للفرد  
والمشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئته الاجتماعية ودلك  
التي هي المشتركة بين الجميع هو ما سوى الله وح فاستعماله في كل جنس من الاجناس  
وفي كل نوع وفي كل صنف وفي الهيئته الاجتماعية من استعمال اسم الكافي في الجبري  
وحسينه فيكون العالمين جمعا باعتبار جزئيات ذلك الفرد المشترك تعليبا للعالم



على غيره قائل هذا وقد تقدم قد بما ان الحمد المطابق افضل من المقيد فاعترضه  
بعض الاشياخ بان الحمد اركان خمسة حامد وهو الذي وقع منه التثنا ومحمود وهو  
الذي وقع الثناء عليه وصيغة وهي اللفظ الدال على الثني به ومحمود به وهو مبدول  
الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث على الثنا واذا كان المحمود عليه لا بد منه في  
الحمد ولا يتالي حمد به وانه فالحمد دائما لا يكون الا مقيد او محقق فبطل هذا في  
حمد مطاق حتى تقع المفاضلة بينه وبين المقيد ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض  
بان يقال ان مرادهم بالطاق ما ليس الباعث عليه بفتح كالحمد لاجل حسن الخط او  
الواقع في مقابلة الذات او الصفات فلا ينافي ان المحمود عليه لا بد منه ومرادهم  
بالمقيد المقيد بالجملة اي ما كان الباعث عليه الفهم الصادر من الحمد فقامل  
ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة بمعنى الدليل لانه دليل على وجوده تعالى  
قل ماخوذ من العلم لانه يفيض العلم بوجوده تعالى وعلى كل من القولين متى ذكر  
المفرد هذا الوصف في اوّل كتابه براءة استهلال هو يشير الى ان  
كتابا هذا يبحث عن الدليل الموصول للعلم بوجوده تعالى والصلاة الخ لما كان  
سيدنا محمد هو الواسطة في اتصال النعم اليها وكلها على يديه ويرثه ناسب  
الدعالة على سيدنا محمد اعجمي الخوقات والسيد هو الذي يفرغ اليه  
عند الشدايد والمولى هو الناصر والسيد هو الذي يفرغ اليه عند الشدايد  
ولا شك ان القرع سابق على النصر وقوله محمد الاولي قرأه بالرفع خبر المذوف  
لاجل ان يكون اسمه عليه السلام محمدا كذا به واما قرأته بالجر او بالنصب فهو وان  
كان صحيحا من محمدا العربية الا انه لا يليق باسمه عليه السلام ان يجعل  
فضلة خاتم بكسر الهمزة اي منهم ويفتحها اي محسن ومروج فقيه استغناء بعبارة  
لان الغائم بالنفع وهو الطابع الذي يكون في الرسالة اي المطلوب يحسنه وير  
فشبه التحسين بالغتم واستعير اسم المشبه به للمشبه واستثنى من التحسين  
بمعنى محسن ومروج فضله وقوله واما المرسلين اي المقدم عليهم اي لان النبي  
ارسل جميع الخلق في عالم الاولين والمرسلون نواب عنه ولا هم يوم القيامة  
يكون تحت لوائه واما ما هم في الصلاة لانه صلى الله عليه وسلم صلى بهم  
ليلة المصراع وعلى هذا المراد يكونه اما ما هم انهم اتضاهم ومعلم عليهم  
وعبروا بالنبين لان ختم النبوة يستلزم ختم الاخص لا سقاء الاخص

هنا انتقا الاصح وعبرنا بالمرسلين لان الامامة والتقدم على الرسول  
الاشرف سيد على التقدم على غيره من الانبياء وغيرهم من الملائكة والبشر  
بالطريق الاولي قوله ورضي الله عنه انما دعي لهم للوهم واسطة بيننا وبينه صلى  
الله عليه وسلم في توصيل الاحكام منه اليها وقد قال عليه السلام من  
اسع اليكم معروفان فافوا فان لم تغدروا فادعوا له وغير اسلوب التفسير  
حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية اشارة  
الى ان الرضا المطلوب لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة ولكون النبي المطلوب له الصلاة  
اشرف منهم فغير بالاسمية الاشارة الى ان الفعلية دلالة على الدوام والنيات  
في جانب الصلاة المطلوبة للنبي لان اللاتيق مناسبة الهدية للمهدي له دون  
الرضي فقد عبر في جانبه بالفعلية المقيدة للتجدد والحاصل ان الصلاة لما كانت  
اشرف من الرضى للوهم مطلوبية للنبي عبر في جانبها بالجملة الاسمية التي هي  
اشرف من الفعلية وايضا تجدد الرضى وتناوب وقت مما يلزم مقدم الصحابة  
والى بالدعاء في قالب الماضوية الخيرية للتناول بحصول ذلك اصحاب رسول  
الله اى بالاسم الظاهر وهو لفظ الجلالة مع ان الحمل للتصغير تليذا باسمه تعالى  
اجمعين اى بهذا اللفظ الدال على الاحاطة والشمول وان كان الجمع المعروف  
والاعلى العموم راد على بعض الفرق من اهل الزنح الذين يقولون ان بعض الصحابة  
لا يستحق رضاء وبعضهم يستحق فيزلب التفضيل في جانب الصحابة فتحه الله  
او دفعا لما يترتب من ان هذا اللفظ العام مخصوص ببعض وعن التابعين  
دعي لهم للوهم واسطة بيننا وبين الصحابة في اتصال الاحكام منهم اليها واعاد  
لفظ اشرف الى ان الرضى المطلوب لهم دون المطلوب للصحابة ومن تبعهم اي  
من يتبع التابعين ثم ان مقتضى التلخيص التي قلنا ها في الايات يعني الوقوع  
في قوله وعن التابعين ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه تليمة تليمة  
بعد الوقوع والنزول الى يوم الدين هذا الاخير راجع الى عموم من قال  
متعلقة بمحمد وفي فكانه يقول ومن تبعهم تبعا متجددا طائفة وهكذا الى يوم  
الدين وليس الاخير راد على قوله ومن تبعهم بحيث تكون اى متعلقة به لئلا  
يقضى ان يكون الدعاء انما هو في وجه في زمنهم واسمها واتباعهم في  
الاخصان الى يوم الدين لان المعنى حينئذ ومن تبعهم بالحقان تبعا مستمرا



الى يوم الدين وهذا لا يصدق الان على الخضر والياس على القول ببقائه هذا  
والمراد بيوم الدين يوم الجزاء وهو يوم القيامة لان الدين يطلق على الجزاء وعلى  
الاحكام الشرعية ويحمل ان المراد بيوم الدين يوم الافتراض اعني اليوم الذي فيه  
التفتة الاولى واعلم ان التفتة الاولى يموت بها الكفار وقيلها انما في رنج  
لينة تقبض بها ارواح المؤمنين اذا علمت هذا فقول المصنف ومن يتعلم الى يوم  
الدين لا يتم لان اثبات الطوائف التابعين في الاحسان لا تستمر الى يوم الدين  
بالمعتبين والجواب اننا نقدر في كلامه مضافا لصحة المعنى اي الى قرب يوم الدين  
وقوله باحسان الباقيّة المعلا بسة والمراد بالاحسان اصل الايمان المتخي قسمل القضاة  
وليس المراد به الايمان الكامل ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو المشار له في  
الحديث ان تعدد الله الخ لان مقام الدعاء ينبغي فيه التعميم اعلم هذا خطأ لكل  
مكلف او لكل مطلع على هذا التأليف وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعير والمراد بالصدق  
القلب بمعنى النفس والمراد بشرحها توسيعها اي تحصيلها وجعلها مستعدة لقبول  
المعاني والمعارف بازالة الرغبات منها والارادات الناشئة من ارتكاب المعاصي  
وقدم الدعاء لنفسه عملا بالمطلوب لانه يطلب المدة بالنفس في مقام الدعاء قال  
نقالي حكايه عن سيدنا الشيخ زب اغفر لي ولو الذي ومن دخل بيتا مومنا في وعبر بالجملة  
الغنية العبدية للحد لان الحد الشرح مما لا يلزم حال الميعوله وعبر بالمضي بقا ولا  
بانه حصل واخر عنه ونسراى سهل وقوله لنيل اي تفصيل الحال وقوله في الدارين  
متعلق بالحال اي بسبل والحال في الدنيا بامثال الاوامر والجناب النواهي وفي  
الاخرة بالعوض بالجنة وبالدراجات فيها وقوله امرى اي حالى فان قلت كيف كانت  
المناسب ان يقول ويسر حصول الحال في الدارين لا وليك وذلك لان المطلوب  
بتيرة هو نيل الحال وقد يجب بانه اراد بالامن الاسباب المحصلة لنيل الحال  
من ارادة الطاعات والقدن عليها وهي حالة الشخص فان قلت ان هذه الاسباب  
مطلوبة لاحصائى بالعقل والالزم طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وحيث لم  
تكن حاصلة بالفعل فكيف يجعلها امرا له ولغيره وتوجب بان جعلها  
امرا وحاله ولغيره باعتبار المال فتأمل ان اول ما يجب هذا مقبول لقوله  
اعلم اي ان اول الاشياء المنصرفة بالوجوب الى بعد التظلم سواء كانت واجبة  
رجوب الاصول او وجوب الفروع وقوله كل شئى اي قبل من اوله كل شئى من

الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والحاصل ان الانسان اذا بلغ عاقل يجب عليه  
اشياء كثيرة كالنظر والمعرفة والصوم والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الواجبات  
الكثيرة احوال الفكر في الادلة الموصلة لمعرفة الحق يجب ذلك على الانسان  
قبل من اوله شئى من الاشياء وافاد المصنف بقوله قبل كل شئى ان وجوب هذا الامر يورى  
لاعلى التراخي ان اول ما يجب هو قيل ان وجوب النظر وجوب الاصول فادأ  
تركه الانسان كان كافرا وهو ما شئى عليه للمصنف هنا وقيل وجوب الفروع فادأ  
عليه وبما يجب على تركه والمعتد بما يمل انه صحيح على من بلغ اي وعقل وقوله ان  
يجل فكره المراد بالفكر القوة الفاعلة لا الفكر المحض فربما امور معلومة للقاء  
الى مجهول لان الفكر كنهذا المعنى عمل فيعمل المعنى ان يعمل عمله وهذا فاسد  
فيها يوصله اي في الدليل الذي يوصله واعلم ان الدليل عند الاصوليين  
مفرد كالعالم ولا شك ان هذا يحتاج لاعمال العرفية بان ينظر في جهة ذلك  
الدليل الموصلة الى العلم بالصانع كالمحدث فترتب اصولا حاصلة من ذلك  
الدليل ومن جهة بان يحمل جهته عليه ثم يحمل تلك الجهة موضوعا ويحمل عليه المطلوب  
بان يقال العالم حادث وكل حادث لا بد له من صانع فانه ينتج العالم له صانع واما  
المنطقى فهو المركب من مقدمتين على وجه مخصوص لكن ان كانت يقينتين قيل له برهان  
واما قد قيل وان كان الدليل عند المناطقة ما ذكره فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال  
فالر لانه اذا كانت المقدمات مركبتين فلا يتوقف على شئى يعلمه الفارقيه وج يجب ان  
يقدر مضاف في كلام المصنف بان يقال ان يعمل فكره في تحصيل الدليل الذي يوصله الى لا  
الانسان ولا يعمل فكره فياى بالصغرى ثم يعلمه في الاثبات بالاكبرى ثم في الترتيب  
وبالمخيلة اندراج الحد الاصغر في الاكبر والحاصل انه ان يعمل الدليل في قول المصنف  
في الدليل الذي يوصله على الاصول فلا يحتاج لتقدير وان حمل على المنطقى  
كما هو المتبادر فلا بد من التقدير فتأمل القاطعة من القطع وهو  
الجزم اي المنطوق بها اي بمقد ما قلنا هو مجاز مرسل علاقته بالقول او ان  
القاطعة باق على حاله واسناد القطع اليها مجاز على لان القطع والجزم لهما  
لاها ووصف البراهين بالقاطعة كاشف الساطعة اي المرتفعة والمراد  
لازم الارتفاع وهو الظهور اي الفاضحة التي لا تخافها ثم ان الدليل والبرهان  
في هذا المقام ما وياى لان الموصل العلم بالحقى انما هو البرهان وان كان الدليل



اعلم من البرهان في ذاته بقطع المنظر عن المقام <sup>الان</sup> يكون حصل له العلم بذلك  
اي بمعبوده فليستقل في اي <sup>الان</sup> يكون حصل له بمعبوده قبل البلوغ فلا يجب عليه  
ان يتفكر في عبادة الله فيما يوصله للعلم به بل يستقل الخ وقضيت كلامه انه متى  
حصل له العلم بمعبوده فخلص من عبادة الطلب مع الله لا يخلص منها الا بالعلم وبالله  
به الذي هو كلام تقافي يرجع لقول النفس امت وصدقت فكان ينبغي للمعبود  
ان يقول فيما يوصل الى العلم بمعبوده والصدق به ولعل الله سكت عن ذكر  
الصدق فيكون الشأن ان من علم حصوله الصدق وان كان لا على جهة التلزم  
تمام بل بالاهم فالاهم اي فليستقل بالاهم بالنسبة لذلك المكلف والمراد بالاهم  
بالنسبة له ما شاق وقته فاذا بلغ في وقت الصلاة فالاهم في حقه تعالى  
ما يتعلق بها من طهارات حدث وحب وشروط واجبات الخ واذا بلغ في  
وقت الصوم فالاهم في حقه تعالى ما يتعلق به وهكذا اوقوله بالاهم فالاهم  
اي فالاهم وهكذا <sup>الان</sup> الاله الذي يستقل به ليس اثنان فخطا في الكلام  
حذف تامل الكلام على الحمد له الخ جواب عن ما يقال انت ايها المعبود قد  
اجت السائل الذي سالك شرح هذا الحق ومن المعلوم ان الحمد والصلوة  
على النبي من افاض الحق وكذا الرضي على الصحابة والاتباع وحسبته فكان  
عليك ان تقرض لبيان معنى الصلاة وبيان معنى الحمد لغة واصطلاحا وبيان  
النسبة بين الحدين وبينهما وبني التكرار وبيان معنى الرضي وبيان معنى الاتباع  
والصحابة وحاصل الجواب انه لما كان الكلام على ما ذكره كان ذكره كما  
منه الا الطول والطول عتب وكل عتب لا يليق بما قل اذا علمت هذا فقول السائل  
الكلام على الحمد والصلاة لمكان عليه ان يزيد والرضي ومقتضى الاتباع  
الا ان يقال في الكلام حذف والاصل والصلاة وما عطف عليها من الرضي  
ومقتضى فلا تظيل به اي فلا تتركه حتى تظيل بذكره وانما لم يقل فلا تظيل  
بذكره لان الاطناب له فائدة وهذا الا فائدة له وقوله شهيروا  
اي مشهور ولا يخفى الخ جواب عما يقال ان تصدير **الكتب** هذه الدعاء  
غير معهود للمصنفين فلا يثبت به ايها المصنف وحاصل الجواب انه  
انما ابتكر الايات به لمناسبة حسن الدعاء بشرح الصدر المقام ورجعه  
تلك المناسبة ان هذا الحق يبحث عن احوال ذاك الله وحوال الاله غير

مالوفة للصدر فيضيق عن تحملها لان الوهم ينافر فيها ويريد ان يثبت لله ما هو  
مالوف له من التسميات والتشكلات والتعريفات وتحوذ ذلك فدعا بشرح الصدر  
لاجل ان يتحمل ما ثبت لله تعالى حسن مناسبة الحق فيه ان المناسبة لا تكون  
الاحسن فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان يقول حسن الدعاء ويحذف مناسبة  
او يقول ولا يخفى مناسبة الحق ويحذف حسن وجيب بان الاضافة من قبيل اضافة  
الصفة للموصوف اي المناسبة الحسنة والوصف كاشف لقبول المعارف  
اي العلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة للاشارة الى ان العلم الحادث يتعدد بتعدد  
المعلومات فالعلم بوجود الله غير العلم بقدومه مثلا وفيها عطف على قبول اي تبيينه  
لفهم المعارف فان قلت ان الفهم هو الادراك والعلوم ادراكات فيتعلل المعنى بتبيينه  
لادراك الادراكات ولا معنى له والجب بان الضمير يرجع للمعارف اعني العلوم بمعنى  
المعلومات فمحصله ان شرح الصدر جعله مستغدا لقبول المعارف وانطباع المعلومات  
فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها الضمير بمعنى اخر فهو استخدام  
الذي هو تبيينه اي وليس المراد بالشرح حقيقته الذي هو التوسيع للمعنى  
وازالة عطف على التبيين من عطف السبب على المسبب ثم ان الاولي له ان يقول وازالة  
ضعيفته عن حمل ذلك وخرجه بتدوير الضمير لانه عايد على الصدر <sup>الان</sup> يقال انت  
نظر اكون الصدر لطيفة ربابية وقوله عن حمل ذلك اي القبول والفهم والمراد  
بحمله الانصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الى ثقل ذلك عليه لما علمت سابقا ان  
هذه الاحوال غير مالوفة له تامل ثم ان الاولي حذف قوله وخرجه لانه انحص  
من الضيق لانه سادة الضيق ونفي الاعم يستلزم نفي الاختصاص ولعله انما ذكره لانت  
الحاصل المطلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق الرعونات الشريفة والرائان  
الظلمانية الممانعة من ادراك المعارف فتأمل وانما اعيد الخ الغرض من هذا  
الكلام الاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد غيره من اكابر العلماء وليس قصد  
الاعتراض على صاحب الارشاد وغيره من المقربين كما وقع في الارشاد الخ رجع  
للمعنى والارشاد كتاب لامام الحرمين في الاصول الفقهية والدينية وشرحه  
تقي الدين المفترج وعبارته الارشاد اعلم انه يجب على البائع شرعا ان يعرف الحق  
المفترج في شرجه له تخمّل ان يرجع فيه الشرع الى الوجوب ويكون في الكلام تقديم  
وتأخير كانه فالحق يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلى الاحتفال الاولي

هذا هو الحق



بما قاله المفترج ما قاله المصنف لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب الانسب بهذا الحكم بل الاحكام كلها الخ اى سواء كانت ايجابا او نهي او تحريما او كراهة انما ثبت والبا داخلة على المقصود عليه اى ان هذا القيد ليس مختصا بهذا الواجب بل يتعداه لغيره انما ثبت عند اهل السنة بالشرع المراد بالشرع النبي والبا بمعنى من والمراد بالثبوت المعرفة اى انما تعلم عند اهل السنة من النبي عليه السلام اوان المراد بالشرع الالفاظ اى انما تستفاد من الشرع اى من الالفاظ التي وردت عن النبي كالقرآن وغيره ولا يصح ان يراد بالشرع الاحكام والان لم يثبت ثبوت الشيء بنفسه لا تحلل المعنى بل الاحكام انما ثبتت عند اهل السنة بالاحكام ولا معنى لهذا وحلت الفقرة فيها اى في الاحكام ما يربها العقل اى جعلت العقل حاكما بهذا اى مدركا لذلك الاحكام فليس يقولون ان الاحكام ادركها العقل بنفسه ولم يتوقف في ادركها اياها على الشرع فحل هذا الشيء وجريمة هذا واباحة هذا الخ ادركها العقل والشرع انما لذلك لا انهم يثبتون هذه الكايف للعقل ويكررون الشريعة في محله اى في محل الرد عليهم في ذلك وهو يبحث التبيين والتبيين المعنيين الا انهم اى المعترضة خصوصاً هذا الموضع اى موضع وجوب النظر الذي هو مبنى جميع الاحكام الاصلية والفرعية باعتبار اى ولم يذكر في ما ياتي وهذا استند على ما يتوهم من قوله وسياتي في فانه يؤولهم انهم لم يذكروا هنا شيئا فدفع ذلك بقوله الا انهم لم يوجبوا هذا قياس استنادي حذفوا فيه الاستنباطية مع دليلها فلهذا النتيجة ولما كانت الملازمة ليست بينه وبينها بقولهم وبيان الملازمة وهذا الدليل الذي اقاموه من قبيل دليل الخلف المتبطل المطلوب بابطال تقيضه وتقرير ان يقال لو لم يجب النظر عقلا لزم الختام الرسل اى يجوزهم عن اثبات بقولهم في مقام المناظرة لكن التالي لما يؤولهم عليه من عدم الفائدة في البعثة واذا بطل التالي فالمقدم وهو لم يجب النظر عقلا لا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذي هو المقدم ثبت تقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب لو تقول في تقريره لو وجب النظر شرعا ثبت تقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب وانما قال الله لو لم يجب النظر عقلا ولم يقل لو وجب شرعا لزم الخ لان ما قاله الله تصريحاً لمذهب الفقرة فهو انسب في مقام الرد عليهم على اهل السنة وبيان الملازمة اى بيان انه يلزم من انتفاء الوجوب العقلي وهو الوجوب الشرعي الختام الرسل ان المكلف الخ

توضيح

توضيح ذلك ان المكلف لو وجب عليه النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا ان تنظر في ههنا لنعم صدق دعواي وتنظر في جميع ما يتوقف عليه تهوت الصانع وصفا ته لتعلمه وتعلم صفاته فقال المكلف المرسل اليه الى النبي لا انظر حتى يجب على النظر اى حتى يثبت وجوبه على المكلف به ان الوجوب شرعي والشرع لم يثبت عندي ولا يجب على النظر حتى اعلم بوجوبه ولا اعلم وجوبه حتى انظر قال الامر الى ان النظر موقوف على النظر بواسطة ان النظر موقوف على وجوبه ووجوبه موقوف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف على النظر والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وتوقف الشيء على نفسه باطل فادري الله وهو كونه وجوب النظر شرعي باطل وهذا الدليل حجة لا قدره للنبي على دفعه وهو معنى الخاتمة والمكافئ ان هذه المقدمات كلها ظاهرة عنك فتكون حجة على الرسل وهو الاخام وهي وان لم تكن على صورة القياس الا انها تنجح بواسطة مقدمه اجنبية وهي ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء كما هو موقوف على علمه اذ علمت ما قلناه فنقول ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه فيه حذف والاصل ان المكلف لا ينظر حتى يجيب عليه ولا يجب عليه حتى يعلم بوجوبه ويدل هذا ما ياتي قريبا في كلامه فان قلت لانهم توقف النبي على نفسه لان النظر الاول ثمرته العلم بصدق الرسول والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب فاختلف الموقوف فلا يلزم توقف النبي على نفسه قلت العبد توقف النظر على النظر بقطع النظر عن مغلته توقف النبي على نفسه واجب بانه اى هذا الاعتراض فاختام الرسول وترك بيتا وبينكم كما يلزمها مداسر اهل السنة على قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمهم على قولهم بوجوبه عقلا والاعتراض المشترك غير مانع من الخصم اذ لا حجة فيه لاثبات المطلوب بل الكل في ورطة فكانه قال ما الزمتموها يلزمهم وما هو جوابكم فهو جوابنا وبيان الزامهم ان يقال لو وجب النظر عقلا لزم الختام الانبياء اى المشتهين بخلافه على الاول فان المراد الختام الانبياء بالزمانى واللان باطل فلذا المانوع وبيان الملازمة ان وجوب النظر عندهم غير ضروري لتوقفه على مقدما ما توقف على انظار دقيقة وذلك لان وجوب النظر عندهم يتوقف على كون النظر قيد لدفعه وان البعثة واجبة وان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات توقف على انظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فيكون في ذلك وجوب



انظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب النظر بالعقل نظريا فلم يكف ان يقول النبي  
اذ انبأه على ان ما هو عليه ضلال وان الولي عليه عقلا ان ينظر لنفسه  
لا ينظر حتى يجب على النظر ولا يجب على الا اذا علمت وجوبه ولا اعلم وجوب النظر  
الا بالنظر فقد توقف النظر على النظر ويوم الدور والافهام تأمل ان لو وجب  
عقلا لا فم ايضا اي لا يستلزم الافهام كما يستلزمه لو وجب شرعا لان وجوب  
النظر عندهم غير ضروري اي لا نه ليس مستغادا من المشاهدات ولا من المحسوسات  
ولان المتواترات ولا من الحديسات التي هي اقسام العلم الضروري غير ضروري  
اي والا لوكاه ضروريا لم ينزلهم ذلك الاعراض وقوله يقتصر لا تنظر دقيقة اي عندهم  
وهي اربعة النظر بغير المعرفة والمعرفة واجبة وانها توقف على النظر وان ما يتوقف  
عليه الواجب فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزاوي مفيد لاسكان الخصم ولا  
يثبت مذهب الجيب وهم اهل السنة وشار الجواب التحقيق بقوله والحق لو ليس  
المراد بالحق ما قابل الباطل حتى يكون الجواب باطلا بل المراد بقوله والحق اي والجواب  
التحقيق لانه يحل ما تمسك به الخصم من التسمية والحل يكون باحورا باطلا ما حكمت  
به الشرطية من الزعم اي باطل الاستثنائية وباطل دليلها اذا كان الدليل اثباتا  
كما هنا والحق ان النظر اي من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف الحق فقولنا  
من حيث ذاته ناظرين فيه لرد قولهم في الدليل النظر موقوف على وجوبه الذي هو  
المقدمة الاولى وقولنا من حيث حكمه ناظرين فيه لرد المقدمة الثانية اعني  
قولهم ولا يجب النظر الا اذا علم اما عاده فلان الله لم يفلو كان النظر  
يتوقف على ثبوت وجوبه على الناظر لم تنظر العادة بل كان لا ينظر الا انسان الا  
اذا ثبت عنده وجوب النظر عليه فجزان العادة بقوله العقل على النظر من  
غيره ان يقول احد لا ينظر حتى يثبت عنده وجوبه على مبطل للمقدمة الاولى  
اعني قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى لست ان يعبر بدل قوله بعدم توطي  
العقل على الاخرين عن النظر بقوله بتوطي العقل على النظر فيسقط لفظة  
عدم والاعراض وذلك لان عدم توطيهم على الاعراض صادق بان يكون النظر  
حاصلا منهم اولم يحصل منهم كالمذموم ذلك على جهة الاتفاق او من بعضهم  
وهذا لا ينسب المذموم اذا الذي ينتج انما هو حصوله منهم فتأمل وطرد  
سنته اي طريقه فالسنة ترجع للعادة ومعنى طرد سنته اي جعلها مطردة

اي

مطردة اي دائمة وامام العادة فتصدق بمرتين في عجائب الكائنات جمع تتبعي مكونة اي  
موجودة بعد علم واصافة عجائب لما بعد لا من اضافة الصفة للموصوف وغرائب  
المصنوعات اي المصنوعات العزيبية ومن اعظم ذلك اي ومن اعظم الامور العزيبية  
التي توافوا على النظر فيها ما ياتي به الرسل من خوارق العادات فتدجرت العادة ان النفوس  
تلتفت للنظر ماعني الى النظر لذلك ولم يقع ان المكلف يقول لا انظر حتى يجيب علي النظر فهذا  
كله مما يدل على اشكال المقدمة الاولى فان قلت اذا كانوا توافوا على النظر ولم يجعل توقفه  
بل النفس تلتفت للنظر ماعني ايجاب الشارع لمحتسدا ويجب بانه لا منافاة بين كون الحق  
ما نوقا ووجبا اذ ليس كل ما تجرى به العادة اوقته عوا اليه الجبلة لا يجبا الا ترى ان  
سدا الرق مع وجدان ما سيد واجب شرعا مع توطي العقل عليه مثلا ولما  
شعرنا هذا رد المقدمة الثانية القابلة ولا يجب على النظر الا اذا علمت بالوجوب  
وحاصل هذه الرد اننا لانسام ذلك بل الوجوب متوقف على اليقين من العلم اي التاهل  
له بان يكون اهلا لذلك وتوصل الاهلية بالعقل والبلوغ وبلوغ الدعوة لا انه موقوف  
على العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا لو كان الوجوب منوطا باليقين من العلم لا بالعلم بالفعل  
لان علمه تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عالما بالوجوب كان غافلا عنه والذم باطل  
لان تكليف الغافل لم يقع وحيث ان العلم الذي هو اقامة الوجوب باليقين من العلم  
لا ب العلم بالفعل باطلا اللهم الا ان يقال ان تكليف الغافل غير واقع الا في هذه  
الجزئية الضرورية او يقال ان هذا الشخص الذي كلامنا فيه غير غافل عن التكليف  
والطلب بل مستحضر لتعلق الطلب به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم  
الوجوب بدليل وقولهم الغافل غير مكلف ذاك شخص لم يستحضر لتعلق الطلب به ولم  
يلن متصور له فمائل فلان النظر وجوبه لوجوبه بالنصب بدل من النظر او بالرفع  
مستلخية متوقف وللجملته خيران وحاصله اي حاصل قوله ان يعمل فكرة اي حاصل  
الجملة التي قوله ان يعمل فكرة جز منها اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد حاصل  
لفظها ان اول واجب اي مقصد وسبيلة وقوله النظر اي بمعنى حركة النفس  
في المعقولات وقوله وحقيقته النظر اي الاصطلاح في كلامه شبه استعمال  
حيث ذكر النظر بمعنى واظفقه ثانيا بمعنى اخر وليس هذا استعمالا لان الاستعمال  
ذكر الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقيا والاخر مجازيا  
او مجازيا واحدهما حقيقي والاخر مجازي واما شبه الاستعمال فهو ذكر الشيء بمعنى



اولا ذكره نائبا بمعنى آخر كل من المصنفين حقيق او مجازي او كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا فكل منهما صور رابعة كذا اقرر والاو ان يقال المراد بقوله النظري بالحق الاصطلاح المذكور وقول السب بعد حقيقة النظرا في محل الاضمار ثلثه وهي اضافة ان التعريف لحقيقة النظر لا للنظر الخاص المصنف بانه اول الواجبات ترتيبا لمورثتها ضم الاشياء بعضها على بعض بحيث يصدق عليها اسم الواحد ويكون بعضها نسبة بالثقل والآخر في الرتبة العقلية والمراد بالجمع ما فوق الواحد فيكمل ما اذا كان المرتب امرا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او لانه امور كقولنا فلان يطوف بالسلح في الليل وكل من هو كذلك هو سارق وكل سارق تقطع يده او اربعة امور وخمسة وقوله معلومة اي حاصلة في العقل بالفعل سواء تلك الامور المحصلة ظنية او مجزئيا بما مطابقة الواقع ام لا تصوريه او لا تشمل التصوري والتصديقي الحقيقي منها والظني والجهل المركب وذلك نحو هذا يطوف بالسلح في الليل وكل من هو كذلك هو سارق وكل سارق تقطع يده فلهذه الامور المرتبة مطبوعة ونحو العالم متغير وكل متغير حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو العالم قديم وكل قديم غير محتاج لصانع فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزئيا عند الفلسفي الا انها جليل مركب وترتيب الامور التصورية المطابقة كقولنا في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير المطابقة كقولنا في تعريف الانسان حيوان صاهل على وجهه اي حال كون ذلك الترتيب مستملا على وجهه كما يجاب الصغري وكلمة الكبرى وكان درج موضوع الكبرى في الصغري في موضوع الكبرى والمراد باندرجه فيه ان يصدق موضوع الكبرى على موضوع الصغري صدقا كليا بحيث لا يكون اعم منه بل اما ان يكون اخص منه كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم او مساويا له كما في العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقي وتقديم الجنس على الفضل او على الخاصة في التصورات الى استعماله اي الى العلم فالسبق واننا في ايدنا ثبات المراد بالاعلام الاضمار وقوله ما ليس بمفهوم آي ما ليس بمستحضر والمراد بالاعلام واحضاره اذ لا حصول صورته في الذهن لان المفديات اذا كانت ظنية واحداها لا تتبع الا الظن وان كانت جمللا كذلك لا تتبع الا الجهل وان كانا يقينيين فلا ينتج الا اليقين فظهر لك من هذا ان الامور المرتبة لا تتبع دائما العلم ثانيا وثالثا كما ان الامور المرتبة ذاتها لا يشرط ان تكون معلومة فلذا فسرنا قوله معلومة بمحاصلة في العقل وفسرنا

قوله

وفسرنا قوله الى استعماله ما ليس بمعلوم بقولنا الى احضار ما ليس بمستحضر ففسرنا مرادنا اتمل واحسن منه اي لشمول هذا التعريف بالمعروف وقوله واسلم اي من الاعتراض الوارد على الاول بعدم شموله للتعريف بالمعزود وغيره باحسن واسلم لان الجواب عن الاول بان يقال قوله ترتيب امور اي صريحا او ضمنا فالاول كقولنا في تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولنا العالم متغير وكل متغير حادث والثاني كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق فانه مركب ضمنا اذ هو في ذاته قوة قولنا ذات ثبت لها النطق والذات التي ثبتت لها النطق لا يكون الا حيوان ناطقا وضع معلوم اراد بالوضع الجليل والاثبات اي اثبات معلوم تصوري سواء كان مطابقا او لا فثبت اثبات ناطق في تعريف الانسان والاثبات ناطق في تعريفه وهذا في التعريف بالمعزود وقوله اي ترتيب معلوم اي امرين حاصلين في العقل تصوريين او تنصه يعني ظنيين او مجزئيا وبما جزما مطابقا او غير مطابق على ما مر الى المطلوب اي التصوري او التصديقي للتنوع اي لا للشك والالوردان او التي للشك لا يجوز دخولها في الحدود لان الحدود لتعيين الماهية والشك شاك فيه فشمول ناقص الحد والرسم اي يشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم الناقص وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفضل او بالفضل فقط وكذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والخاصة القريبة او بالخاصة فقط وتعريف النقص بهذا التعريف الثاني شامل لفرد من افراد الحد الناقص وفرد من افراد الرسم الناقص اعني التعريف بالفضل فقط او بالخاصة فقط كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للتصوريين احدهما داخل في قوله وضع معلوم والاخرى فيما بعد كما انه شامل للحد التام والرسم التام فان وصلت تلك الامور اي فان وصل تصورات تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اي الى تصور مفرد وقوله وهو العلم لم يفسر للتصديقي وقوضيحي مافي المقام انه قيل ان التصديقي مركب من تصور المحكوم به والمعلوم عليه والنسبة والخبر وهو مذهب الامام وذهب الحكماء الى ان التصديقي هو الحكم وان التصورات الثلاثة مشروطة فلهو بسيط واختلف في الحكم على مذهب الحكماء فقبل هو العلم بنسبه امر الى اخره على جهة النبوة والاشفاق وهذا القول مبني على ان النسبة هي تعلق المحمول بالموضوع اعلم من ان يكون التعلق تعلق ثبوت كما في القضية الموجبة او تعلقه



نفي كما في القضية السالبة وعلى هذا القول ورح شارحنا وقيل ان التصديق هو ادراك  
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اي ادراك انها مطابقة للواقع وليست مطابقة  
له وهذا القول مبني على ان النسبة تبين المحمول للموضوع في القضية الموجبة والسالبة  
فقولك زيد فأيما النسبة فيه تبين القيام لزيد وادراك ان هذا التبين مطابق  
لواقع تصديق وقولك زيد ليس بقيام النسبة فيه تبين القيام لزيد فادراك  
ان ذلك التبين ليس مطابقا للواقع تصديق نسبة امر الى امر وهو المحمول  
وقوله بامر هو الموضوع وقوله على جهة التبين أي جهة هي التبين في الموجبة  
او على جهة هي الانتفاء في السالبة على جهة التبين الاضافة للبيان لا ب  
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص ورحي كما في خاتم حديد ولا كذلك هذا  
ويجب ان يراد بالنفي في قوله اوجهة التي الانتفاء لان النفي فعل التخصيص سميت  
جهة لانه يخرج بها على التخصيص وقوله ودليلا اي لانه يستدل بها على تبين المطالب  
في شرح الانسان اي في توضيح ماهية الحقيقة وقوله فمثال الاول اي  
ما يوصل الى تصور مفرد وقوله ومثال الثاني اي الموصول الى تصديق انه الحيواني  
الناطق اي او الحيوان الصالح فان هذا بيان لما هيبة العروضة كما في الاول بيان  
لما هيبة الحقيقة قولك في بيان حدوث العالم اراد بالبيان التصديق اي  
في التصديق بقض العالم لان الدليل الا في انما يدل على حدوث بعضه وهو الاعراض  
واما الاجرام فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على حدوث الاعراض بقولنا الاجرام  
ملازمة للاجرام للاعراض الحادثة وكل ما كان ملازما للحادث فهو حادث فيجب ان  
الاجرام حادثه او ان المراد بالعالم خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو  
ماسوي الله الصبر راجع للعالم لان المعنى المتقدم بل بالمعنى الشامل للاجرام  
والاعراض ولم يقل وصفا لانه زيادة على قوله ماسوي الله لان التحقيق ان الصفات  
ليست عينيا ولا خيرا وح فلا يحتاج لزيادة مع قوله ماسوي الله او يقال انه ماسوي  
على كلام شيخ الاسلام القائل ان لفظ الخلافة مدلوله الذات وجميع الصفات  
وقوله العالم متغير اي بعضه وهو الاعراض وليس المراد كله او المراد بالعالم خصوص  
الاعراض المجاز كما مر هاتين المقدمتين العلويتين اي علما تصديقا  
لا تصوريا وهو كون الصغرى اي اي وكون موضوع الصغرى متدرجا في  
موضوع الكبرى وكان على الشك زيادة لان كلامه يوهم ان وجه الخاص

هو ما ذكره فقط وليس كذلك من اتضح له بالبرهان ظاهرة ان تبين التعبير  
للاعراض نظري مع انه ضروري لعلمه بالتشاهدة فالاولي حذفي قوله بالبرهان  
لاندرج الصغرى اي لاندرج موضوع الصغرى وقوله في حكم الكبرى  
اي في متعلق حكم الكبرى الذي هو موضوعها وليس المراد ظاهرة لان المقدمه  
لا تدرج في حكم الكبرى فامل رجب كان موضوع الصغرى متدرجا في موضوع الكبرى  
فيلزم من الحكم على موضوع الكبرى حكم الحكم على موضوع الصغرى بذلك الحكم تامل  
لاندرج الحكي في صورة ما ان كان موضوع الصغرى مساوية موضوع الصغرى لموضوع  
الكبرى كالتال الذلور وكذا في صورة ما اذا كان موضوع الصغرى اخفى من موضوع  
الكبرى والحاصل ان قولهم انه يجب ان يكون موضوع الصغرى متدرجا تحت موضوع  
الكبرى معناه انه لا يكون اعز من موضوع الكبرى بل اما مساوية او اخفى منه وقال  
بعضهم المراد بالاندرج حقيقة وانه لا يشاء ان يكون مساويا له بل داما اخفى  
منه فذلك لان موضوع الصغرى يراد به الافراد الخارجية وموضوع الكبرى  
يراد به الافراد المصنفة بمفهومه والافراد المصنفة بمفهوم الشيء اعم من افراد  
الخارجية تصدق الاولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة فامل وهل  
الربط بين الدليل اي بين العلم او الفطن بالدليل وكذا العلم او الفطن بالنتيجة وقوله  
عادي اي ان الخالق للعلم او الفطن بالدليل وكذا العلم او الفطن بالنتيجة هو الله  
تعالى وليس للعباد الا المجرد السلب والتلازم بين العلمين او الفطنين عادي  
يمكن تحلفه فيجوز ان يوجد الله العلم او الفطن بالمقدمتين ولا يوجد العلم او  
الفطن بالنتيجة وان لم يكن هناك مانع من جنون او موت او نوم بعد النظر او  
غفائي اي ان الموجد لكل من العلمين او الفطنين انما هو الله تعالى بالاختيار وكذا  
هو المبدء لها فاما يجادها اقل اعلاهما معاني متعلقات القدر القديمة  
وليس للبعد قدر على التجاد شيء ولا على اعدائه واما وجود بعد العلمين  
بدون الآخر فذلك محال لا تتعلق به قدر الباري لان التلازم عقلي  
لا يمكن تحلفه عقلا فان قلت ان كان التلازم عقلي لا يمكن تحلفه كان مانعا  
لكون كل مخلوقا لله تعالى بالاختيار لان التعاضل المختار هو الذي ان شاء فعل  
وان شاء ترك قلت لا منافاة بين الاختيار وكون الملازمة عقلية لان  
المراد بكونه فاعلا للعلمين بالاختيار على جهة التلازم العقلي انه



تعالى ان شاء فعل اللازم والمترجم معا وتركها لانه يفعل المترجم دون  
اللازم الا ترى ان الجوهر والعرض كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود  
احدهما بدون الآخر لاكون القدس لم يتعلق به وتحصل من هذا ان كل من القابل  
بان التلازم عادي او عقلي يقول ان الموجه للعالم هو الله تعالى وليس للعبد  
الا بجره الكسب ثم اعلم ان وجه الدليل قيل داخل في الدليل ومن اخراجه وقيل خارج  
عنه والحق الاول وبواقعه تعريف الدليل فانه قول مؤلف من فضايل مترجم لذا  
قولا اخر واصحاب القول الثاني يقولون ان الدليل مفرد ويعرفه بما يمكن التوصل  
بصحيح النظر فيه الى المطلوب كاعلم فانه دليل على وجود الصانع لانه يمكن  
التوصل بصحيح النظر فيه الى ذلك المطلوب والحاد بوجه الدليل للحد الاوسط  
كالحدوث او الثابت للاحق للعالم ثم انه على القول بان وجه الدليل غير منه يكون  
اعلم بالنتيجة بعقب العلم بوجه الدليل فكل واحد معلوم يعلم خاص به والعالم  
مشكوك فيان وعلى القول بان وجه الدليل خارج عنه وليس جزء منه فيكون كل واحد  
من النتيجة ووجه الدليل حاصل بعلوم الا ان العلم بالنتيجة مصاحب للعلم  
بوجه الدليل فالعلمان يحصلان دفعة واحدة لاستعاقبين وقبل ان المتعلق  
بالنتيجة ووجه الدليل علم واحد فربما يحصلان دفعة بعلوم واحدة اذا علمت  
هذا فقول الله عادي يمكن تخلفه بيني على كل من القولين اعني قول من يرى انها  
بعلمين وحاصلين على سبيل التعاقب وقول من يقول انها بعلمين وحاصلتان  
دفعة اذ على هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الآخر فان قلت تقتضي هذا  
القول اعني كون النتيجة ووجه الدليل معلومين دفعة بعلوم واحد ان يكون النتيجة  
وجه الدليل شي واحد وهو لا يصح قلت هذا القابل يرى ان النتيجة لما كانت  
لازمة الوجه الدليل فكافا كانها شي واحد فلهذا اصح تعلق العلم بالنتيجة  
فما من فلا يمكن التخلف عند في الاوقات التي تحصل عقب النظر وقيل  
استنتاج النتيجة وقوله العامة اي المانعة من الادراك مطلقا كما هو  
فانه كما في من الادراك مطلقا وكذا النوم والجنون واما الخاصة كالعلم  
بالمطوب فانها لا تمنع من الادراك مطلقا بل تمنع من العلم بذلك الشيء  
فقط كما بان من ان العلم بالشيء مانع من مجرد العلم به من الدليل لما يترجم  
من تحصيل الحاصل وانما فيه الافة بالعامه لانها التي تمنع من ادراك النتيجة

وهو اما الخاصة فتمنع من ادراك النتيجة فلا ينافي معها التخلف هذه او اشترط  
في الافان العامة في نفي التخلف انما يظهر على القول بان العلم بوجه الدليل  
مقار للعلم بالنتيجة وان العلمين متعاقبان اما على القول بحصولهما دفعة  
سواء كانا بعلمين او بعلوم واحد فلا يتصور ان يكون هناك مانع يمنع من حصول  
العلم بالنتيجة بل متى حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول العلم بالنتيجة  
ولا يمكن تخلفه لما علمت له في الحصول في الذهن فتأمل ونحوه اي الجنون  
والنوم او بالتولد عطف على تحذوق والتقدير وهل الربط عادي ملتبس  
بغير القول او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك التولد ان المعتزلة يقولون  
ان العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل والاعلم بالدليل نسا عنه العلم بالنتيجة  
فكل من العلم بالدليل والاعلم بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول مسانته والثاني  
بواسطة فهو تولد لان التولد هو ان بوجه فعل لغايله فعلا اخر لا يقال  
العلم ليس فعلا لاننا نقول مرادهم بالفضل الا في الحاصل والتلازم بين العلم  
بالدليل الذي احده بقدرته والاعلم بالنتيجة الحاصل بطريق التولد عادي كما  
صرحوا به لكن سياتي ان اهل السنة تارزهم اي الربط بينهما عقلي فان قلت  
ان هذا القول يوافق الاول في ان الربط عادي يمكن تخلفه وج فارجحه جده  
مقابله له قلت مقابلة هذا الاول باعتبار ان الربط العادي على الاول  
يدون التولد وهذا وان كان الربط عليه عادي الا انه مع التولد فتأمل او بالاجاب  
عطف على تحذوق ايضا والتقدير او عقلي ملتبس بغير الاجاب او ملتبس بالاجاب  
اي التعليل وحاصل هذا القول ان الحكماء يقولون ان العلم بالنظر واقع بقدر  
العبد والاعلم بالنظر علة في العلم بالنتيجة مؤثر فيه والربط عقلي لاستعاقب تخلف  
المعقول عن علمته المؤثرة اذ علمت هذا مقابلة هذا القول للمقول الثاني بل اعتبار  
ان القول الاول يقول ان العلمين مخلوقان لله تعالى وهذا يقول ان العلم بالنظر  
مخلوق للعبد اثر فيه قدرته والاعلم بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر بطريق العلة  
ومقابلته لمذهب المعتزلة باعتبار انهم وان قالوا ان العلم بالنظر ثبتت عنه العلم  
بالنتيجة لكن لا يقولون انه علة فيه كما تقول الحكماء بمعنى ان النظر علة ان  
في معقولها اي الذي هو العلم بالنتيجة فان قلت ان العلة عندهم يجب مقابلة  
للمعقول في الزمان مع ان النظر سابق على العلم بالنتيجة واجيب بان العلة



الموترة في العلم بالنتيجة هو المصدق بمقدن الدليل لا نفس الدليل ولا شك ان  
ذلك التصديق مفاد للتصديق بالنتيجة ان اعلمت هذا فقول الشايع ان  
النظر فيه صدق مضاف الى بمعنى ان التصديق بالنظر علة في قتال هو  
الصحيح الاولي ان يقول هو الامح لاجل ان يفيد ان قول الاشعري ايضا صحيح  
اذ تعبيرة نصيحه يفيد ان كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايضا واستثنى  
من ذلك التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة قد ذكرى وهو الذى تقدم للنفس  
اهداه له واسترجعته بعد نسيانه وذكرى وهو الذى تقدم لها اذراكه ثم غفلت  
عنه ولم تنسه وانها من غير استرجاع وابتدائي وهو الذى لم يتقدم للنفس  
اذا رآه فوافقوا امام الحرمين في الاولين وكالوا انهما مخلوقان لله والتلازم الواقع بين  
العلم بذلك النظر والعلم بنتيجة عقلى دون الاخبار فافهم قالوا انه حاصل بقدر  
العبد وقوله عنه العلم بنتيجة والربط بينه وبين العلم بنتيجة عارى لكن  
قد يقال لهم ان مقتضى كون التذكري حصل له نسيان ولم يرجع الابعاد فاه ان  
كالابتدائي واجاب البويهي فافهم لم يجعلوه تولد بالنظر المونه تولد ولا فلا يتولد  
ثانيا وفيه ان هذا لا ينتج كون التلازم عقليا لجواز كونه عاديا فقالوا فيه يقول  
الامام اي امام الحرمين هذا هو المراد بالامام هنا وان كان المصنف لم يعظ الامام  
عند الاطلاق في هذا الفن الخوارى وانما اطلق هنا على الامام الحر من لفظ  
الامام لانه قد تقدم ذكره فيما الضرورى وصف كاشف الذكرى ومعق كونه  
ضروريا انه يحصل ضرورة اي بخته بدون اعمال فكر اصل التولد الاضافه للبيان  
وقوله على سبيل التاثير اي واما القول بالتعليل او التولد لا على سبيل التاثير بل بمعنى الربط  
العادى او الشرعى فليس ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم العلة في حرمة الخمر اسكارها  
والعلة في احتراق الشيئ اساس النار له ولذا لو قيل احتراق القوت متولد من اساس  
النار له وحرمة الخمر متولد من اسكارها فلا مانع منه بالمعنى الذى قلناه ففتد  
علمت ان قول الشايع على سبيل التاثير راجع لكل من التولد والتعليل فمفهومه ان التولد  
والتعليل لا على سبيل التاثير لا يكون باطلا نعم جرت العادة انهم لا يعبرون بالتولد  
معقول التولد الربط اي التسبب بخلاف العلة فان التعبير بها عن الربط والتسبب  
العادى او الشرعى كثير فامل واما مذهب السنية عطف على مخدوق اي وما  
ذكر من ان النظر يفيد العلم مطلقا في الالهيات وغيرها هو مذهب اهل

السنة

السنة واما المخ وحاصله ان العقلا قد اضطربوا في افادة النظر العلم قبل انه يفيد  
مطلقا وهو مذهب جمهور المحققين وقبل لامطلقا وهو مذهب السنية وقبل بالتفصيل  
يفيد في غير الالهيات وهي لا تنطبق لها بالاله ولا يفيد فيها وهو مذهب المذهبين  
والسنية قال الخوارى بضم السين وفتح الميم نسبة الى سمن كمرام صم طابفة من  
الاولين انكروا افادة النظر العلم وزعموا ان طريق افادة الحواس السمع والبصر الخ وقيل  
السنية بفتح السين واسكان الميم نسبة الى السمن وفي البوسى السنية كحرية قوم  
في الهند زعموا انهم قائلون بالتشايخ اي يقولون ان الحيوان اذ اطاق وخرجت روحه  
تنقل الى جسم اخر اسبق من الاول اودى وهكذا ولاخيه ولا نادر ذكر السيد في  
ش الموافقة لهم نسبة الى سومان اسم صم كانوا يعبدونه المانعين افادة النظر اي  
المانعين افادة النظر العلم وقوله مطلقا اي في الالهيات وغيرها واما افادته للظن  
فلا ينفوخها والمهندسين جمع مهندس اي اصحاب الهندسة وهو علم يعرف بمخوض  
المقارير بمعنى الخط والسطح والجسم المخلبي وقابله بمرقبة كمية مقايير الاشياء  
المانعين افادته اي افادة النظر العاضى الالهيات اي انهم يقولون ان النظر لا يفيد  
العلم بثبوت صفات الله واما افادته للظن بها فلا ينعونه وهم كفار لان ثبوت الوجود  
لله وبقية الصفات لا يعلم بالحواس وانما تعلم بالنظروهم مشكوك في افادة النظر  
للعلم بالهيات فلا يخفى فسادها الى يكون ذلك الفساد ضروريا واذ كان ضروريا  
فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فعوله وضرورة الخ تنبيه على ذلك لا دليله اذ الضرورة  
قد نبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الحقا وضرورة العلم الواو بمثله لام  
التفصيل وازافة ضرورة للعلم من اضافة الصفة للموصوف اي لان العلم الضرورى الخ  
وهو تعليل لعدم فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا اوفى الالهيات فقط  
وقوله باقاه اي النظر من اضافة المصدر لفاعله والمفعول مخدوق والاصل لان العلم الضرورى  
باقاته النظر العلم وقوله الاستفادة بالرفع نعت للضرورة وقوله من التجربة اي من  
تجربة النظري انما جرت النظر مرار فوجدناه يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من  
التجربة ضرورى اي وانما كان فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلمت على ضرورة ضرورة  
طريقها التجربة لا الحواس ولا الاخبار فان النظر يفيد العلم ووجود العلم الضرورى  
باقادة النظر العلم كافى في المراد عليها لان من انزل الامر الضرورى لا يلتفت اليه  
بل يتول مثله العلم لا يقال الخ هذا واراد على كون العلم بافادته النظر العلم ضروريا



وتعبر ذلك الاعتراض ان يقال لانسان ان ذلك العلم ضروري ان لو كان ضروريا  
 لما اختلف فيه العقل لكن التالي باطل لان العقلا قد اختلفوا فيه فكذا المقدم  
 وهذا في العلم بافادة النظر العلم لاننا نقول ان هذا يمنع للشرطية  
 وحاصله ان لانسان ان كل ضروري لا يقع فيه الاختلاف بل قد يقع فيه واسم  
 الاشارة في قوله لاننا نقول ذلك اي عدم اختلاف العقلا وقوله كذا اي  
 ما فكر من العلم بافادة النظر العلم الامن شارك في السبب اي الامن خالف  
 السبب وتلبس به ولو قال الاشارة السبب كان اظهر والسبب في كون العلم بان  
 النظر فيفيد العلم ضروريا التجريد والمباشرة فان من جرب النظر وبشره وجد  
 مفيد العلم سواء كان في النظر الالهيات او في غيرها لا يدركه ضرورة الاولي  
 ان يقول لا يدركها اعني الخلافة الامن شارك في سببها ولعله ذلك لظهور نظرا اي  
 ان الخلافة شيء مذكور خلافة هذا الطعام ثم مثلا الخلافة لا يدرك  
 خلافتها ويعلم بخلافتها علما ضروريا الامن باشر سبب خلافتها بان ذاتها واما  
 من لم يباشر ذاتها فلا يدرك خلافتها فيمكن ان ينكر خلافتها العنوا اي  
 الاطلاع على النظر الصحيح المراد بالاطلاع عليه مباشرة والتلبس به ولا شك  
 ان كل من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالتصور فيه وقوله المطلاع الم اي المودي  
 والاوضح ان يقول بذلك والسبب في مسئلتنا العنوا على النظر الصحيح وهو ما كان  
 انظر فيه من الجهة الموصلة المطلوب لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر الصحيح ومثال  
 ما في المقام ان انظر اما صحيح او غير صحيح فالصحيح ما كان انظر فيه من جهة  
 الدليل الموصلة المطلوب وغير الصحيح ما كان انظر فيه من جهة الدليل الغير  
 الموصلة المطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل له جهات كالحديث والتفكير  
 والوجود والامكان فاذا خطر ببالك الاستدلال على وجود المولى فنظرت للعالم  
 الذي هو الدليل من جهة كونه حادثا ام ملكا فان حلت تلك الجهة تسمى  
 جعلتها موضوعا وحلت عليها المطلوب فان قلت العالم حادث وكل حادث لا يدرك  
 له من محدث موجود كان ذلك نظرا صحيحا لانك تفكرت في الدليل من الجهة  
 الموصلة المطلوب الذي هو الحادث لانها تودي الى المطلوب الذي هو وجود  
 الله سبحانه وتعالى واما لو نظرت فيه من جهة وجوده او من جهة كونه  
 جوهرا واعتراض كان ذلك نظرا فاسدا لان هذا الايودي الى المطلوب فقول

الش

ان العنوا على النظر الصحيح اخترا من الفاسد وقوله المطلاع على جهة الدليل  
 صفة كاشفة لا مخصوصة كعلم العلم ان الدليل عند المناطقة هو القول المؤلف  
 من قضايا يلزمها ان اسلمت قول اخر واما عند الاصولييين فهو مفرد وهو  
 ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في جهته وحاله الى المطلوب خبري والمراد  
 بجهته ما يجعل حده اوسطا عند التركيب فقول الش المطلاع على وجه الدليل  
 مراده الدليل عند الاصولييين لانهم هم الذين يعرفون بوجه الدليل واما  
 المناطقة فلا يعرفون بالوجه بل يعرفون عنه بالحد اوسط فان كان الحد اوسط  
 موصلا للمطلوب فالدليل صحيح والا فهو فاسد تامل وما جرح به المهندسون  
 المخاصلة انهم احتجوا على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات اي لا يفيد العلم  
 بالاحكام الثابتة لاله لا احتجاجي الاولي منهما تقريره ان يقال حقيقة  
 الا انه يتجمل تصورها وتكمل ما يتجمل تصويره لا يدرك اي لا يعلم بالنظر  
 الحكم عليه فيجوز ان الله لا يدرك بالنظر الحكم عليها والصغرى ظاهرة  
 والكبرى دليلها ان الحكم على الشيء فرع عن تصوره فقول الش ان العلم في الحقيقة  
 دليل البري وقوله وحقيقة الا انه هذا هو الصغرى وقوله فلا يدرك الم هو  
 النتيجة وحذف الكبرى للعلم بها من دليلها والمراد بالحكم في قوله لا يدرك بالنظر  
 العلم عليها النسبة كنبوت الوجود الم اي فلا يعلم بالنظر نبوتها وبيان اقرب  
 الم عطف على المعنى وان لمعنى الباء من وهذا احتجاج ثاني كما هو المتبادر  
 من الش وتقرير هذا الاحتجاج الثاني ان يقال اقرب الاشياء للانسان هو نسبة  
 ولم يكن انظر فيها مفيد العلم بها لما اختلفت العقلا فيها واللازم باطل فكذا المثلث  
 وان كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشياء للانسان وهو هويت ولا يفيد العلم  
 بما هو بعد الاشياء اليه كذات الله وصفاته بالاولي اما الملازمة فظاهرة واما  
 بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهي  
 هل هي عرض او جوهر مجرد او جزء لا يتجزأ او اجزا سادية بالذات ولم يحصل الجزم  
 فيها شيء هونيه هي الحقيقة والمراد بها هنا الروح ونسبت اليه لانه يبر  
 به عنها واما الخطفت الهوية هنا على الروح لان هذا الكلام كلام المهندسين  
 وهم يقولون ان انا وهو انما يشار بهما الى الروح فقط بخلاف اهل السنة فانهم  
 يقولون انما يشار بهما للهيكلك لمخصوص المركب من روح وبدن على ما ياتي

ان لو كان مفيد العلم بها هو



ولما حصل انه هونبه الشيء ما به الشيء هو هو وهي ماهيته بقيد لان الماهية  
ان اعتبر بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات الغفلة بل ماهيتها  
وان اعتبر مع قيد الشخص سميت هوية شبه هو لا هو يعبرون عنها بل هو  
فعلى هذه الهوية في الاصل عبارة عن الهيكل والمراد بها الروح فما ظنك  
يا بعدد ما عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك بالنظر ما يتحقق بها من  
الاحكام من باب اولي فمنع اي لا يقيد مدعاها اما الاول اي ما منع الاستدلال  
بالاول فلان الحكم انما يتوقف على تصور ما اي على تصور الطرفين تصورهما وقوله  
لا على كمال العقصور الكامل الذي هو تصور الطرفين بذاتيهما اي واذا كان الحكم  
انما يتوقف على التصور بوجه ما يدرك بالنظر الحكم على الذات العلية لانها  
تصور بوجه ما وحاصل ما انا نقول لهم قوله والكبرى وكل ما يستحيل تصوره  
ولا يدرك بالنظر الحكم عليه ان كان المراد كمالا يستحيل تصوره ولو بوجه ما لا يدرك  
بالنظر الحكم عليه فهذا مسلم لكن الصغرى تح لاشتمال الحكم لان ذات  
الله تصور بوجه ما واذا كان المراد كمالا يستحيل تصوره على وجه الكمال لا يدرك  
بالنظر الحكم عليه فنقول الصغرى تح صحيحة والكبرى لاشتمال الحكم انما يتوقف  
على تصور الشيء بوجه ما فهذا المنع استفسار للكبرى هذا حاصل كلام الشافعي وهو  
ظاهرا محلا واما الثاني فلا تنجح ظاهره واما منع الثاني فلا تنجح وهو لا يصح  
فالاول ان يقال واما ذات الثاني او اما الاحتجاج الثاني فلا تنجح امتناع افادة  
النظر العلم الذي هو مدعاها وانما يستلزم ان افادة النظر للعلم عسلان الوهم  
يلايس العقل الى اخر ما ذكر الشافعي هذا كلامه وقوله وهو اي العلم مسلم  
قد يقال هذا الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر في ذات الاله بقيد العلم بحقيقته  
لكن ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك بل ذات مستحيل وحق فهذا المنع  
لا يتم وفي الحقيقة قوله وبان اقرب الاشياء دليل للصغرى في الاحتجاج الاول  
فالاصل حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشياء للذات هو شبهه  
لان ذلك حقيقة فالتن ذات الاله لا تدرك بالاولي وكل ما يستحيل تصوره لا يعلم  
بالعقل الحكم عليه لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره واذا كان هذا الاحتجاج  
الثاني في الشرح في الحقيقة علم للصغرى في الدليل الاول فما يجب به عن الاحتجاج  
الاول جواب عن الثاني ويكون ما صنعت الشافعي من جعل قوله وبان اقرب الخ دليلا

ثانيا لم دعاها غير مناسب بل المناسب جعله علم للصغرى ما قبله الخ لان  
الوهم بلايس العقل في ما خذ اي ان الوهم يعارض العقل في ما خذ والمراد بما خذ  
هذا القضايا التي يستلزم وباخت منها ما يحكم به مثلا الخية اذا رايتها العقل يقول  
انها حوسيلة يحركها القضا والقدر وكل ما كان كذلك فلا يصح فلهي لا تنص  
فيحكم بعدم الانزعاج منها بقول هذا تعبان وكل وانها ليس بها ضرر ولا تنفع وانما  
الضرر والنافع هو الله تعالى والوهم ينازع العقل في تلك القضايا فيحكم بعدم  
بالانزعاج عنها بحيث يقول هذا تعبان وكل تعبان يصح ان هذا القضا مضر فالوهم  
قد عارض العقل في القضايا التي استنتج منها حكم به فان قولنا الخية حوسيلة يحركها القضا  
والفقه رخصتها استنتج العقل منها عدم الهروب من الخية وقد عارضه الوهم بان  
المفارقة من لذته يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها والباطل شيئا كل الخ  
وذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود يصح ان ير فانه يصح ان ير او لقول  
المعتزلة الله ليس في جهة وكل ما كان كذلك لا يرى والكبرى باطلة لانها نشأت من  
الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت به العادة فهي باطلة اذا الوهم ملايس الخ  
هذا علم لقوله عسري لانه اذا كان الباطل شيئا كل الحق والوهم بلايس العقل بنفسه  
ادراك الصواب من الخطا فلهذا كان النظر بقيد العلم بعسر شيئا كل الحق في  
مباحثة اي في قضايا اي في القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلام الباطل  
ككبري المعتزلة ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة ان الله يرى القضا  
الموصلة له على صورة فاس منق فالذي لا يعرف يقول ان كل دليل والعارف يقول ان  
ما قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة لبطلان الكبرى لان بعض ما ليس  
في جهة يرى مثل كرة العالم ومنع الخ بالبنا للمفصول معطوف على كان اهل الحق  
والمراد باهل الحق من سلم من الزنق في الوهميات ولم يلايس الوهم عقله في ما خذ  
والمانع اهل القرن الثالث والمراد بهذا العلم علم الكلام على الضروري اي  
الواجب الذي لا بد منه على عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالي وقوله من  
الاذكيا بيان للافراد والاذكيا جمع دني من الذكاء وهو وحدة العقل ثم اختلف  
الفايلون بافادته اي بافادته الصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه في كبري فلي  
هذا القول الصديق بعدوث العالم يعقب الصديق بالتفسير وهذا القول مبني  
على ان وجه الدليل جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة فيكون وجه الدليل



مضاد النتيجة لانه جزا المضاد وجزا المضاد للمضاد لانه كذلك الشيء من حيث انه جزاه وح فاعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة وحيث كانا متضادين فلا يقل ان يجمع معه في آن واحد فوجب اذا ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه الدليل ام يحصل اي العلم بالنتيجة معه اي مع العلم بوجه الدليل وعليه اي علم العلم بالنتيجة يحصل بمصاحبا للعلم بوجه الدليل وقوله فهل يعلم اي فهل النتيجة والوجه الحاصلان دفعه بعلم واحد لا فكذلك اندفع ما في ظاهر العبارة من الحرابة وبما كان ان قوله وعليه اي علم ان العلم بالنتيجة يحصل مع العلم بوجه الدليل فهل يعلم واحد اي فهل يحصل ذلك العلم المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه الدليل المتصاحبين في الوجود بعلم واحد ويعلمين قطا هو ان العلم يحصل بعلم ولا معنى له فثامل فهل يعلم واحد هذا القول مبنى على ان النتيجة ووجه الدليل شيء واحد والمتعلق بهما علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انها شيان وح فليكن المتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف هل وجه الدليل عين المدلول للنتيجة او غيره وعليه هذا الخلاف تنفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا على انه عينه فعلم واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيرا وهو الحق الذي لا عتريه فلهما ان يتعلقان بهما ثم ان هذان العلمان ان قلنا بان وجه الدليل من جملة النظر ثاقبا والافتاوتما وقوله ثم اختلف الحق ثم للترتيب الاخباري ان لم يخبرك ما به اختلف الحق بقدر ما خبرتك بالخلاف في افاة النظر العلم وزعم من سبغ هذا فائدة جديدة وليس مقابلا لما تقدم ثم ان التعبير بالزعم ينصت انه غير حق لان الزعم مظنة اللذنب وهو ينافيه ما ياتي عن شرف الدين ان ذلك حق فهذا شبه تدافع وليس تدافعا حقيقيا لان زعم تالي بمعنى قال كما هو وح فالحفاة انما هي بحسب الظاهر ان حصول العلمين بالمقدمتين اي ان التصديق بهما فالمراد بحصول العلم بالمقدمتين المصدق بقرنها وقوله في حصول النتيجة اي في التصديق بها وهو النطق لاندراج الخ اي وهو التصديق بذلك لاندراج وقوله لاندراج الصغرى اي لاندراج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى والحاصل ان التصديق بالمقدمتين ليس كافيا في التصديق بالنتيجة بل لابد من التصديق باندراج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى حتى ينطق ان ان هذه البغلة كان الاول حذف البغلة لاندراج هو موضوع الصغرى الا ان يقال ان قوله البغلة بدل

من اسم الاشارة لا بيان للجهول في الصغرى من افراد الكلية اي من افراد موضوع القضية الكلية ففي الكلام حذف في مضاد او ليست اليقظة من افراد نفس القضية الكلية لبايهم الحكم على الفرض اي هذا الفرض المعنى قال شرف الدين في التماسي هو المسمى بالفكرى بكسر الهمزة على الفاء علم الكلام وكان شاعرا للذهب وله بصر واسا والده فكان ما لكانا والتماسي بكسر الهمزة وسكون الميم نسبة لتمام بكسر اللام وسكون الميم وكل مسكر حرام اي شره حرام وقوله لم يندرج الشيد في الحرمة اي لم يندرج شره الشيد في الحرمة اي لم يصفه شره بالحرمة بالحرمة الا من حيث الخ فقد تباح بن التماسي في التغير حيث جعل الشيد مندرجا في نفس الحرمة والحاصل ان المراد بالاندراج الانصاف وفي الكلام كما علمت الان حيث اي الا من اجل انه فرد وقوله فلا بد من النطق له اي لذلك لاندراج الا انه اي كون الشيد فرد من افراد المسكر وقوله موجود في ضمن العلم بان هذا ترتيب متبع اي موجود في ضمن متعلق العلم اعني المقدمتين والاندراج في النطق موجود ضمنا فيكون في سيا صرح بما يعلم صمنا وح فاد اعراض على من لم يصرح بذلك من الامة فقوله الا انه معلوم الخ ليس اعراضا على من سبغ بل هو اعتذار عن من لم يصرح به من الامة ويحتمل ان الضمير في قوله الا انه الرجوع للنطق اي النطق لاندراج معلوم في ضمن الخ اي اتنا ان علمنا ان قوله الشيد مسكر وكل مسكر حرام ترتيب متبع في ضمن علمنا بذلك التصديق يكون الشيد فردا من افراد المسكر وكذا يقال في كل قياس وعلى هذا ولا تاويل في قوله في ضمن العلم عند ذلك اي الاندراج والاولى عند لان الحمل للضمير لتقدم مرجعه الذي هو الاندراج ويحتمل ان يقال ان قوله عن ذلك اي عن النطق لاندراج وقوله على هذا الوجه اي على انه ترتيب متبع اي ولما اذ ذكر الالهي هذا الوجه اي بل لاحظ انها قضيتان فقط كان الذهن خاليا عن النطق لاندراج قلت هذا كلام المص والقصد هذا الكلام تعقوبه الكلام الذي قبله اعني كلام بن سينا فهو تعقوب ثانيا والمناصب اسقاط قوله قلت لان القول لصاحب الطواع لانه خلاف لما ظهر للتغير بقلت تامل كذا قال الكوازي وانظروا انه لا وجه لذلك والضمير في عبارة لو لم يوافق وهو ايضا وي لو قال وعبارته الطواع من غير ضمير كان احسن لان قوله وعبارته توهم ان الضمير لشرف الدين بن التماسي وليس كذلك من ملاحظة الترتيب بان يلاحظ ان



الصغرى مقدمة على الكبرى وقوله والهيئية اي للحاصلة من ايجاب الصغرى والكلية  
الكبرى ومن كون الحد الوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وعكس ميثلا  
والاما تفاوتت اي والافتقار انه لا بد من ملاحظة من القريب والهيئية لما  
تفاوتت الاشكال في جلا الانتاج وخفايه اي مع ان الشكل الاول بجلا يليه  
الثاني ثم الثالث ثم الرابع والمراد بتفاوتت عند الناظر لان الواقع لان تفاوتها  
في الواقع لا يتوقف على ذلك وبعد هذا افساد الطوائع ليس فيها تعرض للاندراج  
المذكور في فلا يناسب الاتيان بما تقوى الكلام اين سينال الان يقال ان ملاحظة  
الترتيب والهيئية يستلزم ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الى ان هذا  
سفري وهذه كبرى فقط تنطق للاندراج لان شأن الصغرى ان ياتيها الحكم من  
اندراج موضوعها في موضوع الكبرى فيجوز فظهر صحة الاتيان بهذا الكلام للقوة  
لكن انت خبير بان الحق للتفاوت في الجلا انما هو الهيئية الهيئية فقط لا هي  
مع الترتيب خلا فالظاهر لما علمت ان المراد بالترتيب جعل الصغرى قبل الكبرى وهذا  
الغدير وجودي في كل الاشكال ثم ان قوله في جلا الانتاج ظاهرا ان كل شكل فيه جلا  
وليس كذلك بل الاول جلا فقط والرابع خفي فقط واما الثاني والثالث في كل منهما  
جلا باعتبار وخفايا اعتبار فالثاني فيه خفايا بالنسبة للاول وجلا باعتبار الثالث  
والثالث فيه جلا باعتبار الرابع وخفايا باعتبار الثاني ام اي لحلام الطوائع  
هذا كله اي ما ذكرنا ان النظر في العالم في المتصور فيه مطلقا ولا يفيد  
في الالهيات فالنظر الصحيح فالاشارة راجعة الى ما تضمنه البحث السابق من  
قوله وحقيقته النظر في العالم اما الفاسد اي اما النظر الفاسد لعالم اذ نباد  
النظر اما بعلم تمامه واما بفساد نظمه واما بفساد مادته فالنظر الفاسد له انواع  
ثلاثة وقد تعرضي اليها في الشرح الحكمها فان كان بعلم تمامه اي فان كان فساد بعلم  
تمامه بان لم تذكر بعض مقدماته كالكبرى اما لحوت او جنون او شيان او ذهول  
او تركها اختيارا بان قال العالم متغير فقط وترك الكبرى اعني وكل متغير  
حادث لو اريد بما ذكر والغرض ان الصغرى لم تذكر علة لشيء ولا كان النظر  
مذكورا ضمنها كالموقف العالم حادث لانه متغير هذا وقد اعرض على  
الشبه بانه اذا لم يتم فلا يقال له نظر بل بعض نظر فالاولي ان يقصر الفاسد  
على الخلل الذي في هيئته او مادته الا ان يقال جعله نظرا يحسب ما المراد المتكلم

فانه

المراد  
نحوه

فانه اراد ابتداء النظر فيها الى بعض مقدم ما عرض له ما يمنع من التمام  
وكذلك بفساد نظمه اي وكذلك اذا كان فساد نظمه بفساد نظمه اي  
هيئته وصورته فلا يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضى كلامه ولكن هذا خلاف  
الصواب اذ الحق ان فساد نظمه بفساد مادته فيه الخلاف في هذه الحالة  
بالاستلزام وعدمه فقد نقل السعد والعصم الخلاف فيه لكن المصراع  
في نقله الاتفاق فيه ما للفهرري في شرحه على الارشاد كالاستدلال  
بجبريتين وذلك نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس والنتيجة  
وهي بعض الانسان فرس كاذبة ولوقلت بدل الكبرى وبعض الحيوان ناطق  
كانت النتيجة صادقة فالقياس اذا كان مركبا من جزئين لم يطرد صدق  
نتيجته وعدم اطراد صدقها دليل على عقلها وعدم استلزامه لشيء  
او سالبين محول لشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بناطق  
فالنتيجة وهي لا شيء من الانسان بناطق كاذبة ولوقلت بدل الكبرى ولا  
شيء من الفرس بجبر كانت النتيجة وهي لا شيء من الانسان بجبر صادقة  
فالقياس اذا كان مركبا من سالبين لم يطرد صدق نتيجته وعدم الاطراد  
دليل على عقده وعدم استلزامه لشيء وان كان للخلل اي وان فساد  
الدليل للخلل في مادته بان كانت المقدمات كاذبتين او احداها كاذبة وقوله  
فقولان اي باستلزامه لشيء معين وعدم استلزامه لشيء معين ان  
لا يستلزم الجهل اي الباطل اي لا يستلزم النسبة الباطلة بل تارة يستلزم  
الباطل وتارة لا وذلك نحو كل انسان ما وكل ما ناطق فالنتيجة وهي كل  
انسان ناطق صادقة والمقدتان كاذبتان ولوقلت بدل الكبرى وكل ما  
فرس فالنتيجة كاذبة والمقدستان في القياس كاذبة ومثالها اذا  
كانت احدها صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان فرس فنتيجته كل انسان  
فرس كاذبة ولوقلت كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق كانت النتيجة  
صادقة وهو اي المنطقيين اي فنتيجته بدلها كاذبة عندهم كذا  
قال الشرح واعتراض بان المناطقة لا يسعهم القول بذلك مع كون الواقع ان  
القياس الفاسد لما دته تارة تكون نتيجته صادقة وتارة كاذبة فيجب  
معنى قول الشرح او يستلزمه وهو اي المنطقيين وحاصل الجواب ان قوله







بالاول وكلا الامرين باطل لان الشبهة انما تنسج الجهل كما مر هذا يحصل كلامه  
وقد يقال عليه ان الانسجام انما يظفر في شبهة بعد نظرية في اخري الحاصل  
عنده انما تعاقب رايين بل الحاصل عنده تارة يكون تعاقب رايين وذلك اذا  
ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة يكون شكاً وذلك اذا ظنوا الثاني على الاول  
في وقت واحد فيجتمع مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد في مقتضى الاول  
مع مقتضى الثاني ورجحان يكون الحاصل عنده شكاً قاطعاً وما احتجوا به ايضاً  
اي وما احتج به المنكهور ايضاً على ان فاسد المادة لا يستلزم الجهل من ان  
الشبهة التي هي التباس الفاسد بمادته او بصورته لكن مرادنا هنا الفاسد  
لمادته لو كان لها ارتباط بعقد معين اي باعتقاد معين اي بمعتقد معين  
وهو الباطل وسماه عقداً لانه يعتقد والتالي باطل اي فالقديم وهو  
ان لها ارتباط بعقد معين باطل لان حقيقة الخ هذا دليل الاستثنائية  
ولست بدليل اي تكون المقدمات كاذبة فلا يلزم خبر عن ما في  
قوله ربما احتجوا به وقرن الخبر بالغا شبهة بالشروط في المقوم على ما برز وعبر  
هنا بنقي التزم لجرمان الخصم على التزم في الاستدلال وعبر في ما سبق  
بغير مسلم لعلم جريان الخصم على التزم على واحد من المتغيرين مناسب  
لقاؤه وحاصل منع ذلك الاحتجاج انما لا نسلم الملازمة الدالة عليها الشرعية لم لا يجوز  
ان تكون الشبهة مرتبطة بعقد معين ولم تكن دليلاً ان الامران المختلفان قد يكونان  
في امر واحد اشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينان فالانسان والفرس يشتركان في  
الحيوانية وفي نقي الحجرية عنهما ومع ذلك هما متباينان وكذلك نقول هنا الدليل  
والشبهة متباينان ولا ينافي ذلك اشتراكهما في الارتباط بعقد معين فارتباطهما  
بعقد معين لا يوجب اتحادهما ورجحان فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد معين  
ان تكون دليلاً فنقول ليجوز اشتراك المختلفان في بعض اللوازم اي التوتية والتسوية  
اي وجبت جازاً اشتراك المختلفان في بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد  
معين ان تكون دليلاً لجواز اختلافها كون الدليل مقدمات صادقة والشبهة  
مقدمات كاذبة فان الدليل الخ علة لمحدوف اي والشبهة والدليل مختلفان  
لان الدليل الخ وان اشتركا في صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا  
في الدلالة على عقد معين ليناسب ما سبق وقوله بان مقدمات الدليل متعلق

بقوله

بقوله بطارق وقوله ضرورية الخ الاولى ان يقول بان مقدمات الدليل صادقة  
ومقدمات الشبهة كاذبة ليناسب ما سبق والشبهة ليست كذلك  
اي ورجحان فلا يلزم من ارتباطها بعقد معين ان تكون دليلاً قاطعاً واعلم ان النظر  
في الشيء الخ اعلم ان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث متبع لحدوث العالم  
وان قول الفلاسفة العالم معلول بعلة قديمة وكل ما كان كذلك فهو قديم متبع  
لعلم العالم تعالى الذهن اذا وفقه الله تعالى نظراي حركة نفسه في تحصيل  
مقدمتي الدليل الموصول لحدوث العالم وان لم يوفقه نظري في الشبهة الموصلة  
لعلمه وادراك حدوث العالم الذي انجده الدليل يسمى علماً لانه اعتقاد مطابق  
للواقع فتشأ عن دليل وادراك قدم العالم الذي انجده الشبهة يسمى جهلاً مركباً  
لانه ادراك للشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع اذا علمت هذا فنقول الشبهة  
واعلم ان النظر في الشيء مصدوق الشيء حدوث العالم الذي تعلق العلم به وقدمه  
الذي تعلق الجهل به اي الاعتقاد غير المطابق وقضيه كلام الشيخ ان النظر  
تعلق بقديم العلم او بجدوئه فمع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك  
لانما يجرى نفسه في قدم ما من كل والنظر هو حركة النفس في المعقولات اعني  
المقدمات او تريب امور معلومة الخ اللهم الا ان يجعل في قوله ان النظر  
في الشيء بسببية ورجحان المعنى اعلم ان النظر الحاصل بسبب الحاصل للشيء او  
من اجله اهتداد الخ والكلام على حذف مضاف اي ان النظر في شأن الشيء  
وقوله كل ما يوجب احضار المنظر فيه هو نفس الدليل لا ان النظر تعلق منه  
والمشهور بسببيه هو المطلوب لحدوث العالم وقوله بعد ذلك كالعالم به اي  
كاعلم بالمنظور لاجله وسببه او كالعالم بالمنظور شأنه فاعلم بالحدوث ايضا  
النظر في الدليل الموصول له وقوله كالعالم به مثال لمضاد النظر الخاص به  
وهذا بالنسبة للدليل القابل للعالم متغير الخ وقوله والجهل به اي والجهل  
بالمنظور في شأنه اعني اعتقاد الناظر فيها القدم هو ايضا ان النظر في الشبهة  
الموصلة له لانها دليل بحسب اعتقاد الناظر فيها واعتقاد بنجتها علم  
بحسب اعتقاده وان كان في الواقع جهلاً وقول الشك والجهل به هذا  
بالنسبة للشبهة القابلة للعالم معلول بعلة قديمة الخ وانما كان ما ذكر  
من العلم بالحدوث واعتقاد القدم منافياً للمنظور لان النظر لاجل تحصيله



فيبقى انعدامه حين النظر والا كان النظر حاليا لتحصيل المحاصل وتحصيل المحاصل  
 محال وطلبه عبث والمحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي يضاد العلم واذا كان  
 العلم بضاده وينافي به فلا يجامعه بل انما يحصل عصبه والنظر في الدليل  
 بحسب الاعتقاد بان كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع وان  
 كان علميا بحسب اعتقاد الناظر فيها في تلك الشبهة كل ما يوجب احضار المحاصل  
 ضابط للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للمعاني وكل شي فيها لانها لا تزداد  
 واعتراض قوله كما يوجب له بان ينفضي ان كل واحد من هذه الاضداد موفر  
 في احضار المنظور فيه بالبال مع ان اهل السنة يقولون لا موفر في شئ من الاشياء  
 غير الله وحده فلا يصح التفسير لوجب واجيب بان المراد بالايجاب الاستلزام  
 اي كل امر يستلزم احضار المنظور فيه بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور  
 لا جله وبسببه كما علمت كالعلم به مثال لقوله كما يوجب الخ فاعلم بحسب  
 العلم بوجب احضار الحدوث الذي وقع النظر بسببه بالبال واعتراض بان  
 الشخص العلم بالحدوث حال اكله او تكلمه شئ عنده علم بالحدوث اي  
 صفته وجوديه فاقمته به ومع ذلك لم يحظر به الحدوث وحده فقول  
 الشئ بوجب اي يستلزم احضار المنظور فيه بالبال اي عدم انكشاف خطوره  
 بالبال لا يسلم بل هو مفقود واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما يستلزم  
 جوار احضار الخ فقول الا في العامة ما لا يحظر اي ما لا يجوز ان يحظر ما امر  
 المنظور فيه بالبال والمراد بالباب القلب بمعنى النفس اعني المركب اي واما  
 البسيط فلا ينافي النظر بل يجامعه واعتراض بان الجهل متى اطلق اتصرف في عرف  
 المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشئ على خلاف ما هو عليه وحده فاطلاقه على  
 البسيط الذي هو عدم تصور الشئ اصلا يجازي المناسبات استقام هذه العناية  
 لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز لا لقريضة  
 ولا قريضة هنا وقد يجاب بانه الى تلك العناية بنا على القول بان لفظ الجهل  
 مشترك بين البسيط والمركب كان تحصيل المحاصل ظاهرة كانت  
 النظر تحصيل المحاصل وهو لا يقع ان تحصيل المحاصل غير النظر وقد يجاب بان في  
 الكلام حذف مضاف والتقدير كان ذا تحصيل للمحاصل اي انه لو نظر معها  
 لكان النظر فيه طلب لتحصيل المحاصل اي كان الشخص طامبا لتحصيل المحاصل

هكذا

بهذا النظر وتحصيل المحاصل محال وطلبه عبث لا يليق بعاقلة وح فقد ثبت  
 ان العلم بالشئ مضاد للنظر المحصل لذلك العلم اي مناف له لا يمكن لجماعه  
 معه في وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر قالوا الخ جواب  
 عما يقال كيف يكون النظر مضاد للعلم مع ان العالم بالشئ ينظر فيه مع كونه عالما به  
 مثلا هذا يجب السعد عنه لانه تمام وكل تمام يجب البعد عنه ولانه زان وكل  
 زان يجب البعد عنه ولا سارق وكل سارق يجب البعد عنه فتعني نعم من الدليل  
 الاول انه يجب البعد عنه فمقتضاها مع النظر في الدليل الثاني والثالث انما  
 فيه من طلب تحصيل المحاصل مع انه صحيح واذا كان العالم بالشئ ينظر فيه مع كونه عالما  
 به فابن الضاد وحاصل الجواب ما اشار له بقوله قالوا الخ فقول الشئ ونظرنا  
 اي ولو بحسب الاعتقاد يشمل الجاهل وقوله في دليل اخري لنظر العالم بوجوب  
 البعد عن هذا في الدليل الثاني والثالث ونظر العالم في دليل اخر انما هو  
 لا اختيار دلالة اي دلالة الدليل الاخر اي هل يستلزم تلك النتيجة العالم بها  
 اولاً لن اعتراض هذا الجواب بان مقتضاها ان المطلوب من الدليل الثاني انما  
 هو الاختيار والمطلوب من الدليل لا يدان يكون شيوفا في المقدمتين التي  
 تتركب منها الدليل وبالضرورة ان الاختيار الذي هو فعل التفاعل لا يكون شيوفا  
 فيها فالاول في الجواب ان يقال ان الناظر حتى ينظر في الدليل الثاني بنفس العلم  
 المحاصل عن الدليل الاول عن ذهنه لاستقلال النفس بغيره وهو الدليل الثاني  
 والمراد بنفسه عند ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد تقيضه حتى يلزم ان الناظر  
 في دليل الواحد انه بعد معرفته يكون غير معتقد حين النظر ولا جله هذا الاعتراض  
 سابق الشئ الجواب الذي ذكره على التبريد ان الاعتراض ببعض ارباب الجاهل  
 واجاب بما سمعت لكن قد يقال عليه ان من المعلوم ان المطلوب للجاهل  
 الاستدلال على حدوث العالم فثبت ان المطلوب لا بد وان يكون متبوتا  
 في مقدمتي الدليل يلزم ان يكون الاستدلال الذي هو اقامة الدليل شيوفا فيها  
 وهو باطل فتأمل لا للاستدلال به اي لا جله تحصيل العلم ولو قال لا  
 لا اختيار دلالة لتحصيل العلم به لكان اوضح وافاد الشئ بقوله لا للاستدلال  
 به ان العلم اضافي فلا ينافي انه يوفى بالنظر للعالم لغرض اخر غير اختيار  
 دلالة عايد ذلك الغرض على الناظر لزيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة



او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد وكذا الدليل دون ذلك فان الازدهان مختلفة في قبول اليقين فمنها يحصل اليقين لبعض من دليل وبعض اخر من دليل اخر وبما يحصل من الاجتماع وكالشك فيه عطف على قوله كالعالم به والباقي في قوله للسبب اي وكالشك في المنظور بسببه ومن اجله وهو حدوث العالم وقوله والظن اي المنظور بسببه كحدوث العالم وقوله والوهم اي المنظور بسببه كحدوث المذخور وقصص كون هذه مصداق للنظران الناظر اذا نظر في دليل حدوث العالم اي حركته في تحصيل مقدم الدليل فانما يخطر بباله على طريق الصور الحدوث ولا يصدق به الا بعد تمام النظر فيكون من لوازم النظر عدم خطور الطرف الثاني المقابل للحدوث ولا يخفى ان الظان والناظر والوهم كل منهم يخطر بباله الطرفان فيكون خطور الطرف الاخر من لوازم الشك والظن والوهم فيكون لازم النظر من فية للذم كمن الشك والظن والوهم وتنافي الوازم يوجب تنافي الملتزمات وهو النظر وكل من الشك والظن والوهم مقوله لانه اي الناظر وهذا بيان لوجه التضاد بين النظر وبين ما ذكر وقوله اذا نظر في طرف اي بسبب طرف كحدوث وقوله لم يخطر بباله اي ببال الناظر وقوله الطرق الاخرى الذي هو المقدم اي وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين بالبال فهذه الثلاثة لوازمها متنافية للذم النظر وتنافي الوازم يوجب تنافي الملتزمات هذا تمام البيان فكان عليه القرض له بقي من اخروها حصل العالم والجعل والظن والشك والوهم مصداق للنظر خاصة فية نظرا كيف يكون كل منهما مصداق للنظر خاصة مع ان الحكم العام كما يصاد النظر يصاد جميع ما ذكر معه من جهل وشك وظن ووهم وكذلك يصاد الحوت ونحوه من الافات العامة ومثل ذلك يقال في الظن فانه كما يصاد النظر يصاد الخوف جميع ما ذكر معه ولذا سائر الاضداد الخاصة به فيها هذا واجيب بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد الارادة والادراك فلا تكون قاصدة الشيء سببا او ناسبا له او ذا هبلا عنه بخلاف الاضداد الخاصة فانها لا تضاد الارادة ولا الادراك فلا تزداد الافات العامة عن النظر بالارادة والادراك سميت عامة وسببت الاخرى خاصة ففي الكلام شبه القصر لاضافي اي ان مصداقها خاصة بالنظر بصورة عليه لا تتجاوز الى الارادة والادراك وهذا لا ينافي ان كل واحد منهما مصداق

لما ذكر معه من الاضداد وهل عدم الخطوري في بال الناظر وقوله الموجب بالرفع صفته للعدم وقوله الموجب للتنافي اي بين النظر وبين كل من الشك والظن والوهم لما سبق من ان عدم خطور الطرف الثاني بالبال معان للذم والشك والظن والوهم وتنافي الوازم يوجب تنافي الملتزمات وقوله او عارض اي وهو المعتمد فيكون ان يتخلف بحيث يخطر ببال الناظر الطرفان ولذا قال الامام ان كون الناظر في امر يخطر بباله نقبض سطوبه فليس يمتنع عتلا وان جرت العادة ان من استغرق فكره في احد امرين اضرب عن الاخر وقد ذكر بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا حيث النظر لان الناظر في امرين او يقضي في الاغلب يكون شكاً الى ان يتم دليله ولا يكون سبق من الشك والظن والوهم متنافيا للنظر على ذلك القول والاضداد العامة اي المتنافية للنظر ولذا كان سواها كان نظريا او كان من الخواص وللارادة ما لا يخطر معها المنظور فيه اي المنظور بسببه ومن اجله وما في معناها اي كانه هو والفعله وبالجملة اي واقول قولاً ملتبساً بالجملة اي الاجمال اي خال عن التفصيل وجملة اضداده اي من الجهل المركب والظن والشك والوهم فان قلت ان من جملة اضداد العلم الجهل البسيط والنظر بجانبه البتة واجب بالتحصيل بقرينه ما تقدم او يقال المراد بالصند في المقام الاصطلاحي وهو الامر الوجودي كما يوجد من تعريف الضمين والجهل البسيط اسرعني فليس عند العلم اصطلاحاً فان قلت ان من جملة اضداده المنظر فيكون النظر مضاداً للنظر واذنه مضاداً اليه لنفسه وهو باطل واجيب بان المراد وجملة اضداده المفارقة للنظر او يقال ان النظر فيما ينظر اخر غير لا نفسه والخصيص هنا اقرب منه فيما سبق تأمل قوله تنبيه هو اصطلاحاً عنوان بحث لاحق يظهر من البحث السابق بحيث لو لم يصرح به لظهر من الاول بطريق الاجمال وانما في اللغة فهو الايقاظ والمراد به هنا بالمعنى القوي وهو خبر يحذوق اي هذه الالفاظ الذهبية تنبيه اي ايقاظ اي توقظ ولا يصح ان يراد به هنا بالمعنى الاصطلاحي لانه لم يعلم كون القول الاول لجماعة منهم الا شعري من البحث السابق على انه لم يعلم مما سبق ان في الجملة خلافاً اول واجب اي اول فرد من افراد الواجب وذهب الاستهله هو ابو اسحاق الاسفرائيني وهو المراد من الاستاذ عند الاطلاق في هذا الفن ونسبته اليه هذا القول للشيخين المذكورين تبعاً للقرى لا يعكس على شبهة هذا القول لا مقام



الحرمين وابن فورك كافي جمع الخواص الاصولي لابن السبكي لان ابن فورك قابل بهذا القول كما قال به الشيخان المذكوران وامام الحرمين هو الامام عبد الملك بن محمد الجوني عراقي وانما لقب بامام الحرمين لولاه كان محاورا بها وممنع الاشياخ ان من عرف اسمه واسم ابيه ما من مسلما القصد الي النظر في ازالة النظر كما اشار به بقوله اي توجيه الخ لان توجيه القلب هو الارادة بقطع العلايق الباطنية اي توجيهها ملاكها بقطع اي ترك الامور المتنافية له ومنها الذكر الخ اي وكذا منها الانتقال بالامور الدنيوية وانما كان الذكر وما ذكره بعد من قصد والبصيرة ما فاق من القصد المذكور لان الظرفي الغالب لا يكون الا لعالم وهو العالم والعالم لا يتجاوز عن حاسد منصف له ومنكر عليه والذير مانع من الاخذ عن العالم ولذا يقال فيما بعده وفيهم من قوله بقطع العلايق ان المراد بالقصد الواجب على القول به القصد النافع فاذفع ما يقال ان الواجب على هذا القول القصد الواجب على القول به القصد النافع للنظر وهو سلق ارادته وهي نجاع الشواغل الذعير الخ وصف كاشف اذ لا يقال عالم الا لما كان كذلك اما من كان يعرف العالم وشهد على امور الدنيا فلا يقال له عالم ويظهر الخ الواو بمنزلة لام التعليل اي وانما قيد توجيه الفكر بلاسطة قطع العلايق المذكورة المتعاقبة للنظر اي لان تظهير القلب الخ وقوله اول هذه اية الله للعبد اي اس هداية الله للعبد واصلها واما اقام الصلاة وايتاء الزكاة فليس اس الهداية بل هما مرتبات علي التظهير المذكور وهذا وقد ذكر بعضهم ان من وجد فيه امر ثلاثة حصل له الاجتماع بالخص وهي تظهير القلب من الاخلاق الذميمة والعمل بالنسبة وعدم ادخال شئ من الدنيا وقال القاضي اي ابو بكر البجلي فلا في تحقيق اللام وهو اكبر المالكية كالاشعري بخلاف اي استحقاق الاميراني وامام الحرمين فقد كانتا قديمتين اول جزئين النظر اعلم ان النظر هو القياس المركب من المتقدمين فاذا قلت مثلا في الاستدلال على وجود الباري سبحانه وتعالى العالم حادث وكذا حادث لا بد له من محدث مجموع المتقدمين هو النظر وخ فالمراد بجريته الاول المقدمة الاولى منه فعلى هذا القول اول واجب على الشخص تحصيل تلك المقدمة الاولى وقد يقال ان النظر قد امرنا به وهو متوقف على مجموع المتقدمين فيكون الواجب جملة النظر لا اوله فقط اذ الذي كالمصري في توقف النظر على كل وجه فلا يظهر ذلك القول لما يلزم عليه من ان جزء العبادة هو الواجب كصوم

يوم من رمضان فان اول جزء منه كالصوم لا يستفرد بالوجوب وعلى كلامه يلزم انفراد بالوجوب وهو باطل المعرفة المراد بها هنا الجزم بعقيدة الايمان المطابق للواقع عن دليل ونرى للتبني اي ونسب هذا القول للشيخ الاشعري اي اي كاسب له القول الاول اعني ان اول واجب النظر وقصده هذا التعبير انه لم يقطع بنسبة القول الاول وهو نيا في مقتضى ما سبق من القطع بنسبته له وايضا قوله ونرى للشيخ الاشعري بقوله بان القول بان اول واجب المعرفة قوي حيث بنسبة للاشعري وهو نيا في مقتضى قوله وقبل ان اول واجب الخ فان التعبير عنه بقول يقتضي انه ضعيف اي سيظهر ذلك فتأمل هذا ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة انها فعل اختياري لا انه لا تكليف الا بفعل مع انها ليست بفعل وخ فلا يظهر تعلق الوجوب بها ولا يقال ان المراد انها واجبة باعتبار الاسباب الموصلة لها لاننا نقول لو اردنا ذلك كان هذا القول واجبا لما قبله فتدبر وهو اي هذا القول القائل ان اول واجب على المكلف المعرفة غير مخالف لما قبله من الاقوال في الحقيقة اي من جميع الاقوال وخ فالتخلف لفظي بين جميع الاقوال وحاصل الجمع بينها ان من قال اول واجب النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال القصد فقد اراد الوسيلة البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر فقد اراد الوسيلة المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة والضمير راجع لفهم من الكلام وقوله نظرا الى ان المراد اول ما يجب امتثالا واما من عطف المراق وهو نصب على التمييز المحول عن الفاعل اي ما يجب امتثاله واداره اي فعله ولو وسيلة اي نظرا الى اول ما يجب فعله ولو وسيلة وهي قريبة وبعيدة ومتوسطة وعلى هذا ذلك جرت الاقوال المتقدمة الاول فمن قال اول واجب النظري القياس بمعنى تحصيله اراد وسيلة قريبة ومن قال القصد فقد اراد وسيلة بعيدة ومن اراد اول جزء من النظر فقد اراد وسيلة متوسطة ثم ات قول الش ما يجب امتثالا يقتضي ان الامتثال اعني الفعل يتصف بالوجوب لان ادات الاشيا المتشاكل فعلها وهو مناف لقوله قبل ذلك اي اول ما يجب اي اول الاشيا الواجبة فانه يفيد ان النصف بالوجوب الاشيا المتشكلة اي التي تعلق الفعل بها على جهة الامتثال وايضا القول عليه عندهم ان الخلاف به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري والاداء والامتثال معني مصدر للاحاصل به وبغاية ما يقال في دفع هذا وامثاله ان وصف المعنى المصدري بالوجوب تسخي والافقي الحقيقة المنصف به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاشيا فكلامه لولا المفيد ان



المنصف بالوجوب المعنى الحاصل ان على التحقيق ركلامه ثانيا ان على السمع اذ كثيرا  
 ما يوصفون المعنى المصدري بالوجوب على جهة التسمي فلا تفي حبيته في كلامه  
 فنامل وانما اخترت الجواب عما يقال لما اخترت القول المذكور مع انه قد ظهر من  
 كلامك ان لكل قول وجهين وقوله لتكرير الحث الخ اي ولا شك ان تكرير الحث على الشيء  
 يوجب الاعتناء به واختياره على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكتاب والسنة  
 الحث عليه انما هو حركة النفس لا نفس القياس الذي هو المطلوب فقوله تعالى اولم  
 ينظروا في مخلوق السموات والارض الخ اي اولم يجرؤوا انفسهم الخ واذا كان النظر الذي  
 وقع الحث عليه في القرآن عبرا لمطووب فلا يتم ما قاله الشئ من تعليل الاخبار اللهم  
 الا ان يقال ان المطلوب النظر بمعنى القياس بالفعل او بالقوة ومن حرك نفسه في  
 العقلية يوجده عنده قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر بعضهم ان الحث على  
 النظر وقع في القرآن في ازيد في سبابة موضع كذا في الكاري كانه مقصد قد يقال  
 ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولو اختيار ذلك القول القابل اخذ اوله واجب  
 بخلاف ما قبله العقلية راجعة الى ما قبل النظر بحسب ما من الوسائل الصادق ذلك  
 باول جزء من النظر وبالنسبة اليه وقوله فانما اخذ من قاعدة الخ اي وانما اخذ وجوبها  
 من قاعدة الخ وانما المقصد وهو المعرفة فقد اخذ وجوبها بالنسبة من قاعدة ان  
 الامراضاة قاعدة لما بعده للبيان وقوله ان الامر ليس المخرج ان جعلت ان من جملة  
 القاعدة وبفتحها ان لم تجعل منها وجعلت القاعدة الامر بالشيء الخ ان الامر  
 بالشيء المراد بالشيء المقاصد كالصلاة وقوله امر بما يتوقف عليه اي امر بالوسائل  
 التي يتوقف المقصد عليها وذلك كالوضوء بالنسبة للصلاة والاولي ان يقول بما  
 يتوقف هو لان الصلاة للصلاة اولصفة جرت على غيره من هي له وقوله من فعل  
 المكلف خرج نحو الزوال من كل ما يتوقف عليه المأمورية ولكن ليس بقدر المكلف  
 فليس وجوبها بوجوب الامر المطلوب قصد بل لا بوجوب غيره وفي تلك الحالة  
 نزاع حاصلة ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب ذلك الواجب  
 اي ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق بالوسيلة او انه واجب بوجوب غيره  
 اي ان المقصود متعلق به امر وهذا الوسيلة المقدرة المكلف بتعلق بمحصلتها  
 امر اخر قولان في المسئلة والى الشئ بقوله وفي القاعدة نزاع دفعا لما يتوهم  
 مع ان تلك القاعدة متفق عليها والا فالوجوب حاصلا على كل حال سواء قلنا بهذا

القول او بهذا القول نامل ثم هذا النظر الخ ثم في كلامه للترتيب المذكوري  
 خلافا للاسما عليه هي مرتبة صالحة قالت النظر لا يكفي في المعرفة الا اذا كان  
 من معام هذا ظاهرا والى وليس كذلك بل الذي قاله ان النظر لا يكفي الا بواسطة  
 التعريف من الامام المعصوم للاس من الخطا وما دام الزمان موجودا فلا بد من وجود  
 معصوم وحسب فتفتش عليه حتى تجده وتطلب منه ان يعلمنا النظر فالتبصر من  
 لبيان ما قالوه لان ظاهرا انهم يقولون انه يكفي في النظر معرفته من مطلق معل  
 مع انهم يقولون لا بد من كون العلم بمعصوما والمعصوم عندهم اعم من الانبياء لانهم  
 لا يخصصون العصمة بالانبياء والملائكة تامل في غاية السري لان العلم يحتاج  
 اليه في الايات والمقدمات وفي بيان كفيته النظر وقد ذكروا ان نظرا بصيرة  
 كنظر البصر فكما ان نظرا البصر يحتاج في تعيين الاشياء الى ضوء الشمس والمصباح مثلا  
 كذلك نظرا البصيرة يحتاج الى ضوء الفهم فالعلم كالمصباح ولذا يعسر تعيين الحقائق  
 بدونه لكن اذا صادف حفا كصداية من الله على غيره معام كفي عند الجمهور الشك  
 اي التردد في كون العالم له صانع او لا وقد قال بهذا القول من اهل السنة ابن قورك  
 ايضا ولم يحفظ في ذلك ان الشك موقع في الحيرة الحاملة على النظر الموصل للمعرفة  
 اما على اصلنا اي بيان فساد على مقضي اصلنا اي قاعدتنا ان الحسن  
 ما حسنه الشرح والفتح ما فتحه الشرع فكيف يطلب اي فلا يصح طلب حصوله  
 لانه ليس في الله شك فلا يكون الشك مطلوبا فلا استفهام في الآية وفي قوله  
 فكيف يطلب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي كما علمت والثاني على لما قبله  
 واما على اصلهم اي واما بيان فساد علي اصلهم من ان العقل حسن وفتح وهو  
 قبيح عندهم لعينه اي لذاته وجب كان قبيحا لذاته فيكون قبيحا عقليا وحيث كان  
 قبيحا عقليا فلا يتحقق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا فقوله الشئ فلا يكون  
 ما مر به الاحسن ان يسلك طريق التعريف فيقول فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان  
 يكون واجبا وقد يقال يمكن ان مرادهم بقوله اول واجب الشك الذي يكون  
 وسيلة الى المقصود لان الشك مقصود لذاته واما الشك الذي هو الكفر لان  
 العاقل اذا شك تعجل بالنظر ولا يرضى بالبقا على الشك والحاصل انه يمكن ان يكون  
 مرادهم ان الشك الذي هو كفر وفتح ما كان مقصودا لذاته واما الشك المقصود  
 لانه يصل لزواله والمعرفة فليس كقرا ولا قبيحا عندهم لذاته ومنه يعلم ان المعرفة



لا نحصل بعد الشك وقيل اقول واجب الاقرار الخ هذا القول لبعض المحدثين وقوله  
 عن عقد مطابق اي عن اعتقاد مطابق هذا اذا كان ذلك الاعتقاد المطابق علما  
 بل وان لم يكن علما بل كان تقليدا فما بعد المبالغة هو التقليد وسيأتي ابطال  
 هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها وذلك لان المصنف ما في معنى  
 علي ان المقلد كما فرض على هذا يكون القول السادس باطلا باعتبار ما بعد المبالغة  
 وهو قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة واجبة وجوب الفروع وخ فالقلد علم  
 لا كما فرفلا يكون هذا القول السادس باطلا وهي اقرب ما قيل فيه اي وهذه  
 الاقوال الستة اقرب الاقوال التي قيلت في اوله واجب على المكلف وحاصل ما قيل  
 فيه اثني عشر قولا الستة التي قد علمتها والسابع ان اوله واجب الايمان اي  
 الاذهان والنصديق بمعنى قول النفس امت وصدقت فهو مغاير للقول بان اوله  
 واجب المعرفة لان المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد معها اذهان الثامن  
 ان اوله واجب الاسلام اي الانقياد للامور التاسع ان اوله واجب اعتقاد وجوب  
 النظر العاشر ان اوله واجب التقليد الحادي عشر ما هو من وطئغنه الوقت اي  
 انه اذا كف عند الزوال مثلا فاوله واجب عليه تحصيل ما يفعل ذلك في الوقت  
 من صلاة وما تنوفق عليه الثاني عشر ان اوله واجب التحريين التقليد والمعرفة  
 هذا وظاهر الثالث ان القول بوجوب الشك والا قوي من القول بان اوله واجب  
 التحريين التقليد والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتأمل ذلك بيان لما رقت عليه  
 ما ظهر انه مبين بالبراهين الناطقة فتعلم مع انه مبين بالبراهين القاطعة  
 وما عطف عليها بيان الخ الا ان يقال اقتصر على البراهين المتلة الي ان عطف  
 الادلة على البراهين عطف مرادف باعتبار المراد تأمل جمع برهان ماخوذ  
 من البره ان اغلب يقال البره الناس اذا غلبهم لان المتك به بقلب خصمة وتبرؤ  
 البرهان الي تي والي تي والي ما كان الحد الوسط منه علة لنسبه الاكبر للاصغر  
 في الذهن والخارج والا في ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبه الاكبر للاصغر  
 في الذهن فقط والا في نسبة الي لم لانه بيان بها عن علة النبي والاف نسبة  
 لا نسبة الحكم وبنيوه اخذ من قولهم ان الامر كذا لا المحجة علة الخصم  
 المحجة بالعقلية اي وايما خصصت المحجة بالعقلية لان المحجة بحسب ما وثقا  
 مادة النبي ما به الي بالقوة لا بالفعل وذلك كالنسبة بالنسبة للسريرقانه

يقال انه سرير بالقوة لا بالفعل اذ لا يقال لم سرير بالفعل الا بعد حصوله في الخارج  
 كما ان الحسب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا العالم متغير وكل متغير  
 حادث المادة قولنا العالم متغير الخ قيل التركيب لان القياس بالقوة لا بالفعل وقوله  
 تقسم اوله باعتبار المادة اي كالحكا تقسم ثانيا باعتبار صورها الي ثلاثة اقسام  
 قياس منطقي واستقراي ونسبي والمنطقي هو ما كان مركبا على طريقة شكل من الاشكال الاخر  
 العلوية في المنطق او من شرطيه واستثنائية والقياس المستقراي عبارة عن جملة  
 قضايا اجزئية يثبت بها حكم كل هذا الحيوان يحرك فكله الاسفل عند المصنف وهذا  
 الحيوان كذلك وهكذا وينتج هذا كل حيوان يحرك فكله الاسفل عند المصنف فهو ليس  
 مركبا من صغري وكبرى واما قياس التمثيل فهو القياس الاصوي وهو الحاق فرع باصل  
 لما ركنه له في العلة نحو البسند كالحرق الاسكار والارز كالحق في الانسان والاذنار  
 وينتج الاول البسند حرام وينتج الثاني الارز ربوي وقوله والاولي الخ هذه التقسيم  
 له ثمانية ما تقرت من مقدمتان الجمع هنا ما فوق الواحد فيصدق بالثاني كما هو  
 المراد لان البرهان انما يكون مركبا من مقدمتين واما ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات  
 او اربع فذلك قياس واحد يجب الظاهر واما في الحقيقة فهو قياسان جعلت كبرى  
 الثاني ثالث المقدمات مع حذف نتيجة الاول التي هي صغري الثاني وقوله كلها يقينية  
 اما لو كان بعضها يقيني وبعضها ظني فلا يقال له برهان كما لو قلت هذا يطوف بالسراج  
 في الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو سارق فالكناية ظنية والا لولي ضرورة  
 لتوحيها بالمشاهدة واليقينية نسبة الي اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق  
 للواقع فعوله ما تركب من مقدمتان كلها يقينية اي مفيدة لليقين اي الاعتقاد  
 الجازم المطابق سواء كان ذلك اليقين نائبا عن ضرورة ابتداء وما لا حتى تشمل العبرة  
 القضايا النظرية التي تنهي الي الضرورة فلا تنصرف القضايا على خصوص الضرورة  
 ابتداء والا لا اعتراض على التعريف بالقياس المركب من مقدمتان نظرية تنهي للضرورة  
 فانه يقال له برهان وذلك لقولنا في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى  
 العالم حادث وكل حادث فله صانع فيخرج ان العالم له صانع فانه برهان يقيني وليست  
 واحدة من مقدمتيه ضرورية والمراد بالضرورة ابتداء بل بحسب المال فقط وقوله  
 واليقينية ستة اي وكلها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف على نظرو استدلال  
 وان توقف على حد من وتجربة فان قلت ان من تلك الضروريات المشاهدات وهي



تقضايا تتوقف عليها من معجوب معلوم كما سياتي فيقول الشيخ وقضايا قياسها معها  
وحينئذ فهي متوقفة على النظر الذي هو القياس واجب بان القياس المذكور معها  
ليس استدلالا وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريان قد بينه عليها ازالة  
لما في بعض الاذهان من الخلق المتعلق بها اوليات بنص المهمة وسكون الواو جمع اولي  
وهو صفة لموصوف محدوف اي مقدمات اوليات وضبطها ببعض الاستياخ بفتح المهملة  
وتشد ياء الواو وسنة لاو وابدل هذا قول الشيخ لانها يدرك باوله توجه العقل  
لانها تدرك باوله توجه العقل هذا تعليل لمحدوف اي وانما سميت اوليات لانها الخ  
والمراد بالادراك هنا التصديق والمراد بادراكها ادراك نسبتها اي لان العقل يصدق  
بنسبتها عند اول توجه اي انك متى تصورت الموضوع والمحمول حكم العقل بثبوت المحمول  
للموضوع ولا يتوقف في الحكم على شئ غير ذلك لا على تجرية ولا على حدس ولا على ملاحظة  
قياس صاحب تصور الطرفين بل يهتات جمع بديهية وهي التي تهجم على النفس  
بان يحصل عند العقل من غير استعمال فكر ولا التفات اليه وهي ما يجزم به العقل  
بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع اي وهي قضايا يجزم العقل بها اي نسبتها  
بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع لكن قد يقال ان الجزم بنسبتها عند تصور  
طرفيها بنسبتها فعلم في كلامه حدس الواو مع ما عطف فتأمل ثم ان استدلال  
الجزم للعقل في قوله وهو ما يجزم به العقل استنباطا اي اذ الجازم حقيقة انما هو  
النفس لكن بواسطة فهو الوجود في الجزم وح فهو من استدلاله الي سببه  
وذكر الصمد في به نظرا للفظ ما ولو نظر لمعناها لانت الصبر لانها واقعة على  
قضايا كقولنا الواحد الخ هذا امثال القضايا الاولية واذ تصور الواحد  
وتصور نصفه الاثنين اي المضاف والمضاف اليه جزم العقل بالحكم على ثبوت  
نصفه الاثنين للواحد ويقال يظهر هذا في المثال بعدد وح فيقال في تركيب  
اليوهان من هذه المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد فهو نصف الاثنين ينتج  
ان هذا نصف الاثنين قوله والكل اعظم من الجزء والقياس المركب من هذه المقدمة  
وغيرها ان يقال فيه هذا كل وكل كل اعظم من جزئه ينتج هذا اعظم من جزئه فهو  
بركة من مقدمات اولية ضرورية واعرف بان هذه ليست يقينية لان الجزء قد  
يعرض له ما يصير اعظم من الكل كما لو حصل اليد ابتعاخ حتى صار اعظم من باقي  
البدن ورد هذا بان عقله عن تقسيم الجزء ان الجزء ما تركب منه ومن غير ذلك فلو

ينبغي

بلغ ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه لتركيبه منه ومن غير ذلك ان الشئ مع غيره  
اعظم من نفسه مجردا عن الغير تأمل ومشاهدات اي ومقدمات مشاهدات تكون  
الجزم العقل بنسبتها على احساس اي ظاهري اما لتوقف جزم العقل بنسبتها على  
احساس باطني كقولهم ان لنا جوعا او حزنا فتقسم مشاهدات ووجدانيات ولا تنتمي  
محسوسات فعلم ان المشاهدات اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف التصديق  
بنسبتها على ادراك حاسة من الحواس الظاهرة واما المشاهدات فهي ما توقف  
التصديق اي جزم العقل بنسبتها على احساس ظاهري وباطني وحينئذ في إطلاق  
قوله وتسمى ايضا حسيات شئ واعلم ان الواجبات لا تقوم حجة على الغير لان الاحساس  
الباطني يتفاوت فيه الناس وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل  
بنسبتها بواسطة حس اي حاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة هذا  
مثال للمقدمات المشاهدات ومثال البرهان المركب منها ان يقال هذه شمس  
وكل شمس مشرقة ينتج ان هذه مشرقة وهذه نادرة وكل نادرة ينتج ان هذه خارقة  
قالكم على التاثر بالاحراق وعلى الشمس بالاشراق يتوقف بعد تصور الطرفين على  
ادراك ذلك بجاسته الشمس وحاسة البصر قوله وقضايا قياسها معها  
اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الخفي اعني المركب من مقدمات متى سلمت  
لزمها قوله اخر وهي ما يجزم بها العقل اي قضايا يجزم العقل بنسبتها وقوله بوليفة  
وسط في الصادرة حدس في المضاف اي بواسطة ذي وسط اي قياس ذي وسط وقوله  
تصور معها اي ملحوظ معها والاو لاني يقول يصدق به معها وذلك لان  
الادراك المتعلق بالقياس الذي ملحوظ معها تصدق لا يصور الا ان  
يقال انه اراد بالتصور التصديق لانه كثيرا ما يطلق عليه كقولنا الاربعة  
زوج هذه قضية والحكم فيها بثبوت الزوجية الاربعة متوقفة بعد تصور  
الطرفين على قياس حاضر في الذهن ملحوظ معها وهو الاربعة منقسمة  
فتساويين وكل منقسم بمساويين زوج فانه اي فان حكمه اي ان الحكم بالزوجية  
حاضر في الذهن بسبب وسطا في واسطة حاضرة في الذهن وقوله وهو الاقسمة  
بمساويين الاولى ان يقول وهو انها منقسمة بمساويين وكلها هو كذلك  
فهو زوج وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها  
بواسطة تجرية اي تلك النسبة اي لتعلقها والاو لاني يقال ما يجزم العقل بنسبتها



بواسطة ثبوت ذلك المحكوم به مرارا كثيرة وقوله مرارا كثيرة اشار بذلك الى ان  
التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا بحيث يحصل للجزم بان حصول المحكوم به بسبب  
المحكوم عليه لان حصوله امر اتفاقي واسارا الشب بقوله بحيث الخ الى انه لا حد  
للكثيرة والمدار فيها على ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان التسوية بتسهيله او بان  
اكل الضان مذكور للفهم انما يحصل عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا عنده بان  
يستعمل اكل الضان مرارا وكذلك التسوية وتفضل التذكية والتسهيل بحيث يجزم  
ان توكيده فربه انما حصلت بسبب اكله الضان وان تسهيل الصغرا انما حصل بسبب  
استعماله التسوية لان ذلك امر اتفاقي والحكم لا يقال له تجزئ الا اذا تكرر  
ما يدل عليه مرارا تسهيل الصغرا في تفريلها اي تفريل من الزايد من الصغرا  
على باقي الامزجة والحاصل ان الانسان لا يذوقه من اجتماع الامزجة الاربعة  
الدم والصغرا والبطم والسودا فاذا استوت ولم يزد احدها على الاخر كان المزاج  
معتدلا وان زادت الصغرا مثلا فقد فسدت المزاج وترتب على ذلك ما يحصل  
من الامراض القاسية عن الصغرا فالتسوية تزيل ذلك الزايد لانها ترتبها  
من اصلها والتسوية نبات يسمح من تجاوزيته وطوبى وحديثيات  
نسبة الى الحس وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وتوضيح ذلك  
ان مبادي المطلوب اذا كانت متربة اي حاصلة مرة بعد اخرى وعرضت  
للذهن فانه يستغل منها الى المطلوب بسرعة بواسطة الترافيق الحاصلة عند  
الحاكم وهي ما يجزم به العقل الخ اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبها لوجود  
ترتيبات اي تكرار الحكماء دون الترتيبات اي التكررات الكافية في التجربات  
مع مصاحبة القران فيقول الشب لترتب اي لحكمها اي لجنس ترتب اذ لا بد من  
ترتيبات عدة وان كانت اقل من الحاصل في التجربات كقول نور الفرج الخ  
حاصله ان الحكماء يقولون ان جزم الفراسود مظلم مصقول كالطراة ونور مستقار  
من نور الشمس فاذا قلنا نور الفراسود من نور الشمس كانت هذه القضية حجة  
لان الحكم باستفادة نور الفراسود من نور الشمس متوقف بعد بقوى الطرفين على ترتيب  
المبادي والمزاج في هذا المثال اختلاف تشكلات الفراسود في وضعها  
سبب القرب والبعد من الشمس فانه كل ما بعد منها وقابلها لنورها وكلما  
فأرجها قل نوره فهذه المبادي لما ترتبت اي تكرر في الدور الاول والثاني والثالث

حكمتا بذلك

حكمتا لك فالمراد بالترتيبات تكرر ذلك في الدور الاول والثاني اعني مسافة  
قطع القمر العنق في المرة الاولى والثانية وليس المراد بالقران نفس المبادي  
المدورة على اختلاف التشكلات النورانية المذكورة بل القران شئ يحده النفس  
في نفسه لا يمكنه ان يقع عنه لعدم توفيق العبارة بالبيان عنه وانما يذكر  
من اطع على ذلك كالصبر في يعرف الزايف من غيره فاذا سال عن قرينة ذلك  
قال خالط السباط تعرف وهي ما يجزم بها العقل اي وهي قضايا يجزم العقل  
بنسبتها بواسطة حس السمع مثلا وبواسطة واسطة حاضرة في الذهن  
وذلك اي التواتر ان يجزم من محسوس اي بحاسة البصر مثلا او البصر خرج  
بذلك ما لو كان الاحبار عن معقول فاذ ذلك الاحبار لا يثبت الجزم وان حصل  
لجزم لديه بحسب التواتر يجزم الفلاسفة بان العالم قديم فانه هذا وان اخبر به  
جمع عن جمع وهم اشيا خهم وهذه الا ان الاحبار ليس محسوس بل معقول وهو  
القديم يمين وقوعه لعله وصف لانهم اذ متى اجتمع الذهن عن محسوس  
ولا يكون الا وقوعها بامتناع نواظهم على اللذات في عادة واما العقل  
فيقول ذلك كقولنا محمد رسول الله دعي النبوة الخ اي فانما تجزئه هنا  
محسوس كانه البصر بالنسبة لحصول المعجزات وبجاسة الجمع بالنسبة لدعواه  
النبوة وقدر اجترأ بذلك جماعة عن جماعة الخ وكل جماعة يستحيل نواظا وهم  
عادة في اللذات فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به  
العقل بواسطة حس السمع من الجهرين وبواسطة القياس في الوسط الخاضع  
في الذهن وهو ان ذلك المخرج جمع يستحيل نواظا وهم على اللذات وكلما كان  
كذلك فهو مقطوع به مركب من القيم الثاني وهو الحسيات اعني ما كانت  
الجزم فيه بواسطة الاحساس بالحاسة وقوله والثالث اي وهو ما كان الجزم  
بواسطة قياس في وسط حاضري الذهن ملاحظ مع المقدمات وهو  
القضايا التي قياسا منها ومعها اعلم ان تركيب المتواتر من الحسيات باعتبار اللذات  
اي النواظ في الاول التي ادرت اول لا نها تخبر عن الحس مطلقا سواء كانت  
مشاهدة او ذوقا او سمعا او لمسا او غير ذلك فيقول الشب بواسطة حس السمع  
اي بالنسبة من يجزم بحكم القضية وهو من دعا المجرون اولا حصول الحكم  
اليقيني نسبة لليتين وهو العلم قيمة سنة النبي اليه نفسه وهو باطل



ضرورة تغاير المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة الشيء  
 اذا لم تقصد المبالغة والاجازات او يقال المراد اليقيني متعلقه فيكون اليقيني  
 صفة جرت على غير من هي له وذلك لان اليقيني في الحقيقة وصف للمعلوم  
 ووصف للعلم به من باب وصف الشيء بوصف متعلقه فتبوت القدرة لله بوصف  
 باليقيني حقيقة والعلم بذلك التبوت بوصف به مجازا من باب وصف الشيء بوصف  
 متعلقه وهذا معنى قوله منها يترك الحيلان للعلم الغاية من النظر  
 واما الجدل فهو ما تالف الخبير بأداة الانقصال لتغاير المخطوف للمخطوف عليه  
 وذلك لان البرهان نظري مقدم ماته لا فائدة اليقيني واما الجدل فقد لوحظ  
 في مقدماته الشهرة وان كانت في الواقع يقينية أو التسليم وان لم تكن مشهورة  
 فقول الشافعي فهو ما يقياس منطقي ثالث وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق  
 الواحد وقوله مشهورة أي كلها او بعضها بان الاكثري مشهورة  
 فقط وقوله مشهورة أي منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان  
 عليه ان يزيد او مسجلة والا لورد عليه ان التعريف غير جامع لخروج ما كانت  
 مقدماته كلها او بعضها مسجلة كقولنا اصحاب العلم الاصلية  
 ما اعترف به الجمهور أي من الناس لامن العلم انقط أي اعترف به الجمهور  
 وان كان غير الجمهور لا يعرف به ثم ان قضية كلامه يقضي حصر السبب في  
 اعتراف الجمهور بها في الامور الثلاثة المذكورة وليس كذلك بل قد تكون  
 اعترافهم بها بسبب استنادهم للشرع او للعادة وللادب او لسبب  
 رقة الاضافة للبيان والمراد بالرقه السقفة والمراد بالحجة السبب  
 كقولنا هذا ظلم الخ هذا وما بعده المشهور من مقدماته الكبرى فقط وشهر  
 بسبب المصلحة العامة وذلك لان قوله وكلامه يقع اليقيني في شهرة هذه  
 المصلحة العامة التي هي الخصب للناس وارتفاع البلا عنهم اذا ارتفع  
 الظلم فتج الظلم قضية مشهورة الاعتراف بها يودي لودمه وهو مصلحة  
 وكذلك الكبرى في الثاني وهي وكل كاشن لمورته وهو مذهب شهرتها  
 بسبب المصلحة العامة وهي حفظ الانتصاف وذلك لان كشف العورة  
 يودي الي الشهرة وهو يودي الي الزنا وهو يودي الي اختلاق الانساب  
 وهو يودي الي عدم تعاهد الا بالاولاد بالاتفاق عليهم وهو يودي

الي

في خبر  
 في خبر  
 في خبر

الي هلاك الاولاد والاعتراف بالبيع يودي الي حفظ الاولاد وهذا  
 فقير الخ هذا القياس مقدمته الكبرى مشهورة بسبب السقفة لان قوله  
 وكل فقير محمد مراساته الحامل على الاعتراف بذلك الرقة والسقفة وما بعده لبراه  
 مشهورة بسبب الحجية وذلك لان هذه القضية اعني كل من قتل اخاه ظلم  
 حسن ان يقتل قاتله الحامل على الاعتراف بها الحجية على الاخذ بالشار حسن  
 ان يقتله قاتله حسن فعل ماض اوصفته مشبهه خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله  
 بالبا للفاعل فاعله ضمير عايد على المتدا وقاتله مفعوله وضمير قاتله عايد  
 على الاخ المقتول ولا يصح قاتله بالبا للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبر من راد  
 يربطها بالبناء لان اسم الاشارة عايد على الاخ الحى والضمير في قاتله للاخ المقتول  
 فتأمل قاصر على البرهان أي عن ادراكه لودركه أي انه اذا كان لا يدرك  
 البرهان اذا ذكر له لبيادته اولقله ذكابه فيرتك له هذه الطريقة مثلا  
 لو قال لنا قاصر ما الدليل على ان الله واحد فيقال له لو كان الا له اثان لانبطقت  
 السموات على الارض كالمركب اذا كان فيها ديسين فانها تغرق لكن لم تطبق فليس  
 هناك الهان فهذا القياس المركب من مقدمات مشهورة ينفع به ذلك  
 القاصر ولا يقال له لو كان الا له اثنين فلا يتخلوا اما ان يتفقا او يختلفا فلو  
 اتفقا فاما ان يكون الاثرا الواحد لمورتي وهو باطل او يكون احدهما فاعلا دون  
 الثاني فليزم عجزه ويطعن من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين يلزم الاخر  
 ولو اختلفا فاما ان يتقدم مراده او مراد احدهما فلو تقدم مراده لزم ان الشيء الواحد  
 يتصف بالضدين وهو باطل واذا تقدم مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من لم يتقدم  
 مراده وما لزم احد المثلين يلزم الاخر لانه لو قيل له هذا لم يدركه فتأمل  
 اقناع قاصر عن البرهان من اضافة المصدر الي مفعوله فتد حذف الفاعل  
 أي ان يقع مقيم القياس الجدي من هو قاصر عن ادراك البرهان او  
 ارقام الخصم كالموادعي الماكني طهارة فضلك بهيمة الانعام فقال شافعي  
 لان اسم ذلك بل هي نخسة فيقول له الماكني اذا كان ذلك الشافعي قاصدا  
 عن ادراك الدليل لو كانت نخسة لزم الجرح في الدين للثرة ملائسة الياس  
 لها لكن الثاني باطل لمقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فبطل  
 المقدم فهذا الزام من الماكني للشافعي واسمات له وان كان يمكن المناقشة



فيه فالقصد انما هو انعام الخصم نامل فري ما نالف اي قياس تالف وقوله من  
مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مقبوله اي كلها وبعضها  
من شعور معتقد فيه الصدق بيان حقيقة قولها وقوله ليس علة لا اعتقاد صدق  
قائلها اي اذا اعتقد صدقه لسعر الخ اي كعقبات العوام الذين يلبسهم الله لولب  
القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب الناس كزيادة علم  
اي كقول الشيخ لتلازمته يجنبهم على المشاركة في المطالعة المطالعة مع  
الاخوان فوترفعوا وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك الجمع المطالعة مع الاخوان  
ان ينبغي لا يترك اوزهد اي كقول الزاهد القناعة عن ما في ايدي الناس  
ينبغي محبة الناس وكل ما يوترجى به الناس ينبغي ان لا يترك فالتقاعقة عن ما في  
ايدي الناس ينبغي ان لا يترك ونحوه لو بان كانت القضايا صادرة من شخص  
شانه الصبح للمسلمين ترغيب المسلمين التامعين اي كما في قولك هذا  
يعاونك في المطالعة وكل من كان كذلك ينبغي مواساته فالقصد الترغيب  
في النبي وهكذا يدور في الدليل بالصلاح الخ فالقصد منه الترغيب عن  
الدوارة في الليل بالصلاح وانما سمي هذا النوع بالخطابة لان ترغيب  
السامعين في الاشياء او عنائها من شأن الخطباء فهو ما تالف اي قياس  
تالف وقوله من مقدمات اي اثنان وقوله متحيلة اي لا تبوء لها في الواقع  
بل هي مرتبة في الخيال فقط فالاول كقولنا اي مشيرين لخير هذه  
خبرة الخ المتحيلة في هذا القياس انما هو الكبري فقط لانه لا صحة لها  
في الواقع ولا شك ان الموجب في الترغيب انما هو تلك المقدمة فقط لان  
الباقوت من الامور النسبية التي ترغيب فيها النفوس ولما جعلت الخبرة  
من افراد الباقوت فقد رغب فيها والثاني كقولنا اي مشيرين لعسل  
تحمل مرة بكسر الميم وفتح الواو المستدرة والمراد من الما اي انه  
يشابه ما المراد وقوله مهووعة بكسر الواو وبالنون الفاعل اي مقبنة اي  
مشيرة للفق ويصح قرائته مهووعة بفتح الواو واسم مفعول اي ان العمل تقايها من فيه  
وشان النبي اذا تقايها الحيوان ان تنقر النفس عنه وفي بعض النسخ مشهورة  
بالتأويل لها ويصح ايضا جعله اسم فاعل واسم مفعول والمعنى مثل الاول الفتح  
مثل الفتح على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر استعمال النفس اي تأثيرها

بالترغيب

بالترغيب او التفسير والتأثير شانه الشعر والادب فلهذا سمي هذا النوع  
شعرا واعلم ان الخطابة مرجعها للترغيب والترهيب في صلاح الحال وهذا شأن  
الخطباء خلقي الشعرا فان مرجع الترغيب والترغيب للهوي النفس وهذا  
شأن الشعري فري ما نالف اي قياس تالف من مقدمات شبيهة بالحق  
اي شبيهة بالمقدمات الحق وليست تلك المقدمات بحق ثم ان هذا الذي ذكره  
يسمى تقريرا لحقيقة المقالة لان هذا بيان لنوع من انواعها لان لها انواعا كثيرة  
ما تتركب من مقدمات شبيهة بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمى مقالة  
يسمى سقطلة وما تتركب من مقدمات شبيهة بالمشهورة وليست مشهورة وهذا  
النوع كما يسمى مقالة يسمى مشاعنة وما تتركب من مقدمات وهمية والحاصل  
ان المقالة هي ما تتركب من مقدمات كاذبة ونحوه انواع ثلاثة والثاني اجري التعريف  
عليها بحسب انواعها لا بحسب حقيقتها وسمى اي هذا النوع من المقالة  
بالسقطلة اي بالقياس المزيف الظاهر القاسد الباطن وذلك لان سقطلة  
كلمة يونانية معناها بلغمهم العليم والخلعة الموهبة وهي مأخوذة من سوف  
واسطى كما ان فلسفة مأخوذة من فيل وسوف ومعناه العلم المحبوب ففيل معناه  
محبوب وسوف معناه العلم ثم وقع البحث في الفطنين هذا فرس الخ اعلم  
ان المقالة في هذا القياس جات من صفراء وذلك لان الفرس حقيقة الحيوان  
الصاهل والصورة التي على الحائط ليست كذلك فان كان المراد هذه الصورة فرس  
حقيقة فري كاذبة بالنظر للواقع وان كان المراد بهذه صورة فرس فالصورة كاذبة  
بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله هذه فرس انها فرس حقيقة وان كانت  
المراد صورة فرس نعم هي وان كانت كاذبة في الواقع وبحسب المتبادر منها لانها  
شبيهة لمقدمة حقة وهي هذه فرس مشير الى فرس حقيقي واما الكبري وهي  
قوله وكل فرس صهال الى ان اريد منها وكل فرس حقيقي صهال كانت الكبري  
صادقة الا انه لم يتكرر المعنى الوسط لان الفرس الواقع محمول في الصغرى غير  
الواقع موضوعا في الكبرى ان اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد من  
الفرس الثاني الفرس الحقيقية وان اريد من الكبرى وكل فرس حقيقي صهال  
كانت الكبرى صادقة الا انه لم يمتدح حقيقة او لا صهال كان الحد الوسط  
متكررا الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه يكون متكررا والكبري صادقة



والصغرى كاذبة ان اراد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقي او شبهة بالقدماء  
المشهوره اي من حيث كثرة استعمالها في كل وان كان كثرة استعمالها اقل من استعمال  
المقدمان المشهوره ويسمي مشاعته اي ويسمي ذلك القياس المركب  
من تلك المقدمات المذكورة مشاعته مأخوذ من الشعب وهو الجدال والشعر  
ولما كان هذا القياس شأن الاتيان به يعين على الجدل وقارة للشرس مشاعته  
يخبط في البحث اي يتكلم بكلام ليس جاديا على المنهج المستقيم ان لا يكون فاما  
الموضوع ويأتي بكلام خارج عنه والبحث هو اثبات المحمول للموضوع والخط  
فيه اراده لاعلى الوجه المستقيم هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم بان كان  
يقول هذا المدعى بمنعه من تفصيلها او تناقضه نقضا اجاليا او تعارضه  
فهذا يتكلم بالفاظ العلم وليس جاديا على المنهج المستقيم لان الدعوى لا تمنع  
منها تفصيلها ولا اجاليا ولا تعارض بل الذي يفعل به ذلك انما هو الدليل  
والخاطلة في هذا القياس جات من الكبرى كذبها وهي شبهة بالمشهوره التي  
يعترف بها جمهور الناس والعقد من ذلك النوع اتارة الشر وتلبيح لان  
المقدمة الكبرى كاذبة وجبيل فالتمسك به انما هو لئلا تلك القضية فقط  
اذا كان المتكلم بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وانه يستحق المحل القلا  
ليدرس فيه والعبر بخاضه فتحصل بذلك القياس تلييح الشر وهمية  
اي حاكم بها العلم لا العقل وقوله كاذبة صفة لوهمية اي وهمية كاذبة  
لاصادقة وذلك بان كان حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم الوهم  
في غير المحسوس باطل او مقدمان اي مقدمان كاذبة كان يقول هذا  
متعلقا اي هذا الشخص الذي قام به الموت الميت الخ واعلم ان قول  
النس كان يقول هذا ميت الخ ولذا القياس الذي بعده وهو قوله هذا  
الميت جاد الخ ليا من قبيل المغالطة في معنى لان المقدمات كل واحد منهما  
صحيحة وسوف لنسوط الانتاح لان قوله هذا ميت ضرورة وقوله  
وكل ميت جاد صادق لان من ادعى الجاد ما لا روح فيه ومما يدل على ان  
هذين القياسين ليسا من قبيل المغالطة بل ذكرا بوطيه لها قول الش  
بعد فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح فتأمل هذا الدليل  
الصحيح الاشارة راجعة لما ذكر من القياسات المذكورة لمقدمان

توهمها

توهمها كاذبة اي لمقدمان كاذبة توهمها صادقة اي تحكم بصدقها بواسطة  
الوهم فتقول هذا انسان الخ الفاعل للبيانية اي فبسبب توهمها نقول وهذا  
هو نفس المغالطة وما تقدم فهو توطاة وتمهيدها والمغالطة في هذا القياس اعني  
قوله هذا انسان يمكن قيامه جاز من الصغرى وذلك لان قوله يمكن قيامه  
الا مكان الوقوعي وهو العادي لا تعجب الفعل والاكات صحيحة واما الكبرى  
وهي وكل من يمكن قيامه الخ فصادقة ان اراد الامكان العادي واما الموارد الامكان  
مطلقا كانت كاذبة فهذا ليس بجاد هذه النتيجة كاذبة لان الميت جاد يعني  
لا روح فيه فنصاد النتيجة جاز من فساد الصغرى كاعتبت او من فسادها  
معاقل فنعلم انه جاز اي تعلم ذلك بالعقل وقوله خفت منه اي بسبب  
اتساع الوهم اي القوة الواهية وانما اتبع الوهم لان الوهم يطلب الخ فتقوله  
لان الوهم الخلة لمخدوق تامل ما كاذب متى مثل الوهم اي ما صيرك ٧٧  
مخاد الاكثر الاشياء مثل الوهم كثرة الضحك وخذق البقر وخوف الابد  
من الناس وقوله ما فادك الخ هذه حكمة وقعت في كلام بعضهم الى انك بذلك  
دليلا لما تقدم من غلبة الوهم للعقل وحاصله اتنا في التراجيح الناضجة  
للوهم وقد حكي عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن يميني يلدني باله الاشياء ٧٧  
وبالكلام ونخص اخر عن يساري على الضد ما زاد هذا على هذا عدي شيئا لظني  
بان الحالين من الله تقول النفس الخ الاولي الاثبات بما التقرير لان هذا  
مفرع على قوله خفت منه اي فاذا خفت منه فتقول التسوية هذا اشبيه  
لما تامل هذا يشبه الخ هذا القياس المغالطة فيه جات من  
الكبرى فقط لصدق صفراء وانما كانت الكبرى كاذبة لحكم الوهم فيها بالخوف  
او بالفرق منه واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم بالثبات والطم ان امر الشئ  
بالفرار من المخدوم في قوله عليه السلام فر من المخدوم فرار من الاسد ٧٧  
بالنسبة لن غلب الوهم على عقله لمجرى عادة الله بان الذي غلبه الوهم  
يحصل له العدوى اذا لم يعرف او ما قوله عليه السلام لا عدوي ولا خيل فمحمول  
على من غلب عقله على وهمه فخرت عادة الله انه لا تحصل له عدوى ولو خالط  
المخدومين فالحكم اي الامر الذي يهتم به الفرار منه او قال امر الصواب  
الفرار منه وبمثل هذا الوهم الخ هذا الكلام لا تنقن له بالمغالطة



الا انه لما افاد تصورهما بانها قد تتركب من متعلقات وهمية وافاد ان الوهم  
قد يغلب على العقل كثيرا وكان كثير من الناس من يلبس بالبدع والضلال بسبب  
الوهم منه انه على ذلك على سبيل الاستطاد وقوله وبمثل الخ متعلق بقوله  
وقع اي وقع اكثر الناس في انواع البدع بسبب الوهم المحاصل لهم المائل لهذا الوهم  
اي توهم ان الخيل الذي على صورة الحية مفرغ ومفرد وفي قوله اكثر الناس لسان  
الى ان المؤمنين قليلون بالنسبة للكفار وهذا مناسب لقوله تعالى وما اكثر  
الناس ولو حرصت بمؤمنين وقع اكثر الناس حاصلة ان بعض الناس  
كالطباعيين والفلاسفة لما وجدوا النار ينشأ عنها الاحراق والمائش  
عنها الاحراق والمائش اعنه الري والاكل ينشأ عنه السبع والمائش ينشأ  
عنها القطع والانسان ينشأ عنه الضرب والابدا قالوا ان الموت لثابت  
البيان هذه الاسباب بذاتها فحتم بان الموت هذه الاسباب اذ اجابهم  
من الوهم لان العقل يحكم بانه لا موثر في شي من الاشياء الا الله  
فقول الله في انواع البدع اي كثر النار والاكل الخ في الاحراق والري  
والسبع واصافة انواع لما يقده البيان حتى وقفا مع المعتادات اي حتى  
جزموا بالمعتادات اي بالامور المعتادة ايجزموها بتأثيرها ومن المعتادات  
ان النار تحرق والماء يروي الخ فقالوا بتأثيرها في الاحراق وهكذا واستقلوا  
بالاكو ان جمع كون بمعنى الحصول والمراد بها بالاكو ان المكونات فابتدوا للنار  
تأثير في الاحراق وللماء تأثير في الري وهكذا فاعتقدوا الخ مفرغ على  
استغفالهم بالاكو ان اعتقدوا ان الاكل نافع في السبع مع انها ليست شائعة  
وانما النافع هو الله تعالى واعتقدوا ان النار تضرع ان الضار هو الله  
فقط فاشركوا هذا مسبب عن اعتقادهم بما ذكرنا انه سبب عن ما ذكرنا  
انهم اشركوا مع الله لا غير كالنار وهذا الشرك مود الى الكفر ان اعتقد  
ان النار موثر بطبيعتها والموثرات موثرات موثرة او دعت فيها فلا يضر  
بل ينسحق واشتروا الوسائط اي كالنار فيهم يقولون انها موثره وان الله  
هو الخالق للنار واثبات هذه الوسائط يودي الى عدم الالتفات للهوي  
واستندوا بالتأثير الى من ليس له تأثير اي كالنار والماء فيهم يقولون  
ان هذه الطباع هي الموثرة مع ان الموثر هو الله والموثر لا ولى ان يقول الى

ماليس لتأثير لان من انما تقع على العاقل الا ان يقال انه لما صعد رغبها التاثير اشبهت  
العاقل او يقال ان من جملة من يستند له التاثير العقل فيقولون انها تؤثر في افعالها فغلب  
العاقل على غيره فتأمل وتوكلوا على من ليس الخ اي وتوكلوا على العبد الذي ليس  
لهم حول ولا قوة الا بالله والحاصل ان المعتزلة يقولون ان العبد يخلق افعاله فليس  
الاختيار فيقولون وينهون عليه مع انه لا حول له اي لا تحول له على المعصية ولا  
قوة له على الطاعة ولا تدبير له اي لا نظر له في عواقب الامور وينفع على لوجه الاكل  
الامن الله ولا تغدبر اي تعيين وتحديد الاشياء فيقولون في عدا فعل كذا او كذا  
وبعد كذا او كذا اغتدبر الاشياء بفعل بعضها في غدا وفعل بعضها بعد غد من الله  
والعبد عاجز عن ذلك خيالات اي كالامور المخيلات التي لا وجود لها من حيث  
ان وجودها ليس من نفسها بل من الله في ليس يدها نفع ولا ضرر فهي كالامور  
التي لا وجود لها فان دفع ما يقال ان قوله كلها خيالات فيها انكار لمخائيق الاشياء  
وجعلها خيالات لا تحقق لها في الخارج وليس هذا مذهب اهل السنة  
تأمل بيان الحال اي بيان حالها قال عوض عن المضاف اليه الذي هو اوضح  
من لسان المقال اي اقوي في الدلالة من لسان المقال لانه دايما صادق بخلاف  
لسان المقال فانه قد يذهب مثلا من كان لا يدعي انه عالم ولكن لا يقرر العلوم  
على وجه تام ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سئل عن شيء توقف فيه فلسان  
الحال يدل على ان الاول عالم اكثر من لسان مقال الثاني وكذلك اذا ذهب انسان  
لاسر شهاب ربه في شخص ذي مله ولم يسأله شيئا فان لسان حاله يدل  
على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب ببيان نفسه الى شخص وطلب منه  
بيان مقال اذا لاني كمن ادعى شيئا من غير دليل وكذا اذا قال زيد انا كرم فقد دل  
على كرمه بلسان المقال واذا كان عمر لا يقول انا كرم وكان كل يوم يكرم الناس فغلب  
دليل حاله على كرمه اقوي من دلالة قول زيد من يقف بفعله تناوي اي ان هذه  
التمكينات بخلاف بلسان حالها من يقف عندها وقوله انظر الخ هذه الجملة مقول  
قول محدوف اي ويقول له انظر اي في احوالي لا وصلت الى المقصد اي لا وصلت  
الى الذي شأله ان يقصد وهو الله تعالى والمراد بالوصول اليه معرفته ومن جملة  
معرفة معرفة انه المقصود بالتأثير في الاشياء المقصد اما انك اي قد اسك  
اي لا مالت وافق عليه من الامور المعتادة ويصح ان يجعل المقصد اما انك



جملة مقول لقوله محذوف وانظر مقدمة من تأخير لى تنادي من يقف بعقلها ويقول  
 له المقصد كائنا ما كانا نظري في الحق الى فصل اليه انما نحن قسمه الى افتات  
 وامتحان اي انما نحن ذوات افتات وامتحان وانما نحن مفتنت بنا ومحقق بنا وقوله  
 فلا تكفراي باعتقاد تاثير الامور المتبادرة بذاتها لا اعتقاد ذات الاكل بقدر بطبعه  
 بوان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت عادة امتحان عباده بالامور المكننة  
 باما ليرتبها او تخفصهم فاذا اعطاك الله نعم امتحك بها هل تشكر فيقبلك او لا  
 فيطردك وخلق الله الطبع بالاكل لتتروا قائل فان اعتقدت ان الاكل غير  
 موثر في الشبع حصلت النجاة وان اعتقدت تاثيره فيه بذاته حصل الهلاك  
 وهو كذا يقال في غير الاكل من الاسباب فهذه اقسام الحجية اي هذه الخمسة  
 بالذات اقسام الحجية العقلية وانما ذكرنا اقسام الحجية مع انه قد علم ذلك  
 مما تقدم نطقية لما بعد من قوله وجعلها البيضاء الخ والمراد انه جعل هذه  
 الثلاثة اقسام الحجية من حيث المادة واما من حيث الصورة فمقدّم ان  
 اقسامها ثلاثة اخرى في الطوائع بحيث ان يكون هذا الطريق اتي به للاخر  
 فيكون للبيضاوي نفسا اخر كالذي للمجسور معاير لما ذكره في الطوائع ويحتمل ان يكون  
 هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر في غير الطوائع لان الحجية النطقية  
 الخ وهذا التقسيم لتقسيم البيضاوي الحجية باعتبار ما دلتها الى اقسام الثلاثة  
 ثم ادنى كلام شارحنا سقط من كلام الطوائع اذ نص كلامها الحجية اما ان  
 تكون عقلية او نطقية والاول اما ان تكون مقدّماتها قطعية ويسمى برهاننا  
 ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة واما من اقسامها شبيهة باحد هاتين  
 مغالطة هذا كلام الطوائع فانت ترى شارحنا قد سقط من كلامها قوله  
 او مشهورة وغير بقوله باحد هاتين الشبهة والواقع في الطوائع الغير  
 بصير الجامعة اي الشبهة بالقطعية او الظنية او المشهورة وجعلها  
 البيضاوي الضمير لاقسام الحجية لا باعتبار ما تقدم ويحتمل ان المعنى رجعا  
 اي الحجية ثلاثة اقسام اي جعلها اقسام ثلاثة وتسمى ايضا امانا في  
 لانها تكون مقدّماتها غير قطعية علامة على النتيجة قطعية اي ابتدا  
 او انتهائها قد دخلت المقدمات الضرورية ابتدا والنظرية اتي تنهي الى الضرورة  
 والمراد انها لا بد ان تكون تلك المقدمات كلها قطعية اي مقطوعا وبجروما

بها والمراد بالجمع في قوله مقدم ما فوق الواحد او من مقدمات ظنية  
 ليس المراد انه لا بد ان تكون كل مقدمة ظنية اي مقنونا بشعوب شبيهة بل المراد  
 ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض وكذا يقال في الشبهة باحد هاتين لا يمتنع  
 في المغالطة ان يكون كل المقدمات شبيهة باحد هاتين كانت احدي المقدمات  
 شبيهة باحد هاتين ذلك في شبيهتها مغالطة ويسمى الاول برهاننا هذا  
 اسم خاص به وقوله ودليلا اسم عام له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه  
 مغالطة وليخل فيه الشعر واما الحدل فهو اما داخل في البرهان ان تركب  
 من مقدمة يقينية واما داخل في الخطابة ان تركب من ظنية فان قلت ان الحدل  
 على ابحاث انه يتم فاما تركب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية فكيف  
 يكون داخل في البرهان او في الخطابة قلت المقدمات المشهورة قد تكون يقينية  
 وقد تكون ظنية فلا مفر فاه ح وبالحجة اي واقول قولا ملتصقا بالحجة اي  
 بالاجمال ينطبع النظر في كون اقسام الحجية خمسة او ثلاثة وانما اتي بهذا الحاصل  
 الاجمالي مع انه قد مر ذكره مفصلا نطقية لقوله فلهذا اقلت الخ فالمراد اي  
 نال من هذه الاقسام او الذي يعتد ويعول عليه من تلك الاقسام وقوله العقائد  
 الدينية اي المسبوبة اليه يدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة الخبيث للكل ومرت  
 تلك العقائد الذي يصدق تصحيحها على البرهان خصوص ما توقف المعجزة عليه  
 لا التي لم توقف المعجزة عليها مثل نبوت النعم والصبر والجلوم وكذلك السمعيات  
 مثل نبوت الجنة والنار والحر والسر وانما كان المراد بالعقائد ما ذكر لتعريف  
 بالبرهان الذي هو الدليل العقلي الذي مقدماته يقينية اذا العقائد التي لا ترقف  
 المعجزة عليها لا توقف تصحيحها على البرهان بل على الدليل العقلي والمراد بتصحيح  
 العقائد اثباتها على وجه الحزم بها ثم ان جعل العروة في تصحيح العقائد البرهان  
 منى على القول بان التقليد لا يكتفى وان التقليد كافر وهو قول ضعيف ووضعها  
 بالقاطعة الكشفا معناه ذلك لان القاطعة معناه المقطوع بها الي المجرم  
 بها والبرهان هو القياس الذي مقدماته مقطوع بها مصدق على القاطعة انها  
 وصفت كاشفة لان الرصف الكاشف هو المبين للحقيقة بحيث يفهم التعريف به  
 كقوان الانسان هو الجسم النامي للسان المتحرك بالارادة المتفكر بالحققة  
 والقاطعة كذلك لانها بمعنى المقطوع بها فان قلت ان الدليل هو مجموع المقدمات



والجمهور لا يتصف بالقطع بل كل مقدمة على حدتها وحيدته فتقوله القاطعة ليس  
وصفا كاشفا لمعنى البراهين لما علمت أن الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة واجب  
بأنه كاشف للمعنى الأنزائي أعني المقدمات لأن البرهان بمعناه مجموع المقدمات  
وليزنه كل مقدمة على حدة فتقول الشك في الشك مغاها أي النزائي لتدخل الخ أي الباطن  
على ذكر الأدلة التي هي عامة دخول الأدلة العقلية فيها ويرد عليه أن الأدلة العقلية  
كما تحقق بذكر العام تحقق بذكرها بعنوانها الخاص بها ما يقال والأدلة العقلية كما  
تحقق بظاهر الشارح أنه لو لم يأت بالعام ما ياتي له ذكر العقلية فتأمل فما  
يقبل أي في العقائد التي تفصل الأدلة العقلية عنها فتقوله من العقائد ما كان قوله  
يقبل صلة أو صفة جرت على غير ما هي له فكان الواجب الأوزان وذلك أي العقائد  
التي تقبل الأدلة العقلية فيها كلها لا تتوقف المجزئة أي كالحقيقة لا تتوقف المجزئة  
عليها كقبي النفايضي فيه أن من جملة النفايضي المجزئة الجمل وفي ذلك تتوقف  
المجزئة عليه لأن في الجزئ بالتعريف وفي الجمل بالعلم والمجزئة تتوقف عليها واجب  
أن المراد بالنفايضي التي يقتضيها بكون الدليل العقلي نفايضي مخصوصة وهي الصفة  
والعلم والعقلى وذلك لأن أصلها الذي هو السمع والبصر والحواس إنما أتت بالدليل  
العقلى ولو قال الشك بدله قوله كقبي النفايضي كسوت السمع والبصر والحواس كان أظهر  
وانسب بقوله به وثبوت الوحدة بنية وثبوت الوحدة بنية له على رأي أي وهو  
قوله من يقول أن الوحدة بنية تلبس بالدليل العقلى ولكن المقصد أنها إنما أتت  
بالدليل العقلى من الخ وهذا شأن بعض المكنات والملازم وتوقع الخ والما  
جواز وقوعه قد لعله العقل وكذا يقال في الشرارة إلى اشتراط القطع  
فيها في قوله أنها قولها إنما إلى دلالة الوصف المذكور على قطع بطريق الاستلزام  
لا بطريق المطابقة وذلك لأن السطوع معناه الارتفاع ويزنه الظهور والظهور  
في كل شيء بحسبه وما يباين سطر ظهور الدليل برجعه لكونه قاطعا واعلم أن اشتراط  
القطع يهمل حيث البد والمثل فلا يمتك في شيء من العقائد بخير الواحد ولا  
بالظهور وسواء تعلقت العقيدة بالذات أو بالصفات أو بغيرها كالمسئلة  
هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم وأتعلق بالذات والصفات لا يتجوز فيه  
بالإحاد وإنما السميات فيصم التمسك فيها بالاحاد والحداد فيها على كون الحديث مجمعا  
أوجبا وإن كان لاحادا أن يقال أي متعلق أن يقال من البراهين العقلية

أي يدل اللغوية المجموع إلى المجاز لكن قد يقال أن البراهين لا تكون الاعتقالية فلا  
حاجة لذكر وقوله العقلية فقد فرغ من شيء وقع في شيء آخر والقواطع السبعة  
فيه أن القاطع جمع قاطعة بمعنى مقطوع بها أو التجوز الذي فرسته في قوله البراهين  
العقلية قد وقع فيه في قوله والقواطع لأن القواطع بمعنى المقطوع بها أي  
واحد وجه الاستدلال أن ما في المتن ليس فيه تصريح بالقطع في الدليل العقلي وإنما  
فيه إشارة لذلك فعلا من قوله ما قطعوا به دلالة الأدلة على الدليل العقلي  
لست بطريق النقص وإنما هي بسبب دلالة العام على بعض أفرادها بخلاف قوله من  
البراهين العقلية والقواطع السبعة فإنه أين ووجه الأحسنة أن في عطف  
العام على الخاص شبه تكرار وما سلم من ذلك أحسن ويحتمل أن عطف أحسن من  
عطف العلة على المعلول وبين الأحسنة بما سبق من الأمور الثلاثة وهذا كله  
وجه الاستدلال والأحسنة بالنظر في الطرف الثاني وهو القاطع السبعة وأما وجهها  
بالنظر في الطرف الأول وهو البراهين العقلية فهو بالمقابلة لأن العقلية تقابل السبعة  
والحاصل أن الإيسية والأحسنة من جهة ما ذكرناه كان التمييز بكون  
البراهين فيه التجوز فينبغي لما أطلق أي بن أطلق يعترض عليه وقد يجاب  
بأن من أطلق لا يعترض عليه لأنها إذا كانت حاصلة فلا يطق تحصيلها لأن  
تحصيل الحاصل محال وطليه عند وتعلم أن الإرشاد كتاب لإمام المؤمنين  
ولا يرضى فاعله صهر بغيره على البالغ وهو عطف على قوله أن يعمل فكره  
أي يجب عليه أن يعمل فكره ويجب عليه أن لا يرضى الخ والمراد بالوجود وجوب  
الأصول لا وجوب العزيم وكذا كل ما ذكره المحقق في هذا الكتاب من الأمور الواجبة  
على المكلف والواجب الأصلي ما يرجع لأصول الدين وبالمرعى خبره وأما ما ذكره  
الرضي بالتقليد واجبا أصليا الزعم الاستفاد بالعقلية وأنه كثر ويحتمل  
أن يكون قوله ولا يرضى جملة متأنفة خبرية لفظا أنها بنية بمعنى أنه  
يقضي على ذلك لعقائده اللام بمعنى في شيء جمع صيغة بمعنى يعتقد  
بحرية التقليد الحقة هي الصفة وهي في هذا المقام مستمرة كقبي مستقيم  
يقن بقوله التقليد وجب فإضافة الحرمة لما بعده للبيان بعد ملاحظة  
الاستعانة المذكورة وإنما أطلق على التقليد خبرية لئلا يترتب صلاحه  
لأن الحق شأن الحقة عرفا قاطعا لهداية لقوله ولا يرضى الخ وقوله في



الآخر فيه اشارة الى انها مخلصه في الدنيا وهو كذلك عند كثير الخ فيه  
هذا لا يتبع المدعي الماخوذ من اسلوب الكلام الذي هو علم خلوص صاحبه من  
الخلود في النار لانه قوله عند كثير الخ يقتضي انه عند الأكثر مخلص عند الله في  
الآخرة مع ان المدعي علم الخلوص فالأولى ان يقول عند أكثر المحققين او عند  
كلهم لاجل ان يطابق اول الكلام آخره فتأمل ان الحكم الحادث الخ خرج  
بالحادث الحكم القديم وهو خطاب الله للخلق بافعال المكلفين تعلقا بغير  
مليسا بالطلب او بالاباحة او بالوضع لها فليس ناشئا عن واحد من هذه  
الغنى بل ليس ناشئا عن شئ أصلا وهذا علم ان الحكم الحادث يطلق  
على ادراك ان النسبة واقعة او ليس بواقعة ويطلق على النسبة وهي  
ربط المحمول بالوضع ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة للمعنى الاول هنا لان الادراك  
بنفس العلم والا اعتقاد لانه ناشئ عنها فتبين ان براد المعنى الثاني وهو  
النسبة وقوله منشأ عن امور الاولى يتعلق به امور لان النسبة يتعلق بها  
تلك الامور لا أنها تنشأ عنها وذلك ووجه قضية كلامه ان الشاك حاكم  
يرى ان الشاك اعتقاد ان يتقاوم سيئهما فيكون حاكما بهذا وبهذا ومن  
يرى ان الشاك حاكم يرى ان الفصل ان الشاك ليس بحاكم يرى ان الشاك الزود في  
الوقوع وان لا وقوع فله حكم عنده ومن يرى ان المتوجه حاكم يرى ان الفصل بحكم بالجميع  
فالوجه عنده منشأ الحكم الوهمي ومن يرى انه ليس بحاكم يرى انه لا يحكم بالجميع فالوجه  
عنده للاختلاف المرجح تبرنا او تينا منصوبان على التبرير اي من جهة تبرته لا  
اوتقيه اي واستغابه عنه اما ان يجلي في نفسه الجرم بذلك الحكم اي الذي هو نسبة  
المحكم به المحكوم عليه اي اما ان يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه ادراكا غير  
جازم وقوله الاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم وقوله اما ان يكون اي الجرم لمسبب  
واعني به ضرورة وذلك كافي فذلك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء  
فان الحكم بثبوت النصيبه وبالاختصاص بتلك النسبة بسبب الضرورة  
اي العداهم او ربها باي كافي بالاختصاص ذلك الحادث له صانع شيخ العالم  
له صانع والحكم بثبوت صانع للعالم جازم بتلك النسبة لسبب وهو البرهان المذكور  
واعني به ضرورة او ربها باي ولاشك به ما يشمل المشبهة وقوله اول اي  
اولا يكون جرمه لسبب بد لا يتبين اصلا وتبينة وليسى الاول اي وهو

الجرم

الجرم بالحكم اي ادراك ادراكا جازما لضرورة او برهان علم ومعرفة وبينا  
اي فالعلم والمعرفة واليقين الفاظ مترادفة معناه الوجود في شدة مفهومها  
وما صدقا كما هو شأن المترادفين والثاني اي وهو الجرم اي الادراك الجازم  
الذي ليس الجرم به ضرورة ولا برهان بل ناشئ عن شبهة او لا يتبين اصلا  
وغيره الحكم اي وغير الجرم بالحكم اي والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله  
اما ان يكون واجبا اي اما ان يكون الحكم واجبا وليسى الاول من اقسام غير  
الجرم اي وهو ادراك الحكم الرابع على مقابلة خلقا وقوله والثاني اي وهو  
ادراك الحكم المرجوح على مقابله وهما وقوله وليسى الثالث اي وهو ادراك  
الحكم المساوي لمقابله كما وتضمنته ان الشاك ادراك بسيط وقد علمت  
انه اما ادراك للمجموع شبيه او انه التردد في الوقوع او اللاتوقف فتأمل فالإيمان  
ان حصل الخ اي ان يتعلق به شئ من اقسام غير الجرم وفيه شئ وذلك لان  
الإيمان عند المصنف هو الايمان المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد الجازم المطابق  
للتأني عن دليله حيث لا يتأني ان يتعلق به شك ولا ظن ولا وهم  
واجب بان المراد بالإيمان الايمان الضروري بحسب الظاهر وهو اعتقاد  
ثبوت القدرة لله والارادة والعلو الى غير ذلك من العقائد فالإيمان  
على بطلانه اي على علم الاعتقادية من خلوص صاحبه من الخلود في النار  
وان حصل عن القسم الاول اي وان تعلق به القسم الاول فالإجماع على صحة  
هذا يقتضي كفاية الجرم بالعقائد الثانية عن دليل مع انه لا بد مع ذلك  
من الادتهان وهو قول النفس قلت ذلك واجب بان الشاك ترك التيقن  
بالادتهان نظرا الى ان الشاك ان من علم شيئا عن به ولما الثاني  
اي واما ان تعلق به القسم الثاني وقوله وهو الاعتقاد اي الجرم لغير  
ضرورة او برهان وقوله فيقسم فهين اي فمينة تفصيل لان ذلك الاعتقاد  
ينقسم فهين فهو على الجواب اما المحدثون مطابق لما في نفس الامر المراد  
بنفس الامر علم الله والروح المحفوظ والمراد بمطابقة الاعتقاد لما في نفس  
الامر مطابقة لتعلقه بالنسبة التي يعاينها الله وليسى الاعتقاد  
الصحيح اي الموافق لما في نفس الامر وهو النسبة الخارجيه اي الخارجيه المطلقة  
لما في نفس الامر وان كان صاحبه كافر لا يجري عليه الشئ فيما ياتي فيكون



صاحب هذا الاعتقاد مومنا انما هو بحسب الظاهر فقط وقوله علمه الوثيق  
جعلته العامة مومنين بالنظر للظاهر والافهم كذا عندنا وغير مطابق  
اي وغير مطابق متعلقته لما في نفس الامر والجهل المركب ابي وسمي ايضا  
بالجهل المركب فله ايمان كاعتقاد الكافرين اي المرجح للكفر وليس كل  
ما يعتقد الكافرون غير مطابق للواقع الا ترى ان اعتقادهم ان الولد نصف  
الانثى مطابق فالفاسد اي فالفاسد الفاسد وقوله اجمعوا على كونه  
فيه نظر اذ هو يفتي ان كل اعتقادهم فاسد اجمعوا على كفر صاحبه وليس  
لك ذلك بل منه ما اجمع على كفر صاحبه كاعتقاد الصابري ان الله ثالث ثلاثة  
ومنه ما لم يجمع على كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة ان العباد يخلق افعال نفسه  
فاطلاق الشريعة نظر والله اثم هذا لا يخفى لما قبله صرح به لاجل قوله لجهل  
وقوله والى ذلك التعميم ردا على من قال وهو القبري والحكمة تعالى تحته  
النظام وهم من المعتزلة ان الكافرا اجتهد واداه اجتهدا في الكفر كانت  
معنورا ولا اثم عليه ولا يعتد بخلاف من خالف الخ اي كالقابل ان اجتهاد  
الكافر ينفعه الذي حصل الخ ووصف كاشف وقوله يحضرن التقليد اي  
بالتقليد المحض والتقليد هو لاخذ بقول الغير اي الاعتقاد تبعاً للغير فان  
قلت ان التقليد هو الاعتقاد تبعاً للغير يصير في كلام الشارح دلالة  
المعنى حنيفة واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد تبعاً  
لاعتقاد الغير ولا معنى له واجيب باننا نريد بالتقليد موافقة الغير ولا نقصد  
بالاعتقاد تبعاً للغير فتأمل من اهل السنة متعلق بكن من الجمهور  
والمحققين وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على العام واهل  
السنة اذا اطلق في علم الكلام فالمراد به اهل علم الكلام لا ما هو اعم  
حتى يشمل الفقهاء والمحدثين فلا يقتض على ما قبله الشارح بان مذهب  
جمهور الفقهاء والمحدثين ان المقلد مومن والله من اهل السنة النجاة كما قال  
المعتزلي وح دعاهم سقوط اعتراض بن زكري عاصري المص وبلديه نسبة  
ذلك القول الجمهور والفاصل اي ابي بكر الباقلاني والمراد بالاستناد  
الى اسحاق الاسفري والمراد امام الحرمين عبد الملك بن محمود الحنفي واعلم  
ان الشيخ الاسفري امام اهل الفتن والمذاهب بعدو محققون نظريته

في هذا الفن فهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفي في العقائد الايمان وان  
ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاسفري انه رجع هذا القول وكذا للمص  
ويقال ان كبراه هذه هي اول ما ألف في العقائد وقد رجع في الصغرى والمبهمات  
عن هذا القول الى القول بايمانه لا يصح الاكتفاء به اي لا يتحقق معه النجاة من  
الخلود في النار وهو الحق الخ هذه امن عند المص الى به فوسيحاً وقبولة لما  
قبله وكان الخ هذا عن اعتراض واراد على من حكي الاجماع وحاصله كيف يحكي  
ذلك البعض الاجماع من شهرة الخلاق فيما ذكره فظهر ان كونه حكي الاجماع وقوله  
لم يعتد بخلاف الحسوبة اي القائلين بكفاية التقليد في العقائد والحسوبة  
فرقة ليتوايد لك لقول الحسن البصري وكانوا يحسبون في خلفته بين يديه  
فكلموا بكلام سابقا ردوا هوله الى حسو الخلقه اي الى خلفها اميا  
لظهور فساد اي فيما التمس لا يطل الاجماع وعدم متانة اي عدم قوة  
علم صاحبه اي وعدم قوة علمه فوجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف على  
على ما قبله وهذا الجواب اعني قوله اما لظهور الخ بناء على ان المخالف للاجماع معاصر  
للجمهور واما قوله اولاً لاعتقاد الخ جواب ثان بناء على ان الاجماع معتد قبل ظهور  
المخالفين فتأمل اولاً لاعتقاد اجماع السلف قبل اي قبل ظهور خلاف الحسوبة  
فلا فاتهم خالف للاجماع فلا يعتد به وحصل ابن عرفة الخ اي جمع وما نقله عن  
ابن عرفة بعكر على ما نقله عن الجمهور والمحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع  
على كونه لان عادة الشيخ ابن عرفة يوحى القول الضعيف وقد اخرج القول بكفره فيدل  
ذلك على تضعيف القول بكفره فقل كلام ابن عرفة لا يناسب الكلام السابق الاول  
انه مومن غير عاص اي سواء قدر على النظر وتركه ام لا وهذا بناء على ان النظر مستحب  
لا واجب وجوب الاصول ولا وجوب الفروع لا يلو كان واجبا وجوب الاصول  
كان موسلا لان الواجب الاصولي ما يلزم على تركه الكفر ولو كان واجبا وجوب الفروع  
لكان عاصيا الثاني انه مومن عاص اي وهذا هو المعنى خلافا للشريعة وهذا  
القول مبني على ان النظر واجب وجوب الفروع بدليل عصبانه وليس واجب  
وجوب الاصول بدليل الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا  
الفتدليس واقعا في كلام ابن عرفة على ما سياتي وانما الى به الش من عنده نظر  
الى ان الاطلاق يلزم عليه التكليف بما يطاق وهو غير واقع فالى الش به نظر



القاعدة الشرع الموافقة ولعل بن عرفة ترك التقييد بقوله مع القدرة نظراً إلى  
أن كل بالغ عاقل له قدرة على النظر والنظر إلى القاعدة الشرعية وهي أن الشخص لا يجانب  
الأيما هو قادر عليه وجنبه فلا اعتراض عليه الثالث أنه كافر هذا مبني  
على القول بأن النظر واجب وجوب الأصول كالإيمان حاذي به طواع البضاوي  
أي سلك فيه مسلك الطوائف في التراجيح والابواب والمسائل اعتقاد جازم  
فيه أن الاعتقاد لا يكون إلا جازماً كما سبق من أن الاعتقاد حكم الذهن الجازم فلا  
حاجة لقوله جازم واجب بأنه ماض على طريقة أخرى غير ماض وهي طريقة القويين  
وحاصلها أن الاعتقاد هو حكم الذهن مطلقاً غير دليل سواء كان جازماً أو لا مطابقاً  
للواقع أم لا فذا أخرج الغير الجازم بقوله الجازم ولا ينبغي أن قوله الجازم فيه يجوز أي  
يجوز بمقتضاه أن استناد الخبر للاعتقاد بحجازه عقلي إذا الجازم إنما هو للعتقاد  
فالكلام فيه أما يجوز في المفرد وفي الاستناد ولعل بن عرفة أخذ المجانب في التعريف  
لكونه شاع حتى صار كأن الخبر حقيقة عرفية في المحذور به أي بمنعقة فاصل  
لقوله معمول للاعتقاد واللام فيه لتقوية ذلك العامل فإن قلت إن المصدر  
لا يعمل موصوفاً قلت محل ذلك إذا كان المفعول غير ظرف أو جار أو مجرور ولا فلا منع  
كما هنا وهذا الجواب مسلم أن أراد بالخارج ما يشتمل الزائد للتقوية لأخصوص الأصل  
فتأمل وقوله اعتقاد جازم بقول الفراء من غير أن يكون هناك اطلاع على دليله  
والألم يكن الحاصل اعتقاداً بغير معرفة كذا قيل وقيل لو اطلاع على دليله أو ليس على  
ما قارنه الدليل يكون دليلاً لا سيما في الفروعيات وقوله لقول الغير مثل القول  
الفعل والتعريف فكان عطف عرفة ابن يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر  
عن المدعى فليشمل ما ذكرنا من فخرج إلح هذا من كلام بن عرفة أي به تعريفاً  
علماً بتعريف الذي ذكره وقوله يخرج اعتقاد قول الرسول أي يخرج بقوله اعتقاد  
قوله غير معصوم فلهذا لا يقال فيه تقليد بل يقال فيه علم والحراد يقول الرسول  
الذي حكم على اعتقاده بالخروج من التعريف قوله من حيث أنه رسول الله  
قوله المطلق بما لا يتوقف المعرفة عليه كالسمع والبصر والكلام وما  
قوله المطلق بما يتوقف المعرفة عليه كالقدرة والإرادة واعتقاده تقليد وذلك  
لأنه لا يثبت هذه النقص رسالة إلا إذا ثبت عنده القدرة والإرادة ونحوهما  
والحاصل أنك إذا سمعت من الرسول الله سبحانه وتعالى نصيحتكم واعتقدت ذلك

فلا يقال له تقليد لأنه يكفي في هذه العقائد السمع ويحصل به العلم وإذا سمعت  
منه الله حي قادر مريد عالم واعتقدت ذلك من غير نظر في الدليل العقلي  
كان هذا الاعتقاد تقليداً لا علماً لأنه لم يثبت رسالته إلا بالمعجزة  
والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وجنبه فلا يحصل العلم بهذه العقائد  
من قوله والاجماع أي وخرج اعتقاد قول الاجماع أي قول أهل الإجماع  
لأنهم معصومين فيما أجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا يجمع لمن على ضلالة  
ومعرفة حد قول الخ أي وخرج عن التعريف معرفة حد قول الخ أي خرج  
عن قوله اعتقاد الخ لأن المعرفة غير الاعتقاد لأنها حكم الذهن المطابق  
عن دليل والاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول الشهادتين اعتراض بأنه  
إن أريد المدلول الضمني وهو نبوت الوحداية لله والرسالة لسدنا محمد  
فمفاده أن المعرفة العقائد المخايرة لهذه العقيدة بالدليل لا يكون خارجاً  
وإن أريد المدلول ولو التزاماً فالمفاد والفتنة وأخلان فيه لأن من أقر بأنه  
رسول الله وأقر بذلك فقد صدق في كل ما جاءه ومن جملته ما جاءه  
الفساد والفتنة وجنبه فلا يحتاج لذكرهما بعد وقد يجاب باختصار  
النق الثاني ولكنه الخيما اهتماماً بأحوال الأخرى والمعاد أي  
ويخرج معرفة المعاد أي أحوال القيامة من الحشر والنشر والصرط وقوله  
والفتنة أي ويخرج معرفة الفتنة أي سؤال المالكين ثم أن العقائد فسمات  
عقلية وسمعية فأشار للعقلية بقوله وخرج معرفة المعاد الخ وقد يقال  
أن الفتنة والمعاد إنما يعلمان من قول الرسول فيدخلان فيه ويراد بقول  
الرسول ما جري على لسانه سواء كان قرأنا أو سببه وجنبه فالأولي  
حذف المعاد والفتنة لخروجهما بقوله لقوله غير معصوم فتأمل  
أما دليل راجع لقوله معرفة بدليل إجابي أي كما لو قيل ما الدليل  
على وجود الله فبطل العالم ولكن لا يعرف ذلك القائل دلالة العالم على  
وجود الله هل من جهة إمكانه أو من جهة الحدوث لا يعرف برب الدليل من  
أنها من جهة المكان أو من جهة الحدوث لا يعرف برب الدليل من  
مقدارين صفري وكبري ولا يقدر على حل أي وقع البطلان الواردة على  
هذا الدليل فعلى فرض وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين وورث



شبهة على احدي المتقدمين لا يتقدم على دفعها كما لو قال العالم حادث وكل حادث  
لا بد له من محدث فورد عليه انا لانسان الصغرى وما المانع من ان يكون  
قديما لانه مستند الى القديم لتاثيره فيه بطريق التقليل وكل ما كان مستندا  
للقديم فهو قديم فنقول ان المجهول عن تقريره اى عن تركيبه من صغرى  
وكبرى وقوله وحل اى دفع شبهة الواردة على الدليل وقوله وحل الزوال  
المعجز عن احدهما قالوا بمعين او انى يمنع الخلق فادفع ما يقال ظاهر كلام  
ابن عرفة انه اذا معجز عن احد الامرين فيه لا يقال له دليل اجمالى لانه المعجوز  
فيه عن الامرين ولا تفصيلي لعدم القدرة على الامرين مع انه اجمالى قطعا  
وقوله معجوز الخ بيان للاجمالى كما ان قوله مقدورا الخ بيان للتفصيلي ففي  
ايمان ذي التقليد الخ هذا شروع في الكلام على حكم صاحب التقليد اى على  
حكم المصنف به بعد ان تكلم على حقيقة التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم  
والمبتدأ محذوف وفي الكلام حذف الواو مع ما عطف وفيه ايضا حذف مضاف  
والاصل في صحة ايمان ذي التقليد وعدم صحته اقوال ثم ان المحذوف  
مع الواو وهو نفس القول الثالث ولما يصرح به ولا يصرح به بعد ذلك  
بقوله تاليفها وقوله فيهما متعلق بالتقليد اى في العقائد الغفيلة والفقهاء  
السمعة المشار لها فيما مر بقوله مدلوله الشهادتين والمعاد الخ كامل  
ان قد راى اولي ولو قدر اى هذا اذا كان غير قادر بل ولو كان قادرا او معه  
اى او يكون مؤمنا مع انصبا ان اى ان قدر على النظر وتفسير الايمان  
بانه حديث النفس القابع للمعرفة تصير للايمان الكامل على هذا القول  
والذي قبله تاليفها هو كاف هذا اضعف الاقوال لما جرت به عادة ابن  
عرفة من تأخير اضعف الاقوال لنقل المخرج بنفع الراوية شروع  
في عزو تلك الاقوال التي تعلما في حكم المقلد على سبيل الكف والنشر المرتب  
بقوله لنقل الخ هذا سند للقول الاول <sup>مختصين حال من غير الدين</sup>  
والامدي لا يها الذوات تصديا للاحتجاج واما المخرج فهو نافي فقط ولم  
يقتضه للاحتجاج له ذلك القول وما يدل على ان قوله متعين مثني وليس جمعا  
تفصيلي التعبير حيث عبر مع في قوله عز الدين ولم يعز بالواو تامل لم يكونوا  
عارفين بالمسائل الاصولية اى بل متعينين فيها لغير النبي او مقلدين للنبي

في العقائد التي ادلتها العقل وتقليد المعصوم في العقائد المذكورة ليس بمعرفة  
والمواد بالمسائل الاصولية العقائد كنبوت القدرة الخ وحكم صلى الله  
عليه وسلم باسلامهم اى تحكيمه باسلامهم دليل على ان المقلد مؤمن وليس  
عاصيا وقد يقال ان حكمه عليه السلام باسلامهم منظور فيه للظاهر مقطوع  
النظر فيه عن الباطل لانه الشريعة يحكم على كل من كان في الظاهر عارفا لاحكام  
الشريعة وممتثلها بالاسلام ولو كان الباطن خرايا لم يصل ما فيه لترتبة  
التقليد وجبته فلا يصح الاحتجاج بهذه على الدعوى وهي ان المقلد مؤمن  
وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا الا لو كان النبي عليه الصلاة والسلام  
حكم بامانهم والمأصل ان المدي كونه النظر غير واجب وان المقلد مؤمن غير  
عاص والدليل ليس جاريا على ذلك بل هو جار على الحكم باسلامهم وهو موضوع  
اخر غير المدي فلا يدل هذا الدليل حيثند على ان التقليد صحيح عنده  
لعدم جريانه على ذلك فتأمل ونقل الامدي هذا سند للقول الثاني  
وهو عطف على قوله لنقل المخرج اى ان الامدي نقل عن بعض المتكلمين ان المقلد  
مؤمن عاص ترك النظر فنقل الامدي عنهم ذلك يدل على وجود ذلك  
القول وانه ليس من عند يان بن عرفة واني هاشم عطف على نقل الامدي  
على حذف مضاف اى ولعله اى هاشم وفي الكلام حذف القول ايضا اى ونقل  
ابي هاشم ان المقلد كافر مع مقتضى قول القهري الخ وهذا سند للقول الثالث  
سند قول ابي هاشم الجبلي من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضى قول  
القهري والمراد بالقهري شرف الدين بن التماسي كان مصري الدار شافعي  
المذهب من تلامذة المخرج وقوله كفاية الخ هذا مقول القهري  
لا فيما يجي من القلود في النار اى واما المجي من القلود ولا يدفيه من المعرفة  
فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذي لا معرفة عند كافر للود في النار  
ولا يجني ما في هذا من الاشارة الى الاعتراض على ما اجم به لنقل الاول  
وقول التامل عطف على مقتضى قول القهري اى مع مقتضى قول  
القهري ومع قول التامل والتامل كتاب لاسام الحرمين وان ما ت  
الخ جواب ان الحق الاسمية اعني قوله قولا القاضي الخ وقوله قولا القاضي  
مبتدأ حذف خبره اى وان ما ت الخ ففي ذلك قول القاضي الخ ولله

قوله



بالقاضي ابوابك الساقط في لانه المراد عند الإطلاق في هذا الفن الاصح اي  
 لا يظهر كثره وهذا بقول القاضي وقوله بعد قوله الخ قد يقال ان هذا مجموع  
 منه عن القول الاول وحسبك فليس له الاقوال واحد فليفتتسبب  
 معرفة له قولان تامل وفي وجوب المعرفة الخ لما اخي ابن عرفة الكلام  
 على عز والا قول المتقدم لا ريبها اتبع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة  
 وما للائمة في ذلك من الاقوال المناسبة بقوله وفي وجوب الخ من كلام  
 ابن عرفة وهذا الظرف متعلق بمخدة وفي خبر مقدم وقوله بعد نقل المبتد  
 موخر وحاصل ما قاله ان المعرفة التي هي الاعتقاد المجازم المطابق للواقع  
 عن دليل واجبه وجوب الفروع بمعنى انها ليست شرطاً في الايمان وليست  
 جزءاً منه ثم اختلف فيها فقيل انها واجبة على الاعيان اي على كل واحد  
 بعينه بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي على كل واحد بل هو  
 واجب كفاي يجب على اهل كل قطر ان يكون بينهم من يعرف الدليل التفصيلي  
 وهذا القول نقله الامدي عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب  
 الفروع على كل واحد بالدليل التفصيلي ولا يلحق الدليل الاجمالي وهذه القول  
 نقله الامدي عن غير الامام القول الثالث ان المعرفة واجبة وجوب  
 الفروع وجوباً عينياً بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي لا عينياً  
 ولا كفاي بل هو مندوب فقول الثاني وجوب المعرفة المراد بالوجوب  
 وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق بينهما ان الواجب وجوب الاصول  
 يكفر تاركه كالامان بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن الامام راجع للقول  
 الاول وقوله وغيره راجع للقول الثاني وجوب المعرفة على الاعيان  
 بالدليل الاجمالي اي ان ادنى المراتب ذلك فلو اني بالدليل التفصيلي كان كافياً  
 كان كافياً من باب اولي قابلاً حال من الغيبي حالة كون ذلك الغيبي لا  
 الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اي تفصيلي ودون شبهة فهو مؤمن  
 عاص فهي فقد الدليل التفصيلي والمثله كما نعرض عاصياً هكذا اقررت  
 عبارة الشافعي واعتراض بان قوله فهو مؤمن عاص بترك النظر فيفيد ان الدليل المنفي  
 مطلق للدليل لا خصوص التفصيلي وحينئذ فغير الامام موافق للامام في  
 ان الواجب عينياً المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر هذه القول الثاني وسنبه

في كتاب  
 في كتاب  
 في كتاب

للغدير والحاصل ان مضمون هذه الحال لا يدل على ان الغدير يقول بوجوب المعرفة  
 على كل احد بالدليل التفصيلي لان حكمه على ذلك المعتقد من غير دليل  
 بالعصيان يقتضي ان الواجب عيناً مطلق دليل اللهم الا ان يقال المراد بالنظر  
 في قوله بترك النظر النظر الكامل وهو التفصيلي فتأمل دون دليل ولا  
 شبهة اي واما لو كان الاعتقاد بالدليل او شبهة لان مؤمن عاص واعتراض  
 بان السببه بترك النظر المركب وحينئذ فلا يكون من اعتقاده اعتقاداً جازماً  
 لشبهة مؤمن واجبه بان المراد بالدليل ما كانت مقدّماته يقينية والمراد  
 بالسببه ما كانت مقدّماته مشهورة مشهورة مشهورة **صحيحة** الفهرري  
 اي قال الفهرري لانزع الخ اي لا خلا في بين المشككين في عدم وجوب التفصيلي  
 عيناً بل هو واجب كفاية وهذا من كلام ابن عرفة وانت خير بان كلام الفهرري  
 المذكور يافض القول الثاني الذي نقله الامدي من وجوب بالدليل المعرفة  
 التفصيلي فنقول ابن عرفة نقل كلام الفهرري معارضه القول الثاني بكلام الفهرري  
 واما قول الكاظمي ان المراد الامدي الوجوب الفرعي كما مر وتقول الفهرري في عدم  
 وجوب المعرفة الخ مراده الجواب الاصيل فلا تقارض فهو بعيد لان الوجوب  
 الكفاي انما يقابل العيني في الفروع اذا الاصل لا يكون كفايياً وظاهر قول  
 ابن رشد هذا راجع للقول الثالث في وجوب المعرفة كاعتقاده وقوله انما هي خبر  
 قوله ظاهر وهي واقعة على المعرفة اي ظاهر كلامه ان المعرفة التي بالدليل  
 التفصيلي اي على كل احد او على اهل كل قطر مندوب لا فرض كفاية وفي بعض النسخ  
 انما هو وحده فالضهير للعلم المعلوم من المقام اي ان كون العلم بالدليل التفصيلي  
 مندوب انتهى في كلام الامام محمد بن عرفة في شامله قلت وبالجملة  
 الخ الجار والمجرور متعلق بـ وفي اي قلت واقول قولاً ملتبساً بالجملة اي بالاجمال  
 اي بقطع النظر عن كلام ابن عرفة وعن كلام غيره وقوله بالجملة الخ هذا راجع  
 ومرتبطة بكلام الذي ذكره قبل كلام ابن عرفة عن جمهور اهل السنة  
 ومحتقونهم في هذا دليل على ان المراد بالجمهور فيما تقدم جمهور المشايخ وهذا  
 الكلام اعني كون الجمهور قالوا ان التقليد لا يكفي في العقاب وان كان قد مر الا  
 انه اعادة نوطاة وتهدية لقوله ولهذا قال ابن الحاجب الخ تامل  
 لا يكفي في العقاب اي وحينئذ فالمقلد كافر وجعل هذا قولاً لجمهور اهل السنة



مناقبه ما عرفت من عرفة من حكاية الخلاف وجعل هذا القول اضعفها ولهذا  
 قال الخ هذا هو المقصود والمشهد له وابن الحاجب اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب  
 لان والده كان حاجبا اي بوابا لا يعرف من يلد من بلاد الصعيد ووالده كردية  
 وولد هو في قوص ودفن بالاسكندرية المنسوبة له انما قال ذلك لعدم الجزم  
 بنسبته له لانه قد قيل انها لغيرة وهو حديث النفس اي الكلام المتفاني التابع  
 للمعرفة اي التابع للاعتقاد الجزم المطابق للواقع عن دليل والحاصل ان التصديق  
 هو قول النفس انت وصدقت التابع ذلك للاعتقاد الجزم عن دليل بحيث سقى  
 انتفى ذلك الاعتقاد الجزم انتفى تابعه الذي هو حديث النفس لا العرفة اي  
 لان للتصديق هو المعرفة فقط الذي هي لازم لحديث النفس ولا انها اي حديث  
 النفس لتابع للاعتقاد والحاصل ان الايمان انتفى اعل انه التصديق الشرعي ثم انضم  
 اختلصوا من مدلول التصديق الشرعي ما هو فصيل انه حديث النفس التابع للمعرفة  
 والمراد بحديث النفس كلام نفساني يرجع لقولها انت وصدقت فعلم هذا المعرفة  
 غير الايمان بل لازم له يترجم من عدمه عدم الايمان لان انتفاها لازم بل على انتفا  
 المزوم وقال بعضهم ان التصديق الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة اعني  
 الاعتقاد الجزم المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان التصديق الذي هو  
 الايمان المركب من المعرفة ومن حديث النفس فهو مركب على هذا بخلافه على ما قبله  
 فانه بسيط وقال بعضهم ان التصديق الشرعي حديث النفس التابع للاعتقاد قال  
 الخ والاصح الاول واعتراض بان تفسيره بالاصح يقتضي ان القول المقابل اعني القول  
 بانه المعرفة صحيح مع ان المعرفة موجودة في الكفار فيكون القول بانه المعرفة خطأ  
 واجيب بان المقابل بانه المعرفة يقول لابد من حديث النفس كما ان من يقول انه  
 حديث النفس يقول لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب القولين على انه  
 لابد من اعتبار الآخرين معا والخلاف انما هو في مدلول التصديق هل هو نفس حديث  
 النفس ونسبة المعرفة شرط او المعرفة وما حديث النفس فهو شرط خارج فان قلت  
 حيث اتفق اصحاب القولين على انه لابد من وجود الآخرين فوجه كون القول بان مدلول  
 التصديق حديث النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق في اللغة نسبة الصديق  
 للخبر او خبره والنسبة المذكورة تكون بقولك هذا الخبر صادق وانت صادق في كذا فلما  
 كان التصديق هو نسبة الصديق للخبر فعمل شرعا للخبر الذي هو حديث النفس لتعلقه به

بخلاف المعرفة فانها لا تعلق بها نسبة الصديق حتى ينقل اليها تامل فان قلت تصديق  
 الصديق الذي هو الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة وجعل هذا القول هو  
 الصحيح يقتضي ان التصديق ليس بؤمن لانه وان كان عند حديث النفس الا انه  
 ليس تابع للمعرفة اذ المعرفة عند مع الخلق ان الغالب مؤمن الا انه عاص واجيب  
 من طرف من يقول ان التصديق مؤمن بان هذا تفسير للايمان الكامل واصل الايمان هو  
 حديث النفس التابع للاعتقاد للمعرفة وبهذا تعلم ان قول من يقول الايمان هو  
 حديث النفس التابع للمعرفة وقول من قال الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد  
 احدهما لا يقابل الاخر لان الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير لاصل الايمان  
 قال ولا ينبغي الخ هنا هو المقصود للمسا بالذات من نقل عبارة ابن الحاجب واعاد  
 الفعل لوقوع الفصل في كلامه بين هذا الكلام وبين القول بما رووه من ان المناسب في كلام  
 ابن الحاجب ان يقول فلا ينبغي في التفرع ليتفرع هذا الكلام على ما قبله الا ان يقال  
 لاحظ ان تكون انفسه حتى في حديثها دون الالتفات لما قبلت من قلت  
 ويدل على كلام الجمهور الخ هذا شروع في الاستدلال على صحة مذهب الجمهور من  
 ان الغالب كفر وجري في ذلك الاستدلال على ما هو مناسب من تقديم الكتاب على السنة  
 وهي على الاجماع واعلم ان الاستدلال بالآيات يرجع لنبأ من الشكك الثالث  
 وحاصله ان يقول العلم هو الحكم الجزم المطابق لموجب من ضرورة او برهان والعلم  
 واجب ينتج الاعتقاد الجزم لموجب واجب دليل الصغرى ما من تعريف العلم  
 ودليل الكبرى الآيات القرآنية المذكورة فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا بيان  
 لوجه الاستدلال بالآية وقد يقال ان الآية انما تدل على ان العلم واجب ولا تدل على  
 انه واجب وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا فالاستدلال  
 بالآية لم يتم فاعلم انه لا اله الا الله قد يقال ان الامر في الآية للرسل لا للملأمة  
 وحق فلا تدل الا انه على وجوب العلم على الملأمة واجيب بان الله امر عباده المؤمنين  
 بما امر به عباده المرسلين فخطاب الرسول خطاب للرسل اليهم وبعد هذا يقال الآية  
 انما تدل على وجوب العلم واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل  
 منه علم يكون كافرا فلا دلالة للآية عليه وقد علمت الفرق بينهما اي بين العلم  
 والمعرفة فمن ان الاول الجزم المطابق لدليل والثاني الجزم غير دليل ليستبين  
 اي ليستبين قل هذه سبيل ادعوا اليه الخ اعلم ان كلام الله مبني على



ان الوقت في الامة على قوله ادعوا الى الله كما قاله بعض الفسري والمعنى قل هذا  
اي الدعوة الى سبيل دين الله وقوله على بصيرة خير مقدم وقوله اما مبتدأ موخير  
ومن اتبعني مبتدأ وخبره محذوف اي على بصيرة وهذه الجملة عطفا على الجملة  
فليها فاللام في قوة قضيتين الاولى قابلية انا على بصيرة الثانية من اتبعني على بصيرة  
اي علم ومن المعلوم ان من من الفاظ العلم وحيد فتقوله من اتبعني على بصيرة في  
تقدير كل متبع لي على بصيرة فاذا جرينا على عكس النقيض الموافق الذي هو تعديل كل  
واحد من طرفي القضية بنقيض الآخر مع بقا الصدق واكثف فتقول ان عكسها  
كل من ليس على بصيرة ليس متبعي فتضم هذا العكس كبري الى مقدمه صفري  
مسجلة قابلية المقلد ليس على بصيرة وكل من ليس على بصيرة ليس يتبع لي ينتج من  
الشكل الاول المقلد ليس يتبع لي واذا انتفى المقلد الانتفاع للمتنى كان غير موافق واذا  
كان غير موافق كان كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر فالاية تدل على المدعى بواسطة  
القياس المنتج لما يتوهم المدعى وقال بعضهم ما قاله المصنف من ان المقلد ليس بؤمن  
لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس آخر بان تجعل هذه النتيجة صفري فتقول  
المقلد ليس متبعي للمتنى وكل من ليس متبعي للمتنى فهو ليس بؤمن ينتج المقلد ليس بؤمن  
فلزم ان يكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر ولوجرينا على عكس النقيض  
المخالف الذي هو تعديل الطرف الاول بنقيض الثاني والثاني بعين الاول مع بقا  
الصدق دون اكثف قلنا في عكس القضية المذكورة لاشي من ليس على بصيرة ينتج  
فتضم كبري للصفري السابقة فكذلك المقلد ليس على بصيرة ولاشي من ليس على بصيرة  
ينتج لي ينتج من الشكل الاول لاشي من المقلد ينتج لي فباتي ايضا ما قاله المصنف وهو ان  
المقلد ليس بؤمن اما بتركيب القياس الاخر وبواسطة لمن تنفي لا يتبع من المقلد ينتج  
عدم الايمانه فيكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمه الصفري في هذا  
القياس تجعل معدولة المحمول ليصبح جعلها صفري في الشكل الاول لاسالفة لعدم  
صدق جعلها صفري في الشكل الاول فقد ظهر لك اذ الاية تدل على المدعى بواسطة  
القياس عملا بنقيض عكس النقيض الموافق او المخالف وذلك كواكثف عكس  
النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون الموافق المختلف فيه  
هذا وما ذكره من الاستدلال بالقياس المذكور لا يتم لان قوله في الكبري اعني عكس  
النقيض من لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعي يقال عليه المراد لم يكن متبعي

عن صح

اشباع الاملا

اشباعا كاملا وحسينا فلا ينتج الكفر بل عدم الايمان الكامل تاملا فلا يكون  
مؤمننا الى بل هو كافي لانه لا واسطة بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة لا نفسها  
فليس مفرعا على قوله في لم يكن الحق الذي هو عكس النقيض الموافق بل هذا مفرع على  
نتيجة القياس المطوي والبصيرة معروفة الحق بدليله اي والبصيرة هي  
معرفة الحق الحق والمراد معرفة الحق ادراك ادراكه المطابقة حارما ادراكا  
بالدليل وقد تطلق على غير قايمة بالقلب كالعين القايمة بالراس ومعلوم ان  
التقليد لا يصح في حق المرسلين اي قلنا في حق المؤمنين هذا الوجه للاستدلال  
بالحديث ولا يقال ان ساق الحديث في الحلال والحرام والاعمال الصالحة ونحوه  
كما في مسلم ان الله طيب ولا يتقبل الا طيبا وان الله تعالى امر عباده المؤمنين  
بما امر به عليا ربه المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا لانا  
نقول قد تقرر في الاصول انه اذا ورد الحق على سبب خاص فلا يقصر على محله  
ذلك السبب بل يجري فيه وفي غيره بطريق القياس وهو هنا اولي نعمه وان  
يقال ان المعرفة واجبة وجوب الغرور والمرسلين نعمتهم لم يتم بحكم الا يعلم  
فلا يصح التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا بمعصومين فيجوز ان يقوم لهم غير  
العلم قال الحديث حسنة لا يدل على ان التقليد لا يكفي تامل وقوله ان الله امر  
عباده المؤمنين اي المؤمنين بحسب المال او المراد المؤمنين بحسب الظاهر او يقال  
ان المراد بالمؤمنين الذوات بقطع النظر عن الوصف بالايمان ولا يقال ان الذوات  
تصدق في بذوات المرسلين فلما حجة لذكر المرسلين بعد ذلك لانا نقول المراد ذوات  
خاصة اي المخيرة لذوات المرسلين وانما احتجت للتاويل في المؤمنين لاذكر  
لا نعمه عند امرهم بالايمان لم يكونوا مؤمنين والا لزم تحصيل الحاصل تاملا  
دخل الجنة اي ومن مات ولم يعلم بذلك لم يدخلها ولو كان معتقدا ذلك فتكون  
كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اي مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا  
مات ولم يعلم ذلك بل اعتقده فقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل على كونه  
دليل على ذلك اي على مذهب الجمهور من عدم تنافية التقليد في العقائد  
وكفر المقلد وفيه ان الدم لا يكون على ترك الواجب الاصيل يكون على ترك الواجب  
الفرعي وحسب هذا لايات الله على الدم لا تدل على كفر المقلد قل انظروا  
الحج اي فلهذا امر بالنظر والامر بالشيء كفي عن صده فهذه الاية دامة للتقليد



وأمره بالنظر وامرؤة بالنظر اسناد الاحوال الآيات مجاز عني وقوله وكلاية  
 مبتدأ وقوله دليل خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالمناسب تقديمه هناك  
 قبل الاستدلال بالسنة ان في خلق السموات والارض الاله فيه ان هذه  
 الاله لا تتقضى ان من لم يكن عنده الآيات الدالة على الصانع يكون كافرا  
 بالنظر اي المتأخر بالنظر وقوله خوف متعلق بحدرو وقوله بالنظر منطق بالمثالي اي  
 ان المتأخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فيكونه النظر ببشائره وناخيرا فيموت  
 كافرا وقوله عند بعضهم نقل الاول ان يقول على الصحيح ويجوز قوله عند  
 بعضهم لانه يصعد دنا يبيد العقول كغير العقل والمتبادر من قوله عند بعضهم يقين  
 ذلك القول كما هو ذوق العبارة وان كان يمكن ان يقال عند بعضهم اي الذي هو المقصود  
 فيماثل وان عسى الخ معقول قال اي قال وان عسى الخ بعد قوله او لم ينظروا  
 هذه بالنظر لعبارة الشواها بالنظر انظم الاله فعوله وان عسى عطف على قوله  
 في ملكوت السموات والارض او لم ينظروا اي تفكروا في قرب اجلهم المترتب حصوله  
 سببي واجتماع الصحابة ايضا ظاهرة كما ان غيرهم اجتمع على ذلك ايضا  
 وليس كذلك فالاولى تأخير قوله ايضا بعد قوله دليل على وجوب النظر فانها  
 اي الصحابة اي جنس الصحابة المتحقق في البعض لان الذم انما وقع من البعض  
 لامن كلامهم دليل بقوله من غير تكبر لولا كان وقع الذم من كلامهم فلا معنى لـ  
 من غير تكبر لان الانكار وعده ما لما يكون اذا وقع من بعضهم واطلق الباقي على  
 ذلك فانها الخ غلبة لقوله دليل وقد تبين بذلك العلة المجمع عليه وحق  
 فالمقصود بها بيان المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل الخ وبعد  
 هذا البيان يصير المدعى بيانا بانه دليل على وجوب النظر قد يقال ان الوجوب  
 قرني وجوبه فلا يكون الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها لم تولد الذم الخ فبيد  
 ان الذم ايضا لا يكون على ترك الواجب الاصل فيكون على ترك الواجب الفرعي وحق  
 فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر التقليد من غير تكبر فيه كذا اشارة الي  
 انه اجماع سكوتي اي بالنظر لم يذم بل صرح بالذم واقوة ومن المعلوم ان الاجماع  
 السكوتي جهة تامل وقال القاضي التقليد في علم التوحيد الخ الاول ان  
 يقول وقال القاضي الامر بالتقليد في علم التوحيد لا يستلزم اخذ من التعليل بقوله  
 لانه اما ان يصرح لم بعد هذا القول الاول اسقاط كلام القاضي لان كلامه

من اول الامر في شخص واحد منه تقليد هذا ذلك التقليد كافي منه اولا وكلامه  
 القاضي فيما سب الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام الاصلية مأمور به وكلام  
 لنا فيه فاعلم وانما صلي ان الله اني لكلام القاضي استدلالا على دعواه التي هي  
 عدم صحة الاكتفاء بالتقليد وقد علمت ان هذه الاله لا ينهض دليلا وانما ينهض دليلا  
 لمن قال بامتناع الامر بالتقليد وقرن بين الدعوتين لانه اما ان يصرح  
 بتقليد من شأنهم الاول اسقاط قوله منهم او لا حاجة لهما ان كلام القاضي في  
 التقليد قاصر على تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم مناقضة لـ  
 حيله الامر بالجمع بين المتقنين او بتقليد الحق اي القابل بالحق  
 وهو خلاف الاجماع اي والخالف للاجماع باطل اي واذا كان الملازم وهو ان  
 مقلد الكافر مشتمل باطلا فيمكن الملازم وهو الامر بالتقليد لمن لا كذلك  
 وان لم يعلم هو اي الشخص الذي امر بالتقليد والاول من تكليف المحال  
 اي وهو باطل والملازم وهو الامر بالتقليد باطل كذلك والاول ان يقول  
 والاول من التكليف بما لا يطاق لانه ليس في قدرته العلم بالحق عند الله  
 والتكليف بما لا يطاق باطل الاله النظر في فهم اي في اقواله التي يتكلم  
 فيها حتى يعلم حقيقتها ولا شك انه اذا نظر فيما ذكر وعرف حقيقته كان عارفا  
 والغرض انه ليس بعارف هذا اختلف لانه جمع بين المتقنين هذا والاحسن  
 في طريق الاستدلال ان يقال لو كان مأمورا بالتقليد فما ان يوم بتقليد من شأن  
 او يلزم عليه بتقليد الحق عند الله او الحق عند المأمور عندية علم او عندية  
 ظن والاول باطل لما يلزم عليه من امثال من قبل الكافر والثاني باطل لما يلزم  
 عليه من التكليف بما لا يطاق واليالك كذلك باطل لما يلزم عليه من التخالف  
 والتراجع باطل لما يلزم عليه ان من قبل المبدعي او الكافر يكون متمثلا فاعلم بالامر  
 بالتقليد يلزمه امره كماله باطلا واذا بطل الملازم بطل الملازم واعلم ان هذا  
 الدليل انما يقال في ابطال القول بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام  
 الشرعية فهو مطلوب لانه مخطوطة بشهادة خفية المعتد فاعلم لزم ان يكون  
 كل من قبل الخ اسم كيف هو قوله من قبل وقوله متمثلا خبرها وقوله مبتدعا  
 او كافرا معقول فله وقوله على رجاء قوله في ظنه اي قول المبتدع او الكافر  
 في ظن المعتد كجسدي الايمان من اصنافه الدال للمدلول والدالة لظنية



والمراد بها كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على السرايري من غير بحث عن عقائد الناطق بالشهادتين السروية أي الخفية في قلبه هل هي عن دليل أو لا فلو لا أن التقليد كافٍ لهما أكتفى صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمجرد النطق بما ذكر بل سألوا عن السرايري عن العقائد هل هي عن دليل أم لا على الظاهر والظاهر في ذلك لا على الباطن فقد سكث عن الباطن ولم يتعرض له فهو محتمل لا يكون ما فيه كسراً والمطابق لجميع مفسدة أي المجل الذي يظن منه أنه عالم في باطن فقله والظاهر عطف مراد في وليس كلاماً منافية أي وإنما كلاماً في ما في القلب المخلص من النار هل يكفي فيه التقليد أو لا بد من المعرفة وقد أجري الخ على قوله إنما هو من باب إجري الأحكام على الظواهر أي وإنما كان من باب إجري الأحكام على الظاهر لأن النبي قد أجري الخ فهو من جهة سنت قوله فلا دليل عليه بآراء كبري وهو لا يتقات وتوكله ولم يدل ذلك أي إجري الأحكام وتوكله أنهم على ذلك أي مسلمون وإذا كان إجري الأحكام على المسافقين لم يدل على أنهم مسلمون في الآخرة فكذلك لا يدل على أن المقلدين مسلمون في الآخرة فتأمل وإلى هذا المعنى أي الاكتفاء بالتقليد نظراً للظواهر شرحت بقولي فإنها غير مخلص وأما في الدنيا الخ يحط الإشارة وأما في الدنيا فبني أحكامها على أقصى الظواهر فإن قلت أنا هذا المعنى منهم قوله غير مخلص في الآخرة وإن كان منزهاً عنه كلف يجعل ذلك معنا حاصل بالاشارة مع أن الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ إلا بالقرآن المبينة وأجيب بأن مراده بالاشارة ما قبل الصريح وعلى هذا الخ هذا التعليل أي ولا حل هذا أي تكون الأحكام النبوية مبنية على الظواهر والمبنى ولا يكون السنة جارية على أناطة الحكم بالظواهر وعدم البحث عن السرايري فالاشارة راجعة لما مر حسب ما يناسب ذلك قال الغزالي بحثه في الزاوي وتحسينها من حكمه رضي الله عنه من ادعى مذهبا مأمور ولم يجز على سنته فهو بريء ويقول له مذهبه في العمل لا العلم ومن حكمه أيضا إذا رأت العبد يتعاسفون ويتخاطرون في الدنيا فاعلم أنهم اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لا تحرك عقائد العوام أي لا تعلمهم الدليل العقل وتعلمهم آباء بل تبني عقائدهم على ما هي عليه من صحة أو فساد في الباطن لئلا الأحكام النبوية على الظواهر هذه مراد الله ولكن يقال لهذا هذا ليس مراد الغزالي

بل مراده أن العوام اعتقادهم صحيح لكن التقليد كافٍ فلا تحرك عقائدهم لاسيما لو حركت أي اختبرت بدليل قطعي لربما تركوا الاعتقاد وهم وتحملوا وأما ما حمل عليه الكلام الغزالي فليس مراد الغزالي لأنه لا يرضى به البني ولا يحسنه المولي ولا أحد من الأولياء يعني لأن السنة أي أن الغزالي يعني ويقصد بتعبا عقائد العامة على ما هي عليه أن السنة مصنت بعدم البحث عن الضمائر وإذا كان كذلك فلا ينبغي أن تحرك عقائد العوام بل يتحركون على ما هم عليه من صحة أو فساد وكلام الغزالي ليس دليلاً على الاكتفاء بالتقليد وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك الخ كون التقليد كافياً بحيث يكون كلامه دليلاً على الاكتفاء بالتقليد هذا مراد الله وقد علمت ما فيه وأن الحق أن مراد الغزالي المعنى الثاني لا الأول لأن التقليد عنده كافٍ والنظر مستحب فقط وإنما يجب الخ هذا جواب عن سؤال وأرد على ظاهر كلام الغزالي وحاصله أن قوله لا تحرك الخ يقتضي انتهى عن بث العلم مع أن السنة ثبت فيها بك العلم لأن الحق أي والعوام لا يخلو أحداً منهم عن هذين الأمرين وأما أن لا يسألوا القدم أو يسألوه ويكون السائل ليس أهلاً للعلم وخاف فلا يجب بث العلم لهم فلا تحرك عقائدهم وفيه أن من العوام من يسأل ويكون فيه أهلية ينبغي أي تحتبر السراير أفنكوا اعتقاد أن الصحابي بنى تغيير المكروهات ليكون بتعليم العلم وقد جعل الخ دفع لما يقال أن قوله والتلطفت الخ بيا في ما مر من أن العوام ليسوا أهلاً للتعلم وحاصل الجواب أنه جعل في الأدلة سعة فتبها القطعي ويجعل عليه ما سبق وأنها اقتضى عليه جعل قوله بما سعة الخ فتخاطب العوام بالافتناعي والواو وتقليدك أي فالطريق الموصلة للعلم لهم واسعة لأن الله قد جعل الخ قوله والأدلة عطف مراد في الشكواي حوا كان بدعة أو كفو والتلطفت أي الرفق به وعدم العنق لأن تغيير المكروهات بالتلطفت تارة بالحق فقيده بالتلطفت من يسأل إلى صحة القول بالتقليد هذا صادق بأن يكون ذلك القائل برعي وجوب النظر وجوب الفروع وحسينها في التقليد وإن كان مؤمناً عنده إلا أنه عاص وصادق بأن يكون ذلك القائل بري استحباب المنطوخ في التقليد مؤمن إلا أنه مرتكب لخلاف الأولى أو المكروه لأن مخالفة المنذوب أم مكروهة لو خلاف الأولى وصادق بأن يكون ذلك القائل بري أن المنظر مكروهها أو



بخلاف الاولى وان التقليد هو الارح لكن المتبادر من الكلام ان الاحتمالين الاولين  
 ولذا اضرب على وجه الانتقال الى الثالث بقوله بل ويرى رجحانه الخ اي بحيث  
 كان يرى رجحانه فالنقل من سند وب والنظر متروك وخلاف الاولى <sup>درجته</sup>  
 الاجتهاد الاضافة لبيان وقوله والنظر الخ عطف تفسير على الاحتجاج وليس المراد  
 بالاجتهاد بذله الوسخ في تحصيل الاحكام من جهة وغيره بل المراد به النظر في  
 علم التوحيد ما نواف ولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر وعمر اللذين هما افضل الامة  
 وكذا انصاري كان الواحد منهم لو قيل عن حقيقته الجوهر او غير حقيقته  
 العرض لقال لا ادري بل ما نواف ولم يعرفوا هذا ولا حقيقة هذا وحيد فالحالة  
 الغاية بهم حالة تقليد فلولا انها اشرف الحالات لما رجعوا عنها فهذا يدل على ان  
 التقليد ارجح من المعرفة ولم يعرفوا الجوهر اي حقيقته وهي مقام نفسه  
 من كان مركبا وهو المسمى بالجسم او بسيط وهو الجوهر الغد وقوله والعرض اي  
 ولا حقيقة العرض يعني ما قام بغيره مع الاستدلال على حدوث المعالم  
 الموقفت عليه الاستدلال على وجود الله متوقف على معرفة حقيقته  
 ونقل من الاستاذ يحتج انه بالنسبة لتفاعل عطف على قال اي ونقل ذلك البعض  
 اي قان ونقل الخ ابن فورث يصمم الغاء وفتح الراي من تلامذة الاشعري  
 يستجيب الحجة خالية اي في حكم الحاشية لانه لا يدخلها حكم الالهارفون  
 لا التقليد ولا العارفون قبل واذ كان اكثر الامة المسترفة على التقليد فيكون  
 التقليد ارجح حكلي الخ بالنسبة للمفعول اي قال حكلي الخ او بالنسبة لفاعل اي  
 حكلي ذلك البعض عليهم بدني المجازي والجماع لما نهى التقليد وحيث  
 تكون هو الارح لانه قد امرت بعض السلف والمواد ببعض السلف الذي  
 قال ذلك القول سفيان الثوري فقد حكى ابن عمر عن عبيد المعزلي لما جعل منزلة  
 بين المنزلةين قالت له عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنك كافر ومنكم  
 مؤمن ولم يلبث منزلة ثالثة فبطل قولك فسميها سفيان الثوري فقال عليه  
 بدني المجازي اللهم ايمان المجازي هو الايمان التقليدي اللهم ارزقني  
 ايمانا كما يما لهم فالغرض قطع عمره في النظر والاستدلال بعلم الكلام وقد طلب  
 التقليد عند المندوم على انه لا اخرة فلولا انه ارجح ما طلبه وقال  
 عرابي عبد العزيز الخ كان من المعاديين الذين يقبلون الكلام ويحجج به وقوله

في  
 ر

عند اهل الاهل اي عند اهل الاهل اي يسل اهل تبعهم اولادنا  
 السبل لاتباعهم وعليك بدني الصبي الخ والا هو اجمع هو المراد به اهل الاهل  
 الاولاد الذين يتبعون رايهم في العقائد عليك بدني الصبي المراد به  
 التقليد وقوله الذي في الكتاب ذكر بعضهم ان الكتاب هو الكتاب اي محل التعليم  
 وذكر بعض ان المراد به الجماعة الكاتبون والمعين حاشية على الاول عليك بدني  
 الصبي الكاين في الكتب وعلى الثاني عليك بدني الصبي الكاين في جملة  
 الكتابين اي من جملتهم فني بعض من على الاخير وانما خص الصبي بالذي في الكتاب  
 لانه هو الذي يؤمن عليه من الاعتقادات الفاسدة لكون فتيهم يعيهم بخلاف  
 الاولاد الذين شاكلهم اللعب فانه لا يرب من عليهم من الاعتقادات الفاسدة  
 وقوله ودين الاربابي اي الذي هو التقليد فلولا ان التقليد افضل ما امر  
 به عمر ابن عبد العزيز وقال عمر الاولى ان يقول ونقل عن عمر الخ ودع  
 ما سواها اي ما سوي دينها اقوي ايمانا وارسخ اعتقادا عطف  
 الاعتقاد على الايمان مغير لان الايمان مرجعه للكلام نفس وهو قول النفس  
 استلما من الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة فهو اي الايمان  
 ليس من باب العلوم والاعتقادات ثم ان هذا السبل الاخير يرجع الى قياس من  
 الشكل الاول ذكرنا صفوه وحذف كبراه ونتيجته والاصل هذا بعض التقليد  
 اقوي ايمانا وارسخ اعتقادا من ايمان بعض من نظري في علم الكلام وكل من هو كذلك  
 فإيمانه ارجح من ايمان بعض من نظري ينتج بعض التقليد ايمانه ارجح من ايمان  
 بعض من نظري واذ كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان التقليد ارجح وهو المدعي  
 لكن هذا انما ينتج المدعي بالنظر لبعض المدعي عموم ارجحته التقليد المراد  
 تامل على كل موقف المنازلة الى ان افاده ضروري او كافي ضروري فلا يحتاج  
 لدليل لكن ربما احتج الى تنبيهه وما غير الموفق في لما يعتقد صحته وفيه  
 يخرج بدم الاستدلال بثلاث الادلة حيث جعله غير موفق اما الثالث اي اما  
 بيان ابطال الدليل الثالث فهو الخ وانما ارجح الشئ في بيان ابطال تلك الالة طريق  
 النقد والنشر المشوش بحيث تعرض لابطال الثالث او لا نقلة الكلام عليه او كونه  
 ليس فيه الاصل واحد بخلاف لوابطل الاول ثم الثاني ثم الثالث لتعدد الفاصل  
 بين كل واحد وابطاله بفصلين وهو رجحان الخ لانه ان هذا هو الدعوى



لا الدليل لان الدليل الثالث لا مرفوعة ايمان بعض المقلدين على بعض الناظرين  
فالاولى ان يقول وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارجحية اعتقادهم  
من المصادرة اعلم ان المصادرة هي اخذ المدعي حرام من الدليل وهنا جعل صغرى  
الدليل نفس الدعوى لان الصغرى قابلة لبعض المقلدين ايمانهم اقوي واقرب  
هو معنى ارجح فتكون نفس الدعوى وهو ايمان المقلد ارجح لان جمهور  
الامة الخ فيه ان هذه العلة في مقام والمصادرة وهو لتصل مقام اخر  
فالمستند في التعميل ان يقول لانه قد اخذ المدعي جزءا من الدليل اللهم الا ان  
يقال انه اراد بالمصادرة التبعية عن المطلوب وهو النظر ولم يرد بالمصادرة  
حقيقته المستداهي ان هذا الدليل الثالث فاسد لانه مستند بالمطلوب وهو  
النظر وانما كان النظر مطلوباً لان جمهور الخ وعلى هذا يكون قوله لان الخ علة  
لكونه النظر مطلوباً او يقال ان في كلام الشارح حذف واو والاصل ولان جمهور الخ فهو  
بيان ان المصادرة الثالث وحاصله ان العلم قسمان فلهذا جعل التقليد كغيره  
ومنهم من جعله حراماً فكيف يجعله هذا المستند راجحاً لان جمهور الخ فيه  
ان هذا يهدم ما استسهل في هذا الكتاب من ان القلة كافر وكذا قوله وبعضهم  
الخ يهدم ما استسهل حيث حكاه عن البعض وجوب النظري وجوب  
الفرع بدليل وتحريم الخ اصلاً اي لا كما لا ولا متصلاً او المراد  
لا ايمان له متاصل فالاولى الكامل تحت فهم عاقل اي تحت مفهوم فهم  
عاقل لان ما قاله هذا القائل من جرييات وحاصله انه لا بد من تحت فهم  
عاقل ان التقليد سواء بالنظر فضلاً عن ان يكون راجحاً عليه فكيف يدعي هذا  
العاقل انه راجح عليه جرماً المستند الخ قضيت ان الجرم غير التقليد  
مع انه عينه لان التقليد الجرم بقول الغير بدون دليل فيجوز المعنى لقولنا  
ان الجرم المستند لجرم ولا معنى له فلهذا اراد بالتقليد قول الغير بل  
ومن لازمه قبول احتمال الخ فيه ان اللازم نفس الاحتمال الا ان  
يقال اصنافه بقوله لما بعده ببيانته والاحسن ان يقول ومن لازمه قبول  
التبعض او احتمال التبعض بتفكيك شكك فيقتصر على احد المتفادين  
ويحذف الاخر يكون ساوياً اي فضلاً عن الرجحان فكيف يدعي الرجحان  
بجئ لا يحتمل الخ قضيت ان الجرم المستند للبراهين يتعلق به

وجوه وذلك الجرم لا يحتمل التبعض بوجه من ثلاث الوجوه مع انه لا يتعلق به  
الوجه واحد وهو عدم الاحتمال مثلاً وذلك الجرم لا يحتمل التبعض بوجه من  
ثلاث الوجوه الجرم بوجه اية الله المحاصل بالادلة لا يحتمل التبعض لانه  
لكونه جرماً واخارجاً للمطابقة ولا بتفكيك شكك الدليل والذي يحتمل  
فهذه الامور انما هو متعلق الجرم كالوحدانية وحسينه فلما لم ينقد برى  
قوله الشارح لا يحتمل الخ بحيث يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل وتعلم  
اي المستند اراد ببعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان بعض الناظرين  
بعض ما لم ينظر الخ وفيه ان تلك الارادة بعيدة من التعبير بالتقليد لان  
هولاء الجماعة الذين خرجت في حقهم العادة لا يقال لهم مقلدون وحسينه فلا  
تصح هذه الارادة تامل بل هو كالتأخر ظاهر ان الناظر اقوي حالاً منه  
لان المشبه باقوي من المشبه مع ان الامر ليس كذلك وقد يقال ان القوة في المشبه  
به بسبب الاعتبار الحسن لان التأليف بحسب العادة والمحسن انما هو الناظر وان  
كان ذات المشبه اقوي تامل وقوله في ان الحاصل له علم بان لوجه المشبه  
ويجوز الخ اي لانه يجوز الخ فهو قيل لقوله انما هو يجب الخ ويجوز في  
قدرة الله الخ نقل ابن عرفة عن الشامل الاتفاقي على الجواز ونقل المصنف منع  
الوقوع بالنسبة للمعلم بذات الله وصفاته لانه مكلف به وكونه مكلفاً به يقتضي  
انه معذور بالعذر والا لفتيح التكليف لوجه من الحكمة ان يجعل  
العلوم النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب الحقائق لان المراد بكونها  
ضرورية انه لا يفتر صاحبها الذي خرجت له العادة الى نظر قوله بحيث  
الخ جواب عن ذلك الاراد اي وليس المراد ان ذاتها بغير ضرورة بل تامل  
وتوقف العلم الخ جواب عما يقال كيف هذا مع ان العلم النظري يتوقف على  
النظر الا ان يجوز الخ حاصله انه وان جار حرق العادة لكن لا ينبغي الاستئذان  
له لك بجئ بنام الشخص الذي لم يحصل له تلك المرتبة وكيل ويقول يجوز  
ان الله يخرج عاداته ويعطيني العلم من غير رغب فالنظر واجب عليه واكمل  
وعدم تقاطيعه للنظر يجوز الحرق العادة حرام عليه والنق في المدعي  
اي في التدرج اي في حاله بان يصنع التلبس للشيخ ويترك جميع الشغل  
له عن كلام الشيخ من نوم وحديث وتفكير با نور الدب في النظري في



المطالعة والرحلة أي ان كان ليس في بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم ان  
يجوز للشخص ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان كنياسا ولا يبعد  
بما افتقرا في ذلك عاقلا وقد روي في الحديث الخ هذا شروع في الاستدلال على  
ان العلم لا يحصل الا بالطرف المذكورة لا يتطاع العلم اي لا يحصل العلم  
وقوله براحة الجسم ليعني مع اي مع راحته اي بل لا بد من الاجتهاد في  
النظر والنصب في الدرس وورد اما العلم بالتعلم اي فلا بد من التعلم والتلقي  
عن الاشياخ ولو بالصين اي ولو تطبوة بالصين اي ولو يكون طلبكم له  
بالانتقال والرحلة الى الصين التي هي بلد جديدة فلو ثبت شرط في المضي اسهل  
استحالة في الاستقبال وفي هذا الحديث دليل على طلب الرحلة الى تلقي العلم  
يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي باجتهاد فلهذا دليل للاجتهاد والمقب فيه اشارة  
الى ان العلم لا يحصل الا بالقب والاجتهاد فلو لا فرائخ دليل على الرحلة  
مسيرة شهر المراد مدة طويلة فلا يفهم شهر واعلم انه ينبغي للاستاذ ان يأخذ عن  
غيره ما ليس عنده كان سؤياله او اعلى او ادنى في العلوم على كل شيء اي بما  
يحتاج له في دينه وحيثه فلا ياتي في هذا سفره للمعاينة لياخذ عنه العلم  
لان سفره لاجل الاجتماع بالمخضر لياخذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تتعلق  
لها بالدين بل العلوم الباطنية للمعاينة فيفتح الحنا وكسر العاصد المجنح  
واعلم ان المعتمد انه ينبغي وقيل ولي وعلى كل حال فوسعي افضل منه لانه  
ينبغي من قبل وقد سافر للاخذ عنه ففي هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان  
ياخذ عن غيره ما ليس عنده ولو كان دونه وقد ذكر بعضهم ان الخضر يخرج من  
وجدت فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنه وان لا يكون في قلبه غل لاهل ولا لاهل  
شيئا من الدنيا وان اراد الخ اي ان ذلك انما ينبغي انما اخذ بعض المتعلمين اقوا  
ايمانا من بعض الناظرين ان اراد بالايان ما يشاع عنه من اعمال البر والاولى ان  
يقول ان اراد بقوة الايمان كثر ما ينشأ عنه من اعمال البركة الاعمال الصالحة  
فصل وان بعض المتعلمين يحتفظ الخ هذا العلة لما قبله اي لان بعض المتعلمين  
يحتفظ الخ وكانه قال وان اراد بقوة الايمان في قوله بعض المتعلمين اقوي ايمانا  
كثرة الاعمال الصالحة فليس يحتفظ بمقتضى المتعلمين من المعاصي اكثر من العمل  
ما لا يوجد في كثير من العلماء المناسب ان يقول في كثير من نظروا ان كان

الناظر هو العلم اما هو بعبء الله اي بارادة الله اي بسببها وليس  
بين العلم والعمل ربط عقلي اي بحيث يلزم من العلم والعمل وهذه اعادة لقوله والانتفاع  
بعبء الله اي لانه ليس بين العلم والعمل ربط عقلي وظاهره ان بينهما ربط عادي  
وليس كذلك فالاول ان يقول وليس بين العلم والعمل ربط عقلي ولا عادي وقصده  
انه لو كان بينهما ربط عقلي لم يكن بعبء الله وليس كذلك بل لو وجد لكان بعبء الله  
اي بحيث يقال ان المولى ان شاء اوجد العلم والعمل وان شاء لم يوجد هما الا ان  
يقال مراده بكونه لو كان هناك ربط عقلي لم يكن بعبء الله يعني ان يوجد العلم  
بدون العمل لان هذا مستحيل وهو لا يتعلق بقدرة الله لما فيه من قطع  
اللازم عن المعلوم العقلي فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل وانما المقلد  
قد يكون اكثر عملا للظاعات من العالم فلا يتردد ليعمل اصلا ولا معنى لماربه قلت اجاب  
الشارع هذا بقوله الا ان هذا اي عدم الربط او كثرة تحفظ بعض المتعلمين الخ  
لا يتدح الخ ولا في سفره اي ولا يتدح في سفر العلم اي ولا يتردد في سفر  
التيقن عليه وليس العلم التواضع للتعديل اي لانه ليس العلم الخ فهو تعديل لما  
قبله وقوله على مخالفة اي للشارع او لأمره على الموافقة اي موافقة الامر  
او للشارع وهو متعلق بقوله يحمل ثم هذا العالم المخالف اي للشارع او  
لامره ولما قدم انه ليس بين العلم والعمل ربط ومن العلوم ان تارة العلم العمل  
فتبين ان المقلد العالم افضل من العالم الغير العالم دفع ذلك بقوله ثم ان  
هذا العالم الخ احسن حالا من المقلد هذا يقتضي ان المقلد خاله احسن  
ولكن التعديل الذي ذكره للاحسنه بقوله لان المقلد قال الجمهور الخ يقتضي عدم  
حسن حاله في التعديل لا يناسب ادعوي بل تناقضها فلا يكون له على اي  
لان العمل شرط صحته النية وهي لا تصح الا بالايان والتعديل الخ هذا  
في المعنى فوجهه بقوله هو احسن حالا وهذا التعديل يناقض مقتضى التعديل  
الذي قبله لان هذا قد احدث له عملا وحاله حسن وقوله بل لا اتر الخ هذا  
بخالف ما قبله ويناسب التعديل الاول المعين انه لا عمل له وباجل كلام الشارع  
فيه تضارب فتأمله ولذا ان يقول مرادنا ان الجمهور قالوا بعدم ايمان المقلد  
فلا صحة لعمله وغيره قال بصحة ايمانه وصحة عمله واما العالم فقد اتفق على  
صحة عمله والعمل المتعلق على صحته احسن من المتخلف فيه فقد انجحت العلة



المدعى كان العلة الغائية منجزة له وقوله بل لا اثر الخ اضرب ابطالي للمدعى  
بل لا اثر للعامل الخالى عن العلم وذلك كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام  
التقليد وقوله اصلا راجع لقوله بل لا اثر وقد شكك في الوجود للتعليل وهو علة  
لقوله بل لا اثر للعامل الخ لكن هذا التعليل فيه شيء وذلك انه قد جعل الدليل عيني  
السعوي فهو مصادرة فالمدعى انما المقلدين لا يتفهمهم وقد جعله دليلا  
اصلا راجع لقوله لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد بالعلم هنا العلم المقوم للعبد  
اي المتعلق به ومن في معناه اي كالمقلدين في فهم في معنى الرهبان اي متدينين  
لهم من حيث ان كلا على الكفر وان اختلف معتقد كل فان اعتقاد المقلد موافق  
لواقع واعتقاد الرهبان مخالف له وقوله على انفسهم في الدنيا اي كثرة العمل  
لا ينفعهم شيء في الآخرة اي لكونهم كفارا في الواقع لم لو جئنا الخ  
لم للترتيب المذكور اي لم بعد ذلك ما مضى اقول لك لو جئنا الخ والحاصل ان ما مضى  
من انه ان اراد ان بعض المقلدين اكثر عملا للطاعات وابتعد عن المعاصي من ثمة  
كثير من العلماء نسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلم هذا الرهبان المتدين بالعلم  
وليسوا علماء حقيقة واما العلماء الحقيقيين فلو جئنا بعد انما لهم الحسنه التي تضمنوا  
بها وبعد ما لهم من العلوم لغايات جميع اعمال العوام في ادنى خصلة حميدة من  
خصالهم فانت يا ايها القائل ان بعض المقلدين اكثر عمالا من بعض العلماء لك  
شبهة وهو انك رايت بعض الناس شبهوا بالعلماء وعلوهم قليل ورايت بعض  
العوام عليهم كثير فقلت ما قلت كمن هؤلاء الذين رايتهم يشبهون بالعلماء  
وليسوا علماء حقيقة ولورايت العلماء حقيقة لم تقل ذلك هذا حاصل كلامه  
بعد التماس اي الاعمال الحسنة فغطف الاعمال على الجاهل بتسري  
ومناجاة الاوليا الاضافة حقيقة والمراد بمناجاة الاوليا كراؤهم  
كالايمية المجتهدين وغطف المناجاة على اكثر مساو وقوله ان من هاهنا مناجاة الاوليا  
وقوله قدوة اي منجى بفتح الباء وقوله المتقين المراد بهم الاوليا فيما مر  
وما لهم غطف على قوله التماس وقوله من العلوم بيان لما لهم وقدم الاعمال  
على العلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم على العلم ينبغي  
له ان يلاحظ العمل واقوله ثم بها غطف على قوله من العلوم والى نعم التي للترتيب  
للاشارة الى ان باب العلوم قواع عن وجودها وتحصيلها والمراد ببيانها تعليلها

ولا يشكها

ومما يشكها وجهها ذلك مبطل اللام التقوية والمراد بها ذكر من المبطلون المعزلة  
والغلاة فكل ما يتيم واحد منهم شبهة يبطلها العالم فابطالها جهاد  
من كل جاهل ومن يدعي العمل للضمير والاصل حتى انقطع منه اي من ذلك المبطل  
الشك الخ وانما اظهر اشارة الى ان ذلك المبطل جاهل ومن يدعي والمراد بالجاهل  
هنا الجاهل جهلا مركبا لانه هو الذي له قدرة على اقامه الشبهة الى الاختلاف  
اي الاختلاف وقوله من الدين اي من اطراف الدين وهذا كناية عن اخذهم  
شيئا من امور الدين ويخفونه لتقوية حججهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى  
لان الروية تستلزم الجهلة فقد سرق هذا الجاهل قول اهل السنة الله يرى واخفاها  
ولم يقل بها بل قال لانه لا يرى ولعل الاول اخذهم شيئا من امور الدين وثنا بالعلماء  
لاجل احتجاجهم وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد  
اخذنا المعزلة الى رخصنا طريقة واوولوه بان المعنى منتظرة لا يقار بها  
لغاب جواب لومن قوله لم لو جئنا الخ فالمكرمة بضم الراء الوصف الحميد من  
علم او عمل وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغيا ب جميع اعمال العامة في ادنى  
خصلة من خصالهم ان ثواب الخصلة الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع  
العامة فتأمل والمراد بعامة المسلمين الذين عرفوا العقائد بالادلة الاجمالية  
والافالمقلد لاجل له لكن مشاهدة الخ اي ابن القائل بان عمل المقلد اكثر  
من عمل العلماء عند وهو مشاهدة الناس المتدينين بالعلماء في الهبة وفي  
الواقع ليسوا بعلماء فاعتد انهم علماء كونهم على همتهم وهو لاه الناس تصدروا  
عنهم المعاصي بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء وعزة  
عظم على مشاهد هي التي حسرت المناسب ان يقول هي المناجاة حسرتا اي  
مشاهدة ما ذكر وعزة وجود من ذكر الا ان يقال افراد الضمير وانته باعتراف  
رجوعه للجملة المشبهة على الامور والمراد بالجاهل المناظر للمؤلف وهو من ذكر  
كان من الامر العلماء معاصرا للمؤلف وهو القائل ان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء  
لما في الخ متعلق بالجاهل اي الجاهل بذلك فقط لانه غير عالم بل هو من اكابر العلماء  
والناس جميع متعينة وهي الخصلة الحميدة من علم او عمل على ذكر متعلق  
بحسرت مترجي العامة من اصنافه السنة الموصوف اي العامة المترصين  
اي السبيلين بالرهبان من جهة ان عملهم لا يتفهم في معرض الخ المعروض



بكر الميم وفتح الراء في الاصل الثوب التي تعرض فيه العروس ليلة الدخول على زوجها استعيرت هذه اللفظة اي صفة العلم اعني المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي والحاصل ان المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي من اوصاف العلماء فهذا الجاهل لما شاهد المتبشرين بالعلم وفي الواقع ليسوا يعلمون المعاصي وشاهد بعض المقلدين يحافظ على الاوامر تحسيرا عن ذكر العامة بوصف العلماء بحيث قال انهم يحافظون على الاوامر اكثر من العلماء في قوله في معرض معنى التباين بطلته بذكر وقوله ذكر العلم من اضافة الصفة الى الموصوف اي تحسيرا عن ذكر العامة بوصف العلماء الذين شاهد انهم لا يحافظون به في زمرتهم اي جماعتهم واما الثاني الخ اي واما بيان فساد الدليل الثاني في قوله ما حكاه الخ يوم ان الثاني هو خصوص ما ذكر وقد تقدم انه دليل الثاني اطراف دلالة والذي ذكره هنا عن بعض السلف بعضها وحق فقوله واما الثاني على حذف مصنف اي واما بعض الثاني اي واما بيان فساد بعض الثاني وقوله ولا دليل اي نقول فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا كالثاني على صحة التقليد اي فضلا عن ارجحيته عن النظر وهذه ايتدفع ما يقال ان المدعى يقول بارجحيته على النظر ويستدل على ذلك بما تقدم فكان المناسبا ان يقول ان فلا دلالة فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب ان لا يلزم من نفي دلالة على صحة التقليد نفي دلالة على ارجحيته على النظر لان ارجحيته فرع عن صحته فاذا انقضت الدلالة على الصحة انقضت على ارجحيته وقوله فلا دليل فيه على صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة القول به بارجحية التقليد الذي اقام المدعى عليه الدليل لان مراده ان القائل اي الذي قال عليهم بدین المجاوز وهو بعض السلف وهذا توجيه لقوله فلا دليل فيه الخ بما اجمع اي بالعقائد التي اجمع الخ والسرد التمسك بها على وجه النظر لا على وجه التقليد من الصحابة الخ بيان لسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون وتابع التابعين كما شهد له حديث خيركم قرين ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فقول الله والتابعين فيه حذف الواو مع ما عطفنا اي وتابع التابعين واما مطلق السلف فهو ما قبل الخمسة لا يدل عليه كلامهم حتى وصل عليه الخ الاولى حذف

قوله عليه لان الواصل العلوم لا العلم والينا قوله حتى وصل عليه باني قوله الى ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل عليه يقتضي ان المجاوز والصبيان في الكتاب والاعراب من اهل العلم وقوله الى من ليس اهلا الخ يقتضي انهم ليسوا اهلا للعلم فالاول حذف عليه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا الخ الا ان يجعل العلم بمعنى المعلوم وتجعل الاضافة للتصديري ببيانته فتأمل ونضبة قوله الى من ليس اهلا للنظر كما للمجاز ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة لا وهي طريقة ويلزمها ان تكلف من لم يكن اهلا للنظر كيف بما لا يطاق وهناك طريقة اخرى وهي ان من بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون الا من اهل النظر ثم بعد هذا كله يقال ان كلام بعض السلف على هذا التأويل الذي قاله الله حجة على السلف لانه لا امر بالشك بما وصل اليهم من ذكر معينين بل يعتقد السلف الصالح والعرض انهم لسف اهلا للنظر فيكون ما حصل لهم انما هو على سبيل التقليد وقد امر بعض السلف ثانيا عنهم فيقتضي ذلك رجحان التقليد وهو مطلوب الخصم الذي هو في ذكرنا فتأمل والصبيان الخ هذا يعارض ما سبق من ان من بلغ عاقلا عليه ان يعمل فله الخ اذ هذا ينافي ان الصبي من اهل النظر وما سبق هو التحقيق لان الدليل مركوز في نفسه واما تجز عن التعبير به فقد تقرر في ذهنه انه فعل ولا فعل لا بد له من فاعل وان لم يقدر على التصريح اهل البدو وصنفه كالف ويترك الخ عطف على التمسك اي والامر بترك الخ المستدعيه لهم خلاف اهل السنة وهم اثنان وسبعون فوجه كلهم في النار القدرية اي القائلين ان لعصبة الوعيد الواقع في القرآن والسنة وارجحية اي القائلين ان لعصبة الوعيد الواقع في القرآن والسنة ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن المعصية فارجعوا النص اي اخروه والقوه عن الاعتبار والجرية اي القائلين انه ليس للعصبة قدرة اصلا وانه مجبور ظاهر او باطنا والمواقف فرقة من اهل الفضل لقول ذلك لغرضهم بعبه زيد بن علي زين العابدين ابني الحسين ابن الامام علي ابن ابي طالب حين لم يوافقهم على الشرى من ابني بكر وعمر وقال لهم كانوا زريدي حدي من لا وجود لهم اي لم يوجد لهم ولا لهم وحينئذ فلا ياتي في كلامه وجود البعض في زمن السلف كما يدعي عليه ما ياتي عند ذكر ما شر



الصجابة ونضا بلهم وهو قوله ولقد ادرك على رضى الله عنه من المتبدعة  
 والخبثاء وقوله عن لا وجود لهم راجع لمجيح ما قبله فهو بيان للمبتدعة  
 لا لما أحدثته المتبدعة وقوله وغيرهم كالحرورة نسبة حرورة قريبة قربة  
 من الكوفة خرجوا اهلها على سيدنا علي واخالفوه في احكامه وقالوا بتكفير  
 مرتكب الكبيرة خاصهم هو المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس  
 بمجتهد او قوله خاصهم وعامهم بدل من السلف الصالح وفي نسخة في خاصهم  
 وعامهم وهو بدل من الخلف قبلة اي ما لا يوجد في اعصار السلف الصالح  
 في عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اي المحدث اي الذي  
 أحدثه المتبدعة وظاهره ان المحدث كل شيئين بالامثلة وليس كذلك اذ  
 المحدث الوجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله اسئلة ويقول وذكر  
 ذلك على وجه الاستعجاب اي تمامه بطول واما لا على وجه الاستعجاب فلا  
 بطول فلذا ذكر البعض وقوله ليسين به المراد اي في الجملة والافالمحدث كثير  
 فذكر بعضه لا يبين جميع الجزئيات الخارجية من ذلك اي المحدث  
 المعتزلة هم قوله من القدرة من تقييد ارادة الخ فيه ان المعتزلة  
 لا تثبت الارادة نعم اثبت كونه من يد الانهم لا يقولون بصفات المعاني بل يقولون  
 انه قادر بذاته ومريد بذاته الخ فان اولت الارادة بكونه مريدا فلا اعتراض  
 ان هذه اي المقالة وهي ان الكفر والمعاصي الخ لا يستند اليها معنى في  
 الشرع وانما مستندهم في ذلك شيء باطل وهو ان الامر هو الارادة اي عين كون  
 مريدا ولحق به الصغير اي نطق به نطقا متكررا متولعا به يقال له حجج  
 بالنبي نطق به على وجه الاتحاج وان به ليظهر ان هذا الاشتغال بربط المطالبة  
 في الشاهي صار كانه معلوم الاولى حذف الكاينة لمنااسبة قوله  
 لهج به الصغير الخ عرف معناه اي تصور وادركه وان لم يكن عن دليل  
 وقوله ومن لم يعرف اي ومن لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال ان من  
 نطق به ذلك متصور صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه واجيب بان  
 الصغير غير المرئي لكن تكوره منه من غير معرفة لمعناه او يقال ان قوله الشاهي  
 من عرف معناه اي بالدليل ومن لم يعرف معناه اي بالدليل في استقامت العبارة قوله  
 وقوع الكاينات خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله وانما ما شاء الله كان عطف

في نسخة  
 في نسخة  
 في نسخة

على وقوع حتى ان جهلة العصاة الخ سميتهم جهلة وان كان اعتذارهم حقا  
 في نفسه باعتبار انهم اسندوا العصية لله وهم غير مصيبين في ذلك نظرا لمقتضى  
 الشرع اذ مقتضى الشرع ان الانسان ينسب نفسه ويثوب منها وهذا يخالف الظاهر فان  
 الاولى للانسان اناسا له القولي وان اعتذارهم وارادتهم ابحاث المجته لانفسهم بلهم  
 اذ لا حجة للمعبود على الله ولله الحجة البالغة يتصرف في ملكه بما يشاء او نحو  
 هذا اي ما أحدثه المعتزلة من القول بعدم ارادة الله للمعاصي وقوله ومن جواب  
 الخ بيان لما انكره المعتزلة اي ونحو هذا الضلال المحدث ما انكره المعتزلة الذي هو  
 جواز الخ ولو قال انكار المعتزلة جواز العفو الخ كان اوضح وانكار الخ بالرفع  
 عطف على ما في قوله ونحو هذا ما انكره لا بالجر عطف على جواز لفساد المعنى خلق  
 الجنة اي الان فلا يثبت في انهم يقولون بوجودها في المستقبل ومثل هذا  
 اي المحدث المذكور كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه  
 ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض السلف الشارلة بقوله  
 لان سادة هذا القابل الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف اي على وجه النظر  
 وليس مراده الامر بالتقليد ابن عبد العزيز بطل هذا اي اصل قول بعض  
 السلف عليكم بدين المهاجرين ومعاذ ان عمر ابن عبد العزيز قال عليكم بدين المهاجرين مع انه  
 انما قال عليكم بدين العربي والاعراب وهذا ليس مما لا لقوله عليكم بدين المهاجرين  
 الا ان يقال المراد الماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وعمر ابن عبد العزيز  
 كان رضى الله عنه زاهدا اعدا ولا كان ينهي بنائه عن كونهن يجتمع على ظهورهن  
 ويقول ان الشيطان يضد في المرأة اذا نامت على ظهرها بقي شيء اخر وهو ان  
 قوله الله ويدل قطعاً الخ فيه نظرا لما قاله عمر ابن عبد العزيز من جملة ما استدلل  
 به القائل بصحة التكليف وارجحته على النظر فهو محتاج للتاويل ايضا  
 فكيف يكون كلام عمر يدل قطعاً على التاويل في كلام بعض السلف مع ان كلام  
 عمر محتاج للتاويل ايضا واجيب بانه وان كان تحت جاللتا ويل في حد ذاته  
 لكن اتيان عمر به جوابا للسؤال عن اهل الاهواء دل على ما قاله الله وان تثبت  
 به المخالف فتأمل قوله ما كان عليه السلف اي فهو من يما تثبت به السلف  
 على وجه النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه الالفاظ مراده بها  
 الاطراف الثلاثة التي هي الدليل الثاني لان المقام له وقد يقال ان ما قبل بل هنا



عين ما بعد ها وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد بالتمسك بما  
عليه السلف لا الامر بالتقليد مستقادم منه ان هذه الالفاظ حجة عليه لانه مع انه  
لا يصح ان يكون الواقع قبلها عين ما بعد ها والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب  
بان قوله بل نقول اي صراحة بخلاف ما قيل بل فانه يعلم منه ضمنا انه حجة عليه  
وحذر من النظر الخ لما كان ذلك القابل يحذر لمن النظر لانه يرى ان التقليد  
راجع والنظر مروج والمرجوح محذر منه هي في الحقيقة هذا مقول القول وقوله  
حجة عليه اي بعد التاويل الذي قلناه والا فهي بحسب ظاهرها حجة عليه  
لان علم الخ فيه ان هذا ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزاد الخ  
ان هذا يقتضي انه كان قبل ان يحصوه خاليا من البراهين فيكون تقليد او حجة  
فتتضاء ان السلف كانوا يعتقدونه على وجه التقليد واما فهو حجة القابل بحسب  
التقليد لا حجة عليه وقد يجاب بان المراد بدين العباد الذي كان عليه السلف القاطن  
الدين الخالص والمصرف الصافي من الشبه اي الاعتقاد الجازم عن دليل  
اجالي مركوز في قلوبهم والذي زاده النظار من اهل السنة عليها انما هو براهين  
تفصيلية اي تقرير براهين على طريق المناطقة صونا لها عن شبه الصائرين  
واما فاما امور به المعرفة لا التقليد فصار هذا السند يستدل على الاكتمال  
بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة  
عليه لانه ينبغي الى ضرورة اي الى مقدما ذات ضرورة اي بحكم  
العقل بضرورة اي بحيث يخرج الخ اي لانها بها للضرورة وهذه الحقيقة  
لازمة لما قبلها ومن حقق له الخروج المذكور فلا يتكلم معه ولا يفتقد له غواه  
ديوان العقل لا شبه العقل لا بد فاما روايات الديوان اي الدفتر الذي  
تضبط فيه الاشياء تخيل وحاصله ان العقل لا يثبتون في دفتر من انكرو  
ثلاث ابراهيمي محي من ذلك الدفتر كونه صار غير عاقل العقلية وصفا  
لاشبه فيها تقبل فيه اي في العقائد التي تقبل تلك الادلة فيها لما واقعة على  
العقائد وضمير تقبل عائد على الادلة واما فالصلة جرت على غير من هي له فان عليه  
الارزاي تقبل هي والمراد بالعقائد التي تقبل فيها الادلة التولية المصحح والبصر  
والكلام ومعنوياتها واحوال الآخرة جعلوا على حرز دين الاسلام اضافة  
حرز الدين بياضه وحرز معنى حرز والافاخر نفس الاسوار لان حرز

الشي ما يحفظ به ذلك الشيء هذا الله على جعل على للتعبه ويصح جعلها تعليليه  
والحرز يفتح الحاء بمعنى الحفظ والاضافة حتمية وفيه مجاز الاول لان الحرز نسبة  
انما تحصل بالاسوار وقوله اسوار اي ادلة فقيهه استغارة مصرحة والجامع بين  
المشبه والمشب به الصون من الخلل في كل وجه فغوله فهم جعلوا الخ راجع في المعنى  
لما قبله من البراهين القطعية والادلة العقلية فلو حذر في قوله فهم الخ وقال  
بعد قوله بالادلة العقلية فيما تقبل فيه لما انت الخ لكان احسن لخلو الكلام  
من التكرار ويكون قوله لما انت الخ طرف لحصونه دين الاسلام اي دين  
اهل الاسلام والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية والمراد بالاسلام الانقياد  
الظاهري اي دين اهل الانقياد الظاهري والباطني واما قد رنا اهل لان الدين  
انما ينسب لاهل الانقياد لا للانقياد فلما قدمت الخ اي تخفى قدمت وقوله  
جيوش المتدعة الاضافة للبيان والجيوش جمع جيش وهو الجماعة الكثيرة  
اي فلما قدمت الجماعة الكثيرة من المتدعة التي لا تخص اي كثرة  
لا تخص اكثرها اي لكثرة اقرارها او من جهة اكثرها فهو منصوب على سماع  
الخافض او على التبيين تزيد استلاب اي احتياط ذلك الدين  
بجملات اي بايعتقادات اي معتقدات فاسدة كابد الله بري بقولهم  
الله لا يري وقوله والله الخ لا يتصور لقوله استلاب الخ وقوله بذلك  
الخ اراد بالهلك ما يشمل العقاب واما لم يكن داما فان معتقدا المعترلة ليس  
مكتمرا بل فيه عذاب غير مخلد وقوله من البعها اي من اعتقدها ثم لما انت  
ثم للمخرجين المذكري والمعنوي اي ثم لما انت اثباتا ثانيا بعد الاثبات الاول  
وحاصله انهم اتوا اول ايريدون فساد الدين فود عليهم اهل السنة بالادلة  
ثم قد موثا بيا يري ونا حداث الادلة واليه اشار بقوله ثم لما انت الخ  
بماول جمع معول بوزن منير وهو الحديفة التي يقطع بها في الجبل واصافة  
بماول للشبهات من اضافة المشبه به للمشبه اي بالشبهات الطبيعية بالمعاول  
بجامع الحداث بل لان المعاول تحدث في الجبل والمثله تحدث في الادلة  
وذلك كقولهم الله سبحانه وتعالى لا يري لانه لو كان يري لكان في جهة كذا لتالي  
باطل فيطل المتكلم فلهذه شبهة خذمتوا وهدموا بها دليل اهل السنة  
الذين اقاموه على قولهم الله سبحانه وتعالى لا يري في الدنيا والآخرة



لانه موجود وكل موجود يصح ان يري ويرد عليهم بان الروية لا تستلزم الجهة  
 عقلا وانما تستلزمها عادة فيجوز ان تحرق تلك العادة ويرى لافي جهة ولا مانع  
 من ذلك تامل اسرار الادلة من اضافة المشبه به للمشبه اي الادلة  
 المشبهة بالاسرار وسلام الالوهام اي وبالاوهام المشبهة بالسلام والمراد  
 بالاوهام ما توهم من الشبهات وقوله او التخيلات اي المتخيلات من الشبه  
 اي وبالتخيلات المشبهة بالسلام والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات  
 وبالتخيلات التخيلات والموهومات والتخيلات المراد بها المشبه  
 لتجاوزها الى حرز الدين اي لتوصلوا بها الى حرز الدين فتعنده واصنافه  
 حرز الدين للبيان وحرز يعني مجرور وفي كلامه احتياك فتقوله لتجاوزها الى  
 حرز الدين حذف منه ما اشبه في الاول والاصل لتجاوز وتهدم بها حرز الدين  
 وقوله او لا يعادك الشبهات لتهدم بها الخ فيه حذف ما اشبه في الثاني والاصل  
 لتجاوز وتهدم بها اسرار الادلة فتد حذف من كل ما اشبه في الاخر بالنتيجة الخ  
 هذا مخرجي المعنى عن قوله نظرت اي لان المبالغة في الاحتياط مرتب على النظر  
 فتقوله ونظرت عطف على بالنت من عطف السبب على المسبب فتقوله تامل وقوله  
 في الاحتياط اي في الحفظ له من وضعت الخ عطف مراد في قاطعة اي  
 للمخيم اي فهي اجوبة ملتبسة بادلة غيبية وذلك كالجواب الذي قلناه في ردناكار  
 للروية وحاصله ان الملازمة في شرطية دليلكم ممنوعة لان لو لم الجهة للروية  
 عادي لا عني فيجوز تخلفه ويحتمل ان قاصده بلعني مقطوع بها فاني اتم من ان تكون  
 غيبية لا يحده العاقل عن الادعان اليها سيما اي لا يجد العاقل طريقا  
 يخرج به عن الادعان لتلك الاجوبة فتقوله عن الادعان متعلق بمحذوف والمراد  
 بالادعان القول والسليم وقوله لا يجد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة في  
 تواضعها الادعان اليها وانفقوا المناسب للغير بالغا التبريرية وقوله في جميع  
 ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير العقائد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله  
 الذي خايرني العلوم والمعارف المدخورة فتد شبهها بشي نفسي مدخر للعاقبة والبار  
 الي ان الادلة والاجوبة اتت لهم من الكتب والسنة ومن الصحابة لامن عند  
 انفسهم وانما زادوا التقريرات والتطبيقات وكيفية التصرفات وما يوقف عليه  
 ذلك من قواعد كلية الذين هم القدوة صفة للصحابة وانما لان الصحابة

قدوة لهذه الامة مع ان قدوة الامة الائمة الاربعة لان الائمة الاربعة علومهم  
 لا يخرج عن علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع النوع والاصول  
 وان كانت الاصول لانه فيها من الادلة ولا ينفك فيها ان يجاسر اي من ان يجاسر  
 نفي الكلام حذف في الجار وابنا الجور وهو شرط مع ان وان وقوله بروم اي بقصده  
 وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة يعني الابطال والباطال يكون بعينه  
 فاسدة وفي تعبيره بالاختلاس اشارة الى انهم يطلبون العفيدة بحيلة فليس  
 مثابرون الخائن الذي ياخذ الشيء خفية عند غيبته الخ غير بعينه  
 ولم يقل عند موته اشارة الى انه عليه السلام حي حياة حقيقية الآن وان الاخر  
 ان يقال فيه انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان لحقه الموت ثم ان قضية  
 قوله عند غيبته الخ انه بجر موته عليه السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن ذلك  
 في اول عصر الصحابة بل في اخره كدرة خلافة علي وقد يحا بان عند بعض بعد  
 وبعد حقيقة في الزمن السبع حق وركت علم امته من المعارف ما يد فقول الخ  
 اعلم ان تلك المعارف ليست من الدين الذي هو النب الاصلية والفرعية بل  
 معارف ربانية منها غنها قوتهم على تقرير البراهين وعلى التصرف فيها ورد  
 الخصوم كما يفيد كلام الش اهل امته في حرز ملته فيه ان الملة هي نفس الدنيا  
 ومن حملته العقائد والذي ورثه النبي لعلم امته العلوم والمعارف التي رفعوا  
 بها الشبه الواردة على العقائد وهي غير الملة اعني الدين وحده البيت لا يباين ما قبله  
 لان معنى البيت ان النبي اهل امته في ملته لان حرز يعني محروضا لا مرفا صافته  
 لما بعده بانية اللهم الا ان يقال ان حرز هذا يعني محروضا اهل امته في الحرز  
 والمحافظة ملته وهي المعارف والاصناف حقا حقيقة وقوله كالمثل اي كالاسد  
 وقوله مع الاشبال المراد بهم اولاد الاسد وقوله في اجمع اوجه بمعنى الغاية اي  
 ان الاسد حل مع اولاده في الغاية لاجل حفظهم وكذا لك النبي اهل امته  
 المعبرة وهم اهل السنة في حرز ملته لاجل ان يحفظوها فحين قام الاعداء  
 اي اعد الدين وهم المستبدعة وهذا كمن مع ما قبله اذ هذا قد تقدم تفصيلا  
 واعاده بطريق الاجال بعدموت الخ هذا يدل على ان عند فيما سبق يعني  
 بعد حصن الدين حصن يعني حصون واصنافه لما بعده للبيان اي لخصو  
 هو الدين او من اصنافه الصفة الموصوف اي لهدم الدين الحصون والهدم



بالذال المعجمة مصناه القطع وبالمهملة بمعنى الهدم ويستعمل الهدم في المحسومات حقيقه  
وفي المعاني مجازا لان عقل لهم من اضافه المشبه به بعينه اي عقولهم الشبيهة  
بالآلات في وجود اي طرق وكيفيات اتفقا فيها بان ردوا هذه الشبهة بالذخيرة  
انفلاذية تكونها بجانب ردها بهذه وهكذا فلهذا اي ما سبق من تقرير المعتان  
واقامة الادلة ورد الشبهة ارباح تلك الذخيرة اي ما ينجح لهم من السائل عند  
تكونهم فيها ورثوه وقوله من زيادة المعارف اي من المعارف الواردة بيان لارباح الذخيرة  
وحاصله ان المعارف التي ورثوها تاملوا فيها فحصلت لهم زيادات يقال لها ارباح  
كقول شرح البخاري مبالغة الهدى يوحى منه كذا او كذا فهذا المأخوذ بطريق  
الاستنتاج يقال له ربح ايها المقلد مراده كماله العلامة ابن ذكرى عصري المصنف  
المناظرة تلك في المسئلة القابل ان التقليد كاف بل هو راجح من النظر وجعل المصنف  
مقلدا من جهة ان الشيخ ابن ذكرى استدل بلام بعض الكلف ولم يفهم معناه حتى  
صار ما استدل به حجة عليه لانه فصار بمثابة المقلد للغير فما لا يفهم صحته بجامع ان  
كل واحد اخذ بشي ولم يلقه اوانه قلده غيره في القول بان التقليد كاف لانه مسنون  
بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور متعلق بخذون اي فاسالك بالله وهذا  
الضم استعطا في الاجابة بالاستفهام كقول الشاعر

ربك هل ضمت اليك ليلى قبل الصبح اوقبلت فاهها  
قوله ان الذي يستدل له بالاجابة على اي من جهة العلم الذي يستدل بلام  
لا يحيط عليه به اي بعناه فعلمنا ليتبرر بحول عن الفاعل اي لم يحيط عليه بعناه فلهو  
حجة عليه لانه وهو لم يفهم ذلك من لان يقف اي اسالت بالله جواب هذا  
الاستفهام وهو العالم الراشح وخو لم يكن اهل التقليد ارجح من العلم الراشحين  
لكيف نقول برجح ان التقليد على النظر اللازم له ان المقلد من ارجح من العلم  
وعظيم احتيا لهم من اضافه الصفة الى الوصف اي واحتيا لهم العظيم في  
شبهاتهم متعلق بمخاضوا وشبهه المصا شبهاتهم بشي خاص فيه شبهها مضمرا في  
النفس على طريق الاستعارة بالكنائية والجات الخوض تخييل والجامع بينها وبين الطين  
التج في كل ولهم المنزلة الواو للمحال والضمير لاهل البدع والمزاد بالمنزلة لغاه  
اي والمحال ان الجاه في الدنيا ان كان لهؤلاء المتدعة لان الروسا والسلاطين كانت  
منهم في ذلك العصر فاشتهت شوكتهم وكانوا يجبرون ائمة الدين على متابعتهم

في الامور

في امورهم حتى ان الامام احمد وغيره من الاكارض جوابا لسياط على ان يقولوا بخلق  
القرآن بحيث يتمكنون بها اي حاله كونهم ملتبسين بحالة هي ثلثهم بها اي تلك  
المنزلة وقوله من سوق الناس الى اغراضهم اي اعتقاد انهم الغا حلة كقول  
القرآن مخلوقا لولا ما يفتن لهم رجال الله ما سجد رجب يقول ما يهدى ما يصدر  
وهو مبتد اخبره بخذون كان جواب لولا كذلك بخذون والاصل لولا ليهوض  
رجال الله وسر عنهم ثابته يتمكنوا بالفعل من سوق الناس الى اغراضهم الغا حلة  
فهذه الجملة الشرطية مرتبطة في المعنى بقوله بحيث يتمكنون رجال الله اي  
الرجال المشهورين بالله من جهة كونهم على شريعته وهو لاد الرجال كالاشرك  
والناضي ابو بكر الباقلاي وابو اسحاق الاسفواي وابو منصور المازني وامام  
الحرمي وقوله الواحش اي الشايعين في العلم وهم الثابون مقام الامبا واي  
دين الخ استفهام انذارية بمعنى النبي اي ولادين يعني العجوز اوصي او مقلد وقوله  
لولا بركة الخ بركة مبتد اخبره بخذون وكذا جواب لولا اي لولا بركة اوليات  
العلماء موجود لم يبق دين العجوز اوصي وقوله الله او مقلد يقب ان المقلد له دين  
مع انه كافر عنده فهذه العكس على الله لانه يصدر اشارة كونه وعقولهم عطف  
مراد في وجهه انه قد ما يقال المناسب ان يقول واي عكوف ياتل عكوفهم اذ ذكر  
العكوف او لا لاسبب ذكره ثابت كالفعل في الرباط وحاصل الجواب ان العكوف  
والرباط يعني واحد فلما لم يلزم العكوف في الاول وقوله على استعمال الخ تنازعه  
رباط وعكوف لكن التعدية يعني تناسب العكوف اذا الرباط يعدي يعني على  
استعمال العكوف اي عقد لهم قال عوض عن المعاني اليه عمل الجولان  
متعلق بتجسسها والجولان هو الانتقال من محل الى محل اخر كما تنقل العقل من دليل الى  
دليل اخر وقوله فيما يحفظ الخ اي على الجولان في الادلة التي تحفظ دين المسلمين  
فهما لاح اي ظهر وان لم يكن ظهورا تاما ولذا عبر بلح دون ظهور  
يريد شي اي يريد اختلاف بين اورد شي من الدين لاجل اختلافه في العبارة  
خلاف قائلوه شبهها ب اي شبهة وهو مستعار للهرمان وهذا تحصيل للمكينة  
في الضمير البارز المنصوب في قوله قائلوه قائم مدلوله شبه بالشيطان والحاصل  
ان الضمير في قوله قائلوه راجع للبتدعي الذي يريد الاختلاس لشي من الدين شبه  
ذلك البتدعي بشيطان شبهها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكنائية واثبات



الشهاب تخيل ثم ان هذا التخييل الذي هو الشهاب مستقار من ملايم المشبه به الذي  
هو الشهاب فلام المشبه اعني المشدعي وبلايه هو البرهان في التخييل ليس باقيا  
على حقيقته من استعماله في معناه الحقيقي فهو نظير قوله تعالى ولعصوا جمل الله  
جميعا من نيران البراهين من تبصيره واضافة نيران ما بعده من اضافة المشبه  
به للمشبه اي من البراهين السبيلة بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها فلا  
يكون في قوله شهاب استقارة ولا لزم عليه الجمع بين الطرفين لاننا نقول هذا جمع غير  
مضرا لانه لا ينشئ عن التشبيه والمضرا لما هو الجمع المسمى عن التشبيه فزودوه  
من جهات الخ ابي بل لا قرب بينهما وانما بينهما بون بعيد فقد افاد هذا انه لا قرب بين  
الجهاد وبين ولا بين الروباطين بخلاف قوله سابقا واين جهاد يوازي الخ فانه انما  
بقي المساواة ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله واين الخ فلا تفرق بين المجلدين او  
يقال اعاده لاجل بيان الغاية التي حصل بها الشاؤن بينهما الذي غايته فيه  
ان التقدم امرين فكان الواجب ان يقول الله ان غايتهما تشبه الموصول وبلايه الا ان  
يقال ان هذا الجهاد والروباط يؤولان الى شئ واحد وهو القيام بالدين فلهذا افسرده  
واعترض باننا لانعلم ان جهاد السيوف والروباط غايته حفظ نفس او مال بل غايته  
الحقيقية حفظ الدين واعلاكم الله وحفظ المال والنفس تبع وقد يجب بان علو كلمة  
الله في نفس الامور لا يتوقف على جهاد ولا على ربط فربما لا علوها ظاهرا وعلوها  
ظاهرا ليس الا علو من قال بها وحفظ نفسه وماله امد الابد من اي زمن الابد  
وهو الدهر الطويل الذي لا غاية له وقصته ان الهلاك والعتا فوفيه الدهر الطويل  
الذي لا نهاية له وليس كذلك راما الدهر الطويل طرف العذاب وقد يجب بان الواد  
بالهلاك الاستمرار في استمر الناس في عذاب جهنم الدهر الطويل وهذا ما عتار العقلاء  
وقد روي اي لانه قد روي الخ قالوا او للتخيل وحاصله انه لما ذكر ان  
لولا موضته العلماء الراشدين حصلت لاشقات المستدعة الناس لانواعهم فان  
قالا قال له من احد من هؤلاء العلماء الذين حصلت منهم الشهادة فقال قد وقوله  
الاسعابني نسبة لاسعابني هذه بالعراق والاسعابني بكسر الهمزة بعد اللام وفي  
الفاء والهاء التختية بعد الزا وليس فيه همزة بعد الراء جبل لبنان حسنة  
معلوم بالشام وهو بفتح اللام ويكون البناء فهو من الصرف ولا مانع من كون الشيخ

ابن اسحاق

ابن اسحاق ساقون للشام انوارا تسقط اعتراض الكباري وقوله في زمن بهجاء المندعة  
اي انتشارهم فوجدهم اي فوجد الاوينا الذين كانوا اوليا مشغلين بمعاونة العلم  
وانما قلنا ذلك لاجل ان يصح قوله لهم كمن تركتم الخ لانا الاوليا الذين علمهم ليست  
بمعاونة بل بطريق النقص لم يجر العادة انهم يردوا على احد او ينفقوا احدا على احد  
يا اكلة الخسنيين اي عشب الجبال وحسب اكله الخوف من الله وحفظ الدين فهو ترويض  
لهم ويحتمل ان يكون ذلك قورية لا تخفى نفسه بها الزجر لهم على هذه الحالة لا قدر  
لنا على تحا لمة الخلق اي بحيث نره على المستدعة اي فكلهم لاصح لهم على الردوان  
كان بهم اهلية لذلك وقوله على ذلك اي على مخالطة الخلق بحيث ترسيخه المستدعة  
وقوله واذا اهل الاختلاط فرجع واشتغل الخ اي فهذا عالم حفظ  
الله به الدين فلو كان الغلبة ارجح لمبعته الناس ولم يكن هناك احد يرد على المستدعة  
الجامع بين الجلي والخفي اي الذي جمع في الواقع بين المعنى الجلي والخفي ويحتمل ان  
قوله الجامع الخ اسم بكتاب اي المسمى بهذه الالتم اعني الجامع بين الجلي والخفي  
وروي ايضا هذا بيان ان بعض العلماء الذين تصدوا للرد على المستدعة  
فسمعها تها الخ الهات هو الذي يسمع صوته ولا يري شخصه وهل هو اسمي من الاوينا  
او جني من اوليا بهم او من لم يتبين ما يدل على شئ من ذلك الان طرف لصوت  
واذا بدلين الان تهرب اي مع انه لا ينبغي لله الهروب اي بل ربما كان حراما وهو  
من باب نصر من يجمع الله اي من الذي يحجج الله بهم على عبادته وذلك  
لان الناس اذا اعتدوا بين القامة وقالوا لم يكن في زمننا جني قال الله لهم قد  
كان في زمنكم خلفاؤهم وهم العلماء فتأمل ومن ذكر معه اي من الخي القابل للمهم  
ايماننا كما بما في العجايز ومن بعض السلف القابل عليكم دين العجايز ما تناولت  
عنهم الخ فيه انه حيث كان ما قاله الما واولا فالبين الشار من جاراتهم طلب  
التقية وحم فلا يظهر ما قاله ما ينما من اعتراضه على ابن ذكري من ان ما استدله به  
حجة عليه لاله وذلك لان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير  
نعم بسقط بسببه الاستدلال والحاصل ان كلام الله هذا يافض كلامه السابق فتأمل  
ما تناولت بفتح التاوي من المواد طلب الدين الخاص وقوله وذلك اي صريح الوا  
وقوله مثلا راجع لقوله ان يقال والسلف الصالح عطف عام على خاص ان ان  
قال معقل بعدل اي عدل الى قوله عليكم دين العجايز وهذا ياسب الطرفين الاول

د



وهو قول بعض السلف وقوله وعليك بد من الصبي يناسب الطرف الاخير وهو قول غيره  
بن عبد العزيز وما الطرف الوسط اعني قول الفخرانهم ايماننا لايمان العجايز فلم يذكر  
ما يرجح له لانه لم يقع فيه طلب من غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما طلب  
من الله للرئاسة على دين العجايز بسبب ذلك اي العبد لله وان بقوله والله  
اعلم بخبر المصدق اشارة الى ان هذا الجواب من مستبراته ان تلك المقالات اي  
مقالات بعض السلف ومقالة الفخر ومقالة عمر وقوله صدرت منه اي من عواي ومن  
ذكر معه في الكلام حذف ثم ان الكلام الاي انما من سبب الطرف الاول وهو ما نقل عن  
بعض السلف والطرف الاخير وهو ما نقل عن عمر لا الوسط اعني ما نقل عن الفخر لانه  
ليس كلامه مع احد خلافا للام عمر وبعض السلف في زمن هيجان المدح اي  
انتشارها وقوله ويدل على ذلك اي على انها صدرت في زمن هيجان الفتن وقوله  
عن الاهواي عن اهل الاهواي عن تنفعهم في اعتقادهم لا اذ ذلك اي وقت  
السؤال وقوله لم يخل عن بغيه السلف الصالح ظاهره انه لو كان الموجود في زمن سؤاله  
الرجل وهو زمن وجود عمر اعني زمن التابعين خلق فلا بد من السلف ولا ينسب ذلك  
اذ زمن السلف الصالح زمن الصحابة والتابعين وقابح التابعين ولا ينسب ان  
الموجود في زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب المقدير بغيه فالان اسما  
ثامه حتى كان الجميع اي جميع من ذكر من الاهل والاولاد والامام والمريد  
التي تسمى على اعتبارهم بالدين وتعليمه للاهل والولد اي وانما اعتنوا به وتعليمه  
استلزامه ما حصل لهم اي ما يحتاجون اليه اكمل معرفة اي من حيث انها  
معرفة بالدليل الاجمالي وخالفه من السلف واصلهم اي وقوا اهلهم نار وفيه  
الشاهد وليست عن زماننا الخ قصده بهذا التعريض بان ذكره وتبليغ عنه بآثار  
العلماء بسبب اشتهاره في زمانه بالعلم وليس الكلام على حقيقته بل المراد منه المبالغة  
وجعله على حقيقته لا يعلم ومراده بالاهل زمانه اهل القرن التاسع في معرفة  
السلف جمع سنة بمعنى الطريق الواردة عن النبي واصحابه فيمثل العقائد وغيرها ولو  
قال في معرفة العقائد كان اولي لان الكلام فيها وقوله مثل اما السلف اي مثل معرفة اما  
السلف وسنانهم الخ اي من جهة كونها خاصة فيه اي خالية عن السلف بخلاف معرفة علماء  
زماننا مثل اماء السلف المناسب لما مر ان يقيد رخصنا في اي او ما بغيه السلف فلما  
هاجت الفتن اي في زمن عمر بن عبد العزيز وهذا مررت على قوله في زمن هيجان البهيم وما فيها

اعتراض

اعتراض على من هو ضعيف النظري الذي لا يقدر على الدليل الاجمالي وقوله ان يخرج  
الى من فيها اي من السلف قيل له عليك بد من العجايز والصبيان فيه انهم حين عاينهم  
الصحابة يكونون ضعيفي النظر من التابعين وكيف يكون التابعي ضعيف النظر الذي هو من  
السلف الصالح واهل المدح اي لان اهل المدح لا ينقصونهم بالمخالطة اي  
وانما ينقصون العلماء بالمشاورة معهم وقوله فامروا اي العجايز والصبيان الخ من التلويح  
اي التحليل على عقايدهم وهو متعلق بما مر وقوله باقر المدح اي بالمدح السلفية  
بالأقوال من السلفين اراد بها الادلة الاجمالية والا فلو كان بالمدح الحقيقتي اسم  
يكن من حين اني زمن السلف على حسب ما اخذوه حال من عقايدهم اي حاله كونها ائمة  
على حسب العقائد التي اخذوها اي على قدرها وشيها في كونها صافية لا نجاسة فيها  
والعقائد من حيث قيامها بهم غير نفسها باعتبار اخذها من السلف والصحابة  
وفيهم عطف على اخذوا اي ان العجايز والصبيان فيمثل تلك العقائد من الكتاب والسنة  
فقد جعلوا بين اخذها من السلف وفيها من الكتاب والسنة بسهولة ذلك اي ان  
عقائدهم ائمة على حسب ما اخذوه الخ بسبب سهولة الاخذ عليهم وقال شيخنا قوله  
تلك اي ما ذكر من الاخذ عن السلف والفهم من الكتاب والسنة وعلى هذا فقوله  
بسهولة ذلك عليهم علة لقوله على حسب ما اخذوه وعلى حسب ما فيهم اي المالكات ائمة  
على حسب ما اخذوه من السلف لان الاخذ انكسب سهل عليهم وانما كانت على حسب ما فيهم  
لان فهم العقائد من الكتاب والسنة سهل عليهم اذ هم عرب علة لقوله بسهولة  
ذلك الجملة اي عدم المصاحبة فلما فهم فصيح والمصاحبة تعني على الاخذ  
وعلى الفهم من الكتاب والسنة وان الجود الزان هو الصدق او الجود عدم جريان  
الذهن في العارضة ووفوه واصافه وان الجود من اضافته اليه به اليه اي الجود  
الشيء بالراء ويحتل ان المراد بالزان هدي القلب وتكون الاضافة من اضافته السبب  
للمسبب ظلمة الغباوة هي عدم الغفلة اي الغباوة الشبهة بالظلمة ويحتل ان  
المراد بالظلمة الزان وهو صدق القلب وتكون الاضافة من اضافته السبب للمسبب  
فالغباوة على هذا الاحتمال الجود بمعنى واحد والزان والظلمة بمعنى واحد وهو السواد  
القيام بالقلب فهو له الجماعة لم يكن على قلبهم سواد وليس فهم حاكم او حتى فتكون عقائدهم  
صافية من الشبهة فقائدهم اي فغفلت فتكون عقائدهم اجساما واحسنة  
المراد بالشيء العقائد اي احسن العقائد واسهلها ولهذا اي يكون عقائدهم احسن  
العقائد واسهلها امر ضعيف النظري وهو الذي لا قدرة له على الدليل التفصيلي



بل على الاجابى فقط حرز دينهم اي محروز هودينهم المأمون اي من التقدير  
لعدم الخ علة لقوله المومنون اي ابا كان مامونا لامرين الاول انهم لا يخاطبون اهل  
البدع والثاني ان عبادنا لهم كما نواردون على اهل البدع الذين يتفرضون لدينهم  
ولو توفى اية اي عبادنا لهم للرد على اهل البدع الخ وظاهره انه كان في زمن الصحابة  
عليه واقفون للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا بالنظر لسيدنا على ومن ماله من  
الصحابة وايضا قوله والاذا به في النفس الخ هذا ان كان بعد موت الامام مالت  
والامام الشافعي المستعني في الانتظار في حركات النفس في الحقولان لاجل  
ترتيب الادلة امام معول لوقوف وقوله حرز دينهم اي العجايز والصبيان اي  
امام محروز هودينهم الذي تلقوه عن الصحابة والتابعين في ذلك اي سبب  
ذلك اي سبب وقوع كل مبتدع وضال في الانتس اي فيهم من قطعت راسه  
ومنهم من قتله عليه بالكبريت حتى مات وهو ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم لخوا  
الامام محمد بن عبد الحكم الذي اخذ عن الشافعي مذهب ماله واخذ مذهب ماله  
عن والده والحاصل ان عبد الحكم اخذ عن ماله وكذا ولده عبد الله وكان عبد الله  
رفيع الامام الشافعي في الاخذ عن ماله وكما له اولاد اربعة الامام محمد الذي اخذ  
مذهب ماله عن والده واخذ مذهب الشافعي عنه وقال له الشافعي عند موته انت  
منجج مذهب ابيك والذي حرق بالكبريت واحد من اخوة الامام محمد وقوله والمسال  
وذلك لا وقع لشيء عبد الحكم فانه قد نهبت اموالهم من اجل عدم قتلهم بخلق القرآن  
اجورهم اي نوابهم من مشايخ بيان لما اعظم الله به اجورهم مقدم عليه  
اوانه بيان لما عوفي اي شيئا من مشايخ الخ وقوله ما يعظم الله عطفه بيان على ذلك  
المجدوق بنا على انه لا يجوز تقديم البيان على المبني ان ما يستحله اي ما يختاره  
ويذهب اليه من العقائد الفاسدة وعبر عنه بالانجبال وهو الرقة اشارة الى انه  
امورهم سرقة لا اصل لها والصواب عطف تفسير اي فكان من الحرم اي العوا  
ما امر به الخ وفيه انه لا ان للسلف عجايز وصبيان كذلك لاهل البدع ففي الامور  
باتباع دين العجايز والصبيان اهالة على مجهول فكان ما امر به السلف الصالح  
اي ما امروا به به السابقين والامام يعلم السلف الصالح بكون عبد العزيز ومن يقدم  
دفعه معه الى الحرز المأمون الحرز يعني المحروز وقوله المأمون اي من التقدير  
ابطال العلم اجمع بطل بمعنى السجاء والمواد به هنا الكبر العظم لناظري  
سجدة لناضلة اعداد الخ والمناضلة التوي بالسقام استعير تاممة الدليل

على اهل اعدا الدين والضعيف اي ضعيف النظر كالذي سأل عمر بن عبد  
العزيز عن اهل الاهوا ووقف موقف الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو  
الذي يقابل ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذي لا يقدر على اقامة الادلة  
التفصيلية كتبت بيتا في وقوفه موقف الابطال فلعن الانسب ان يقول وضعيف  
النظر لو سأل اهل الاهوا الخبيثي عليه ان يهلكوه تامل وهذا اي لما تقدم من ان  
عقائد العجايز احسن العقائد لاحد لها عن السلف الصالح واعتقاداتها محتاج اليه  
من الادلة الاجالية وسلامتها من الشبه لعدم مخالفة اهل البدع لهم ووقوف  
الائمة امام دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال اي اي كمال امر بعض السلف  
ضعيف النظر الذين العجايز لهذا اي يكون عقائدهم احسن العقائد في مواطن  
الموت اي في موضع الموت ثم ان الموت عرض فلا موضع له في حينه ففي الكلام استعارة  
بالمكانة حيث عليه الموت باسان محل في مكان على طريق المنية والاشياء المواتية  
او انه مجاز في المنية الاصلية اي في الوطن الذي قام به الموت فيه الحرز  
الضعيف سخلق المال وحرز يعني محروز والمواد به الدين اي الدين الضعيف والمواد  
بالضعف هذا العجايز لا السابقين الذين سألوا عمر بن عبد العزيز وحمه فالاولي ان يقول  
لحرز العجايز وذلك لان المعنويات عنه بالضعف فيما هو المأمور باتباع دين العجايز  
والخبر انما طلب ايمان العجايز ودعايه اي حيث قال اللهم ايمان لا يمان العجايز  
لانه موطن الخ علة لقوله مال وهذه العلة منافقة لكون العلة مأمورين كون  
عقائد العجايز احسن الا ان يقال انه علة للمحل مع علة اي وانما مال لما ذكر لانه  
اعظم هولاء اي لهولاء اعظم سبب خروج الروح فيه واثبات الثنات  
فيهم اصنافه الصفة الموصوف فيجئني ان اقبلت فانه اي في موطن الموت  
وقوله وارادات الشبه اي الشبه الواردة على القلب المراد بالتحسية هنا الخوف  
على جهة النظر اي فيطن الانسان انه ان اقبلت اي ان وردت عليه الشبه في  
ذلك الموطن ليضعف العقل عن دفعها وحسبها فيجئني الى اعتقاد مدلول ثالث  
الشبه فيؤدي الى الكبر والخصية وعبر بان المنيعة الشك لرجايه في ايمان لا قبل  
عليه الواردات فانه فح ما يقال ان مقتضى التعبير بان بيتا في قوله اعظم هولاء لانه  
يقضي ان لا يقال غير منكوك فيه واقل ما فيها الخ اي انه وان لم يضعف العقل  
عن دفعها لكن اقل ما فيها كدر العقل منها وان لم يضعف عن ردها فنقوله واقل ما فيها



اي اقل حالاتها متبدا وقوله تكدر العقل بفتح التاء واللام وضم الهمزة منه دة خبر  
 عن اقل وقوله بطلتها باللبسبة صفاق عن حمل ذلك فالتكرار عن حمل  
 التكدر لعدم جوالته حينئذ وكذا الزمان صفاق عن حملته لانه لا يسعه حتى لا يزيله  
 لانه زمن الموت ولو قال صفاق عن دفع ذلك التكدر كان اولي لان الكلام في الدفع  
 وفي الحمل تامل قد عابصفا المعرفة فيه انما انه دعا بصفا الايمان الا ان يقال انه  
 مائل على ان الايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة لزوما لان  
 ايمان المجاز حديث النفس التابع للمعرفة المعاقبة قاله عابا بالايمان صريحا  
 وهو مستلزم للادعاء بالمعرفة اللازمة للايمان والمعقود فيه انه لم يدع بالمعقود  
 وانما يدعي بالايمان الصافي من المكدرات اي الثابت له الصفا حقيقة كما هو  
 شأن مجاز تلك الازمنة اي مجاز اهل تلك الازمنة وضعفهم بالايمان لهم  
 صافي وانما ههنا هذا غير مسلم لان زمن الفخر اخر من زمن السلطنة الصافي  
 وضعفهم الاول وضعفها والضعف بالازمنة والمواد بها الصبيان من ادلتها  
 اي الاجابية والمواد بالرايد الادلة التفصيلية ورد الشبهة عنها المناظرة  
 اهل البدع اي باقامة الادلة التفصيلية ورد الشبهة عليهم فصنت عقائد  
 اي فصنت معتقدا لهم عن الشبهة الفاسدة وقوله حتى ما نوا على ذلك اي الصفا  
 المنهون من صنت هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اعني معرفة العقائد  
 بادلتها الاجابية لا التقليد كما فهم ابن ذكرى مراده اي مراد الفخر والتفسير انما  
 ينبغي ان ظاهر كلام الفخر طلب التقليد لا الايمان الصافي وحسبك فلا يصح قول  
 ان السابق ان كلام الفخر حجة على من ذكرى لان حجة له لانه كلامه لا يكون  
 حجة على الخصم نعم سيقط الاستدلال به بسبب التاويل تامل والله اعلم اي  
 بما ذكر من التاويل هل هو صواب او لا وانى بذلك ترجيح اصدق ما انكره  
 واما جملة على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعاء الخ حذفي جواب اما لدلالة  
 فهو دعاء الخ عليه والاصل فلا يصح لانه دعاء الخ والاحسن ان يقول فلا  
 يصح لان انما يري بالجماع يزوم حكم الايمان اعني الاعتقاد التابع للمعرفة لا مبر  
 لان التايم به الاعتقاد التقليدي والا فلا يصح الدعاء لانه دعا بطلب  
 الخ تامل واما جملة على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحيث يكون الفخر طلب  
 ايمانا تابعا للاعتقاد التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع

للمعرفة والاعتقاد التقليدي فتوله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحسب  
 اللزوم وذلك صريح قوله اللهم ايمانا كاملا ايمانا العجائز طلب الايمان التابع  
 للاعتقاد التقليدي وبزومه طلب الاعتقاد التقليدي في تامل والعيادة بالله  
 مستلزمة وخبره محذوف اي والتخصيص بامره من سلب المعرفة هو المطلوب او ان لا  
 العيادة تابعة عن المضاف اليه وقوله بالله خبراي وتخصيص من سلب المعرفة  
 لا يري بالله والانتقال عطف على سلب والواو في قوله وفي ايمان صاحبه  
 حالية والدعاء لطلبه الاول التفرع اي وحيث كان في ايمان صاحبه خلاف  
 فالدعاء لطلبه لا يرصاه والمواد بالمثل ههنا العين او ان مثل زائدة لا يرصاه  
 عاقل اي كامل ولو سلمت الخ اي ان ما سبق من قوله ولهذا قال الفخر الخ حار  
 على ان المجاز التي قصده عن الامام عارفات غير مقدمات ثم انه اراد ان  
 فقال ولو سلمت الخ على طلب لازم اعتقاد ههنا اي فانه قال اللهم ايمانا  
 خالصا من الشبهة وقوله لوجب ان ادعاه الخ اي لوجب ان يحمل دعاؤه على طلب لازم  
 اعتقاد ههنا وهو عدم خطور الخ اي عدم ورود الشبهات على القلب مضموما  
 الخ فيه انه اذا لم يخطر الشبهات بالبال كان ذلك نفس كمال المعرفة في ابن الكلام  
 الذي هو غير ذلك المضمم اليه واجيب بان المواد كان ناشئ عن الدليل التفصيلي  
 فاصل المعرفة يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل التفصيلي تامل فانه  
 يقول اللهم اريدني ايمانا خالصا ناشئا عن ادلة تفصيلية لتكون اي عقيدته  
 الخ وهذا بيان للسبب الحامل على طلب اللازم المذكور اذ الداعي وقت موته  
 وقد محتمل الخ حاصله انا اذا سلمت ان الفخر اراد العجائز المقلدات فنقول انه  
 طلب لازم اعتقاد ههنا لكن طلبه ذلك اللازم لا لان الموت هو له عظيم فطلب  
 ذلك ليكون معرفته صافية عن المكدرات في ذلك الوقت وهو ما سبق واما  
 نظر الحاله الذي كان معلوما للناس وهو تولعه بنقل كلام الفلاسفة وغيرهم  
 من الضوال والرد عليهم بالرد وذات الضميمة التي لا توازي شبههم التي  
 ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة تبيح طلب ذلك اللازم وهو ما اشار له بقوله  
 ومحتمل الخ فالحاصل انه على التسليم انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك  
 فيه احتمالات فنقول ان سبب دعائه بهذا اي بل لازم اعتقاد العجائز وتولعه من حاله  
 بيان لما علم وقوله من الولوع بيان لحاله والمعنى ان السبب في دعائه بذلك اللازم الامر



المعلوم للناس الذي هو حاله اعني الولوع الخ ناضل اراد الفلاسفة اي ما رآته  
واعتقدته واصحاب الالهوا عطف عام على خاص وقوله وتكثير عطف على عطفه  
وكذا قوله وتقوية اي الولوع بحفظه والولوع بتكثيره والولوع بتقوية الخ وقوله  
عيا يظهر متعلق بقوله الولوع والماعظ قوله بها من ما ذكره في تاليفه لامن شاهدي  
المصالة لان المصالح والمغزى لها غيره عنه ولقد استرقوه بالتخفيف من السرفة  
وتوضيح ذلك الفلاسفة يقولون ان الافلاك حادثة بالذات لا فتارها لولوا ثريتها  
بطريق العلة قد اية بالزمان يعني انه لا اول لوجودها لاستنادها لعلته قد اية  
لا اول لها والله تعالى قديم بالذات وبالزمان اي لا يقتصر لولوا ولا استدا لوجوده وقاله  
الفخر الرازي ان صفات الله حادثة بالذات يعني ان الله ات ارب فيها بطريق التعليل  
قد اية بالزمان لا استدا لوجودها فقولته هذا قريب من قولهم من جهة ان الامن  
القولين قابل بالايجاد بالتعليل فالفلاسفة سرفوا الخ حيث ادخلوه في قوله  
الذكر القريب من قولهم في الافلاك الا ان قولهم كفى بخلاف قول الفخر بقوله الله  
استرقوه القريب للتلازمة وقوله فخرج الى قريب وهو قوله السابق وقوله اهلهم  
هو قولهم المذكور في الافلاك ولهذا اية لا يجوز كون الفخر كان كثير الولوع بتفصيل  
كلام الفلاسفة مع ضعف رده لها قال الشيخ الخ بهذا دليل لما ذكره من  
مختصر الشيوخ عن المتوفى كسبه كلام بن الخطيب المراد به الامام الفخر الرازي  
لانه يمكن بذلك استدا من نفسه في الانفصال عنها اي في دفعها  
اي ان الجواب الذي ياتي به من عنده ردا لها يكون ضعيفا لا يهدم تلك النسبة  
مالا يخفى اي من المتأخرين المتأخرة في كسبه والاعتراض عليه من تقوية  
النسبة وتخيرها مع ضعفه عن ردها ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من تصوره  
استدنى اي قال المغربي استدنى الخ والاصل يضم الهمزة وتشبه بداسا الموحدة وقوله  
قال اي الابل وقوله عبد الله بن ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبد الله  
بن محمد بن ابراهيم والزموري يفتح الزاي المعجمة وبعد هاء ميم مشددة مضمومة  
واخوة رامكسورة نفي الدين بن يحيى اي الحنبل المشهور بولم يرفح حاله  
المحقق بل هو زنديق وبعضه في الدين واهله لا يخفى وحسب طراعية في  
كلامه في الفخر لنفسه متعلق ما يشبهه بن اية استدنى ايانا منسوبة  
لنفسه لا لقبره يحصل اسم كتاب للفخر في اصول الدين وقوله حاصله اي

حاصل

حاصل ذلك الكتاب من بعد تحصيله والمغيب في تاليفه واعلم ان في قوله حاصله  
وتحصيله تورية وذلك لان المحصل كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان  
لتلازمة تكلم واحد منهما احصا للمحصل فهو يوري بان الحاصل والتحصيل ما فيها  
ما طرأ ان المحصل كذا لك علم بلا دين اي لان ما فيه باطل في الاذن هو  
ايضا ما يكون من الكذب اي ان المحصل اصل الصلابة وكم فيكون كل من التحصيل والحاصل  
كذلك لا نهما فرعان عنه المبين من اياته يعني بان اي يظهر اي ان المحصل اصل  
لكل كذب فتبين ظاهر وحي الشياطين اي موحى الشياطين اي المذكور فيه  
عنايد ان الله المتكلم لا الشياطين لانها عقابله صحيحة القتها له الحلا بكنه  
فاكثره يدل من قوله ما فيه والضمير في قوله فافتره راجع لما فيه والمعنى فاكثر ما فيه  
ويحتمل ان قوله مما فيه مستدا اول وقوله فاكثره مستدا ثاني وحي الشياطين  
خبر الثاني والجل خبر الاول قال وكان الخ اي قال عبد الله الزموري  
وكان بيد بن بنية قضيب فقال اي ابن بنية قلت فلعل الخ لما نزع الاحتمال  
الثاني كلام المغربي وحصل الطول به كان من المناسب عند انتهائه الى والتوجه  
ما هو من كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى ان قوله فلعل الخ احتمال ثالث وحاصله ان  
الفخر طلب عند الموت التعليل حقيقة فقولته اللهم ايانا كما يمان الجبار بمعناه  
اللهم اجعلني مثله او انا طلب التعليل في تلك الحالة لانه حضره عند الموت  
سنة اعسر انفصاله عنها فحله الحق متعلقا على كسبه ان يكون مقادا ثم ان هذا  
الاحتمال غير مانفاه اولا فهو رجوع الى تصحيحه بعد ان نفاه وما سبق من ابطال  
هذا الاحتمال على ما اذا لم يكن عند رواه او اذا وجد عند رواه يصح طلبه لا هنا  
تأمل ثم ان الاولى ان لا يغير بهذه العبارة بل بعبارة تؤذن انه احتمال ثالث وكان  
يقول ويحتمل ان يكون مراده الله طلب ان يكون مقادا حقيقة لاجل محصل له عنه  
الموت من السنة ما حله فاعل حضر وقوله من السنة بيان لما حله قدم عليه  
وقوله الانفصال عنها اي التخلص منها وقوله ان بني اي على ان بني وهو متعلق  
يحله اي حمله على نفسه ان يكون في درجة الانفصال التعليل من اضافة  
الصفة الى الموصوف والافضل يعني المتفصل اي على نفسه ان يكون في درجة  
التعليل المتفصل اي الخالص اي التعليل الحقيقي ثم ان انتهى طلب اظهار محنة  
المتنوع او الهكن المستبعد حصوله وموت الفخر على التعليل ليس محال بل ممكن الا



انه بعيد فلذا تمناه وطلبه لان رايه اي الفخر الخ وهذا جواب لما يقال كيف  
 يكون الفخر طلب التقليد الحقيقي مع ان التقليد غير كاف وصاحبه كاذب وحاصل  
 الجواب انه طلب ذلك لكونه راي انه يمكن والحاصل ان الصحيح لطلب التقليد  
 هو العذر وما تقدم من فساد ذلك فهو عند عدمه لم يقال كيف يكون العذر سوي  
 له طلب التقليد مع انه كذا فاجاب بانه صحيح ذلك لان رايه انه لا فني الحقيقة  
 العلة كون رايه انكاف مع حصول العذر ثم ان في هذا الكلام تسليم ان القام  
 بالبحار الذي في زمانه التقليد الحقيقي وهو منافي لما قدمه من ان يتألم بهن المعرفة  
 وقد روي الخ في هذه الدنيا على صحة هذا الاحتمال اقدام العقول  
 بفتح هزة الاقدام جمع قدم وهو من اضافة المشبه للمشبه اي العقول الشبهة  
 بالاقدام والعقل هو الجبل الذي يعقل به المعبود في الكلام خذ من مضى في اي  
 نهاية العقول الشبهة بالاقدام وغاية امرها انها ذات عقل اي حسن ومنع  
 عن ادراك الذات العلية ولو جازت تلك العقول غاية الخولان او ان يقال معنى  
 معقولة ويصح كبر هزة اقدام على انه مصدر اقدم والمعنى بكماية توجه العقول  
 وجولا بها ان تكون تلك العقول ذات عقل او عقولة ومجوبة عن ادراك الذات  
 العلية وحينئذ فينبغي للشخص انه اذا حصلت له المعرفة المطلوبة عدم معاناة  
 الشبه وتركها والاعراض عنها واكثر سعي العالمين اي ومنه الاشتغال بالشبه  
 وقوله ضلالا كما عبر موافق لما رماه الرب وارواحنا في وحشة الخ اعلم ان الارواح  
 خفت قبل الاجسام بالنعيم وكانت مستنوقة في غير الاجسام بل في الملا الاكل اعني  
 السموات فتولت في وحشة اي توحش وعدم انتظام لغارتها لجبالها الاصل وهو  
 الملكوت الاعلى وقوله من جسمنا اي من اجل ادخالها في جسمنا وانما كانت في  
 وحشة فلا يحصل لها انتظام بل يحصل لها خلل وهذا كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين  
 ضلالا وحاصل دنيا ناني ما اكتسباه في دنيانا وقوله اذي ووبال اي مثلاً  
 يتسبب عنها ويكون عاقبتها الاذي اي العذاب وتقوية الدرجات وعظمت  
 النوبال على الاذي تقسيري سوي ان جمعنا قبل وقوله اي انما نستفيد من  
 بحثنا في المسائل طول عمرنا الا قبل كذا اذا اراد بنا الفعل للمفعول او لا فلا  
 كذا اذا اراد بناه للمعلوم ولم نستفيد من بحثنا ما يقربنا الى الموت من الطاعة  
 ولم من رجالكم للتكبر اي رجال كثير وقد رايتم هم فلهذا وقوله ودولة

هي التصرف بالامر والنهي يقال فلان في دولة اي تصرف بالامر والنهي اي كم رجال رايتم  
 ولم تصرف رايته خاضعين خلايق عدة فبا دوا جميعا اي فلهذا جميعا وزالوا  
 يفسد وزالوا على بادوا للتفسير قد علمت شرفا بها جميع شرفه وهي اعلا الجبل  
 وقوله والجبال جبال اي والجبال باقية على حالها ثم انه يحتمل ان يكون اراد بالجبال  
 الرياسات وحينئذ فالعني ولم من رياسات قد تمكن منها رجال مات هؤلاء الرجال  
 وبقيت الرياسات على حالها تستعمل من طائفة لطائفة فعلى هذا الخ لا حاجة  
 لهذه الكلام للعلم بما سبق اعني قوله قلت ولعله الخ او على معنى الخ ليس هذا  
 متعلقا بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان الخ ليس مراده بقوله اللهم يا رب  
 كما بان بالبحار طلب التقليد الحقيقي وانما مراده الندم على ما حصل منه من اشتغاله  
 وتعلقه بالشبهات فكانه يقول بالبحار لم تعلق بالشبهات وحيث كان هذا احتمالاً رابعا  
 فكان الاول للشارح ان يعبر بعبارة تدل على ذلك فكان يقول ويحتمل ان الخ ليس  
 مراده بقوله اللهم يا رب كما بان بالبحار طلب التقليد حقيقة بل مراده اللهم اي الندم  
 على ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات فمراده بالبحار المتعدلات لكن لم يقصد الخ التقليد  
 حقيقة وانما المراد الندم على ما علمت او على معنى التلهف اي اولاهه تحول على  
 معنى التلهف والاضافة بياضية وقوله والندم عطف تنبيها ولازم على لزوم  
 رجوع الخ هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد بالبحار المتعدلات بل العارفات  
 بالدليل الاجمالي فهو طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالي ومنه ندم على اشتغاله  
 بالشبهات فمراده بقوله اللهم يا رب كما بان بالبحار شيان على هذا الاحتمال بخلاف  
 ما قبله فانه عليه ليس طالبا لاشي واحد على العذر والضروري اي وهو المعرفة  
 بالدليل الجلي وقوله مع هذا اي التلهف على ما فات والحاصل ان الخ على هذا  
 الاحتمال طالب للمعرفة بالدليل الجلي مع التلهف على ما فات فهو مغاير للاحتمال الذي  
 قبله لا علمت وما قبله فيه ان هذا في ما سبق من ان علما زمانا لم يصلوا  
 له رجة البحار اذ مقتضاه انهم يعرفون بالدليل التفصيل وهو في ما هنا فاقوله  
 وبهذا اي ويكون الخ مزج غزارة عليه طلب التقليد حقيقة او انه تلهف  
 وتقدم عنه الموت على ما حصل منه تعرف الخ فاعلم الاشارة ليس راجعا للاحتمال  
 القريب وقوله ان هذا الخمر المراد به ما يستفاد في شأن الجولي وان كان بخلاف الامر من ان  
 الخمر المراد به نفس الاعتقاد فبعبارة شبه استخدام وقوله ليس بما مولا اي لحوار ان



يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع اذا لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان وهذا اعلة  
 لقوله تعرف لكن قوله اولاً بهذا تعرف الخ يفيد ان علة المعرفة المذكورة هو السار إليها  
 بهذا وهو ما وقع للخبر وقوله اذا لا اتقان الخ يفيد ان علة المعرفة عدم الاتقان اليهم لان يجعل  
 عدم الاتقان علة لمطلع علة والمحقق حق وانما عرف بما ذكر ان هذا الخبر ليس بما مونت  
 لانه لا اتقان له والمراد بالاتقان الصحة اي لانه لا صحة فيه للعقائد وانما نحن الاتقان  
 على الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد لان الاتقان لا يكون الا مع العلم اي بالمعرفة فانه قد دفع ما يقال ان  
 ظاهره ان الاتقان يمكن ان يكون مع التقليد مع ان التقليد لا اتقان معه لان الاتقان  
 يكون بالدليل ولا دليل مع التقليد فلا مدخل له اي لانه لا توجه له اي ذلك الزمان اي  
 لاهله وقوله في ذلك الامر اي اتقان العقائد فتعوله ولا مدخل له الخ علة لقوله اذا لا اتقان  
 الخ والمعنى لا اتقان في ذلك الزمان للعقائد لانه لا مدخل له ذلك الزمان في الاتقان اي لا مدخل  
 ولا توجه لاهل هذا الزمان للاتقان فلما انتهى التوجه للاتقان انتهى الاتقان فهذا نظير  
 قولك فلان اهل عصره او اكرم عنده لانه لا دخل له في العلم او اكرم اي لا توجه له لوجه  
 منها لعدم الاعتناء اي في ذلك الزمان بتعليم عقائد الدين وهذا اعلة لقوله فلا  
 مدخل له في ذلك لاسيما اي خصوص النساء والعبيد فانهم لم يعلموا الاعتقاد  
 فلا يقصدون اي بخلاف النساء والصبيان فانهم قد يقصدون وان كان ليس عندهم  
 اعتقاد ولذا فصل ما بعدهم عنهم باداة الانفصال وهي اما ولهذا اي ولا دخل لعدم  
 الاعتناء بتعليم العقائد في هذا الزمان في كثير من يتعاطى العلم اي كاعتقادي لان ما صار  
 لهم وكان الظهور ان عقيدته فكيف بالعامية اي كالسوقية اما اهل بادية  
 اي الذين شأنهم البعد عن اهل العلم ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل  
 القرى فلا يسأل عن حالهم اي لان حالهم معلوم لكل احد وهم اعلم بالجهل  
 جامدة اي واقعة عن الفهم ثم ان هذا يحتل لها وان كانت واقعة عن الفهم  
 انقباضا وهاله قريب ويحتمل انه جيب دفع الاول بقوله صعبة الانتقاد فتعوله  
 صعبة الخ اخبر ما قبله بما لا يعني اي من الشهوات وجب الرباية وخوفا ذلك  
 ان نصحت الخ من اثار قوله ما قبله وان فهمت لم تفهم جاسب الطريقة الاولى  
 اعني قوله جامدة صعبة الانتقاد قلت بانها اي ذهب اليها بسرعة اي خبيث  
 كانت ما قبله لما يعني ان نصحت بان امور بطرق الخبر لم تقبل واذ علمت طرق الخبر لم تفهم  
 وهذا ما ياسب قوله جامدة وجعلته حلا للذي اي لتخصيصها عصمه الله

كتابي المسمى  
 في حجة النبوة

اي حفظه الله مما ذكر من البطلان ما معه والمراد المصداق الجارية وان بقي منه شيء الخ هذه  
 جاسب قوله الاخيرية لانه لا يعني لان البطلان الكبر وتغاضي امور الدنيا من الامور التي  
 لا تقني وجوده اي وجود من علم الله وقوله اليوم اي زمانه وبالحجة اي وانزل  
 قولنا متسايا بحجة اي الاجال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان من الشكوك  
 هو امره اي قبح وعظم امره في الفتح بسبب ما يقع فيه من المنكرات على غزارة  
 عليه اي مع غزارة اي كثرة علمه وعبر على اشارة الى انهم تكررة عليهم كقوامه واستغفروا  
 عليه وينهم ان يندبهم وقولهم واما الاول اي واما ما بان فليس ببعض الاول  
 لان الدليل الاول الذي استدله به المجال في مجموع شيب في الطرق الاول قوله قد مات  
 ابو بكر وعمر وسائر الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثاني ما نقله عن ابن  
 قورك من انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا من يعرف الجوهر  
 والعرض لم يثبت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا ارد للطرف الاول  
 وسياتي الكلام على رد الطرف الثاني عند قوله والى هذا المعنى اشاروا بذكرين قورك الخ  
 ولم يعرفوا الجوهر اي وهو ما قام بدائه وان شئت قلت ما اخذ قد ركن الفراغ اعم  
 من ان يكون غير قابل للتسمية وهو الجوهر الفرد وقابل للاله هو الجسم وقوله والعرض هو  
 ما قام بغيره من الجواهر التي خرج صفات الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة  
 فلا شيء عرضا وقوله ولم يعرفوا الجوهر والعرض اي لم يعرفوا احصاء المصطلح عليه  
 عند التكلمين والافاق الجوهر في اللغة معناه المي النفس والعرض معناه الامر القارض  
 لغيره وهم عارفون بالصفة وكذا سائر الصحابة اي باقائهم غير ابو بكر وعمر يعرفوا  
 الجوهر والعرض فانا اعجب جواب اما من له في تغييره على بذكر كوا المراد  
 بالتميز العقل اي اذ في عقل المستدل بذلك حسيته البهايم وقوله ولا يعل على التقليد  
 اي على ارجحية التقليد كقولنا مقتدين واي مدخل الخ هذا استفهام  
 انكاري بمعنى الشئ اي لانه لا مدخل الخ واتي به سند القول وانا اعجب وقوله لا لا لا لا  
 المصطلح عليها اي مثل الجوهر والعرض في شيء من ادلة العقائد اي لا في موضوع  
 ولا في محمول وهذا اظهر ان اريد بالدليل الموصل المطلوب وهو معرفة صفات الرب  
 واما ان اريد بالدليل مركب من صفري وكبري فاللغاط المصطلح عليها لهما مدخل  
 كقولنا العرض متغير من وجود الى عدم وعكسه وكلما كان كذلك فهو حادث والجوهر  
 ملازم لذلك العرض الحادث وكلما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجوهر



حادث فظهر ان الجوهر والعرض لهما مدخل في ادلة العقائد المصطلح عليها المركبة من  
صغرى وكبرى لكن الصحابة كانوا مستغنيين عن تلك الادلة ويعرفون العقائد بالادلة  
المرصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهي الادلة الاجالية حتى يلزم الخ مغر  
على المعنى فهو منى وما شبهه ههنا ما يجنبه والاشارة رجعة الى قول هذا القائل  
الناظر وهو ان الرباي واوجب من شبهة هذا القول لقول من يقول الخ اي في النسخ  
لان هذا القول يقتضي ان الصحابة يقع عليهم اللحن ولا شك ان شبهة ذلك اليهم  
تبيح وقول من ذكرى يقتضي انهم لا معرفة لهم بادلة العقائد ولا شك ان شبهة هذا  
لهم تبيح ايضا كانت تجهل المقصود الخ اي الذي هو صورة المساء وحفظه من اللحن  
ولم يعرفوا حقيقة الفاعل اي بحسب انه اذا سال احدهم عن حقيقة الفاعل  
الاصطلاحى لا يعرف ما دعى ولا يعرف انه الاسم المرفوع المسند اليه فعل مقدم عليه  
على جهته وتحرره منه او قيامه به وقوله لم يعرفوا الخ جملة حاله وقوله لانهم ما نوا الخ  
علة لقوله كانت تجهل الخ وكانوا يجهلون الحقيقة من البلاغة اي وهو لا حلا ترازا  
والتباعد من التعقيد اللغوى والمصوب يجهلون الفاظها اي في البلاغة اي  
في علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر وصل ويجاز طاب وقوله  
استعملوا اي تلك الالفاظ وهل هذه الاقوال الخ استنهام الكاري بمعنى النقي  
اي وليست هذه الاقوال تفصل عن عائل بل عن محن والمواد هذه الاقوال الاقوال  
الطائفة المذكورة وهى لقول بانهم كانوا يجهلون حقيقة الجوهر والعرض وكانوا يجهلون  
المقصود من العربية ومن فن البلاغة وانما يصح له اي لذلك المجاز وهو من  
ذكرى وقوله الاستدلال اي على صحة التقليد وانحيت لو ثبت الخ اي واما استدلاله  
بما تقدم فقد ظهر من ادلة وقوله لو ثبت له ذلك اي لو ثبت عنده ذلك لكنه لم  
يثبت بل المطالب خلاف ذلك ولم يعرفوا الواو للجمال واراد بالبرهنة الاعتقاد اي  
رأى حال انهم لم يعتقدوا انه الا بالاعتقاد المنصور بالتقليد الجرد عن المعرفة  
ووصف التقليد بما ذكر وصفه كاشف واعرضوا عن النظري المنبسط للمعرفة  
في ايا جمع اية اي في ايات من كتابه وقوله لا تخصي كثرة ايا من جهة كثرتها  
وصحة هذا الخ علة لمعذوفى وانتقد لو ثبت الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا  
اي ما سبق من انهم لم يعرفوا الله الابا بالتقليد وانهم اعرضوا عن النظر وان ايات  
الدالة على ثبوت العقائد كانت تروى عنهم ولا يفتشون وجه دلالتها وان ادلة العقائد

التي لا تخصي كثرة في القرآن كانت الخ وذلك كاية ان في خلق السموات والارض الخ  
ولا يفتشون وجه دلالتها اي هل هو الاحكام والحدوث او هما معا مما يباه كل مؤمن  
اي كامل وفيه تعريف بالقابل وما اخرج الخ ما يجنبه اي ما اخرج هذا القائل  
لهذه الكلام العرض النقيصة في مراتبهم العلية رضي الله عنهم للادب العظيم اي بالمثل  
عظيم استحقاقه للادب العظيم وقوله بل مثل هذه النقيصة اي وهي ان الصحابة كانوا  
مقلدين وحاصلها ان التعريف للفظ استعمل في معناه ليلوح بفتح الواو لغيره فقوله هذا  
القائل ان الصحابة ما نوا الخ مستعمل في معناه ملوح به لغيره وهو انهم كانوا مستعملين  
وهذه نقيصته يستحق الادب من نسبتها اليهم على مناصبهم من اضافة الصفة  
الى الموصوف اي مناصبهم العلية وقوله الخ التي اضافة لما نصب وقوله لا تتحقق  
بالنا للجهول اي التي لا يصلح ايها احد غيرهم حتى انها توصف بالنايص وقوله  
لنظم الادب متعلق باحوج وهو من اضافة الصفة للموصوف وفيه تعريف بان لا يستحق  
الادب العظيم لا فخره على الصحابة ولقد قطع الخ علة لما قبله اي قوله وصحة  
هذا مما يباه كل مؤمن او علة لقوله وما اخرج الخ اي لانا نقطع بان اعظم عالم من لم  
يحصل من الدين ما حصله ابي احد من اما الصحابة فكيف بالآخر الصحابة وحسنه  
فن يقول تقليد هم يستحق الادب العظيم انا كابر على زماننا اي الموصوفين بالعلم  
والديانة بالدين هو الاحكام الشرعية اعتقادية وفروعية وقوله وسننه اي الدين  
وهو من اضافة البعض للكل لان الربا لسنن الاحكام المتعلقين عن الرسول وانقطع  
من قبيل عطف الخاص على العام لادنى امة اي فكيف بالصحابة ولا يسل له ان اكابر  
علما زمانه لم يحصل ما حصله ادي امة من امة امة الصحابة او من امة التابعين او  
من امة تابع التابعين لانه علما زمانه كانوا فضلا راسخين في العلم باخيان  
اي بالعمل الكامل ولقد ادرك الخ هذا المروع في ذكر ما نوا الصحابة بالعلوم فكيف  
فيكونا غير من ذكر ذلك فيله ربه يعرف ما عليه الصحابة من العلم انك تقول لبعض  
ما نوا الخ لاربعه وكان المناصب ان يقدم ما نوا اكبر ثم عمر ثم عثمان ثم علي لانهم  
على هذا الترتيب في التفضيل كسند قدم عليا لكونه ادرك زمن المبتدعة بخلافهم  
فلهذا اختصا بالقيام وكان الاولي للمسلم ان يقول ولقد ادرك عليا زمن المبتدعة  
برفع زمن علي الفاعلية ونصب علي على المفعولية لما تقول من انه اذا اراد  
الامر من الاسناد للذات والمعنى فالاولى الاسناد للمعنى لا للذات والحمد لله



حيث اطلع دعائهم بانه لا يقدر ان يرد هذا ويصحون شبههم ومن المعلوم ان  
المعبر لا يكون مقبل بل عارفا حق المعرفة وقرسعين الخ الوفر كبير الوالو الخ  
وهذا كناية عن الكثرة فيصدق بالزائد وحيث كان قادرا على ذلك لا يكون مقبلا  
بل عارفا حق المعرفة وما قد قاله سريانا عن ليس استبعد في حقه لان الكتب  
المتروكة مائة واربعه كتب وقد تضمنت الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور فان  
جميع المائة وتضمن القرآن مافي الثلاثة وتضمن المفصل منه جميعه وقد تضمنت  
المائة مافي المفصل فاذا تضمنت الفاتحة المفصل لمقتضى القرآن المتضمن لما عناه  
من الاربعة المتضمن للمائة لمزم تضمن الفاتحة جميع الكتب المتروكة انما هي  
المراد على بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه بعلي يوصله اليه كونه عنده  
وحيث كان كذلك فلا يكون مقبلا ثم هذا ان الحديث موضوع لا اصل له على التحقيق  
وقد اختلف فيه كآل العاربي فيبعضهم صححه وبعضهم ضعفه وقال بن جرير حسن  
والتحقيق ما علمت انه موضوع العجب الي ما يتبعها منه العجب اي الباطل  
في الاجاب منه وادعى الخ اي فقال بعضهم انه الله كآل التفسير ان  
عيسى له وقوله اقتست به فقال بعضهم ان حبري ارسله الله الى علي فقلط فقل على  
محمد وقال بعضهم انكلام من محمد وعلي بن مرسلا ان احدهما خلق بالرسالة وهو محمد  
واحد هما صامت اي لم ينطق بانه رسول بل سكت وهو علي وكل هذا كثر  
منفصلات المسائل اي المسائل المنفصلات اي المفصلات الغير الظاهرة وقوله التي لا يوصل  
الخ تفسير لها الا بالانظار الدقيقة اي بالفكر اي الادلة الدقيقة من  
غير ما لم يفسر لقوله بدله ولا تعظم لثانها هذا لازم لقوله من غير ما لم  
كانها عنده في الكلام حتى اي كانا لسؤال عنها هذه سوال عن الامور الضرورية  
وقوله عطف على جوابه اي وتامل جوابه وفيه على البدله عطف تنبيه في ذلك  
الوافي الخ اي وهو الموقوف على المنبر وقوله لم اعرض الخ عطف على قوله وتامل جوابه  
في التبرية وقوله وانظر اليهم اي الى عقولهم اين عقولهم وقوله  
من ذلك اي من عقل على فوجد بينهما بعد الا انهم اجابوا عن تلك المسألة فبعد بعد  
وتامل طول والمرادنا نظر جواب اين عقولهم من عقل على وذلك الجواب بينهما بعد فتلان  
وفي بعض النسخ ابن هم اي ابن عقولهم مما هنالك اي من العقل الثابت هنالك اي  
في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه صار لها شعاعا يعني انه قال ذلك واستمر في

خليفة

في خطبته وكانت عينية واولها الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويجزي كل نفس بما  
شئ له المآب والرجى فيسبل وقيل له ويا امير المؤمنين مات شخص وترك بنتين وابنتين  
وزوجة فقال صار لهما شعاعا واسترحل في خطبته وضمير لهما عايد على الزوجة ووجه  
كون لمن الزوجة صار شعاعا ان المسئلة اصلها من اربعة وعشرين للبنتين الثلثان  
ستة عشر وللأبوين المسئلة ثمانية وتبقى الزوجة فيقال لهما فمراة لهما المسئلة  
فتصبح السهام سبعة وعشرين فصارت من الزوجة شعاعا ان المسئلة سبع السهام  
والعشرين فالمسئلة عالت بشعاعا فينقص لكل واحد من الورثة شع ما سده  
وكذا افترق اي وتامل فتواه هم عليهم اي ورد عليهم بقوله ثلاثتهم بدل من الواو  
ذلك اي جميع ذلك وقوله اكلا منطوق مطلق اي اسباب اكل فقال صاحب  
الثلثة بينا اي تلك اللام منشا وقوله نصفين اي حال كونها مناصفة جميع الحق  
اي الحق الصميم اي الجازم بلحق المجزوم به اي المجزوم بكونه هنا ان كان بصميم  
الحق اي اخذته لذلك اي لنا الله خذ ما اعطاك الله امره بذلك كونه  
فهم بمباحة الآخر فيصير اربعة وعشرين اي لثلاث وذلك تسعة اي  
تسعة اثلث وقوله اكلت منها ثمانية اي زينتين وثلاثين وبقي لك واحد اي  
لك واحد الله القادم بقي له سبعة اي سبعة اثلث الاكلا القادم فكل واحد  
من الثلاثة اكل ثمانية اثلث برعيفين وثلاثين متحكما اي اعطاك وقوله محتما  
اي اعطيتاه فمن اخذ منه لثلاث اخذ درهما ومن اخذ منه سبعة اثلث ياخذ سبعة  
دراهم كذا وكذا اي الراوي اجل فيما رواه عن علي وفي رواية الخ هذه فصل  
فيها الراوي ما رواه عن علي فلما ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا علي فصل قطعا ثم  
ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجل وقال كذا وكذا وبعض الرواة فصل فذكر المصا  
الروايتين الصادقتين من الرواة لم يظلموك وجه ذلك ان اصل المسئلة من اربعة  
وعشرين ووضح من ستمائة لان فرض الزوجة الثمن من ثمانية والام السدس من  
ستة والبنتين الثلثان من ثمانية والثلاثة داخله في الستة فتكتفي بها وهي مع  
الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احد هما في كامل الاخر يخرج اربعة وعشرون  
للزوجة منها ثلاثة والام سدسها اربعة والبنتين الثلثان ستة عشر وبقي واحد  
للعصبة وهم اثني عشر اخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين وهو مذكور عليهم ثمانية  
فتضرب عدد دروسهم وهو خمسة وعشرون في اصل المسئلة يخرج لك ستمائة



قد رتبة التركة ومنها تصح فن له شيء في اصل المسألة اخذه مضروباً فيما ضربت فيه  
المسألة فللزوج ثلاث في خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللأم أربعة في خمسة  
وعشرين وبابا والبنين ستة عشر في خمسة وعشرين بأربع مائة وللصبية ولحملي  
خمسة وعشرين بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنتان وللأنثى واحد ذلك حديث  
الإشارة بذلك رقم والكافي مكتوبة لأنها بخط بابا لوث والمعنى الذي روى حديثاً بامارة  
لا روي عنه أي حال كونه مروياً عنه وقوله خارج عن الحصر أي لا يمكن حصره  
القدس أي الميزة أي المظهر صاحبها فاستاد الهندس إلى الأبد لا يدرى بمجاز عقل  
وقوله الغايي أي الغايي صاحبها وهذا لا يتصور لما قبله لأنه لا معنى لكون صاحب الأداة  
مظهر الأداة فإتأمل عنده أي عند ذلك الأدراك وفيه حديث أي عند صاحبه  
وهو متعلق بضرورة كنه خبر يكون مقاد ما عليها أرحال وكان نامة أي يكون  
ذلك الأدراك عظيماً وقوله لما أي للذات العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها  
والمراد الذات من حيث انصافها بالصفات والأقوال الدالة لم تتم على الذات من حيث كنهها  
بأدلتها أي بالأدلة الدالة عليها وقوله أوح أي نوح الشواهد من الأدلة  
رئي أي ترى وعليه أي على معرفته وذلك أي والأدراك المذكورة  
ويحتل عوارض الإشارة لما كثرت الشواهد عليه وهو الذات العلية وفي العبارة حديث  
أي ومتعلق بذلك ثم هو أي على مع هذا أي المذكور من الآثار الدالة على كمال معرفته  
ما أن عرفنا أي فهذا يدل على أن مقام عمر أكبر من مقام علي وعلى لا يصح أن يقال فيه  
أنه مقلد كما مر في باب أول فكيف يصح القول بأن هؤلاء الأئمة مقلدون حتى  
كاد الردي أي الذين الذين حصل به الأثر أو المألم يقل حتى كاد الذين للإشارة إلى أنه  
حصل به الأثر أو المألم يقل حتى كاد الذين للإشارة إلى أنه  
السبب المشهور عند المحدثين في فتح الباب أن كان قد روي عنه يسبب الله من سبب  
رايت أي أبصرت ويحتمل وهو الظاهر أنها عليه لأن عمر مات وحيد في ثمان  
سنوات ولا شك أن من سنة كذلك لا دابة له يكون عمره من غيره بخلاف المعرفة  
فإنها تكتسب من قوله وأفعاله ولو بعد مدة كما شأ أي الأمور العينية مكتوبة له  
فهو يفتح الشيء كما يفتح من أبحاثه ويصح كبرها أي مطلقاً على الغيات لا يقدّر  
أي لا يلاحظ مرة ذهنية من أضافته المشبه به المشبه أي في ذهنية الصافي  
الشيء بالحواسة ولا أمانة أراد بها ما يدل على سبيل الظن نحو هذا بطوف في السبيل

بالسلاح وكل من هو كذلك فهو صادق وأراد بالدليل ما يدل على سبيل القطع فكيف  
ذهنه بعرفة الخ أي فكيف ذهنه بعرفة الأولي الذي أضيفت الكليات على الدلالة عليه  
دلالة واضحة أي فكل من تلك العرفية مرتبة في ذهنه بالطريق الأولي وحده فلا يكون  
مفله أ فقال أنا أكتفيكها أي فقال إذا كان معي عقل فلا أفقر لمن يعينني عليها  
ولا أبا لي بها هذا هو المراد من العبارة وليس المراد ظاهرها من أنها يا أي النبي وعمر  
يكني في رد الشواهد عنه وقوله وانظر قوله أي قوله عمر ومقول القول محدث أي وانظر قوله  
أنا أكتفيكها لما أخبر الخ ولا يصح أن يكون قوله أي يكون معي عقل إذا لو كان هذا مقولاً لغير  
أد لو كان مقول القول محدث وقوله الواقع قبله وسؤال الملكين عطف تنسب  
لنفسه العتر وصفها أي من كونهما أسودين أزرقين أعينهما كالعرق الخاطف  
وأصواتهما كالرعد الخافض لموت أي لعارف بالله لأنه لا يحجبهم ولا يبالي في  
علمهم لأنهم كانوا عارفين بالله فإذا كان النبي وصفه باليقين الذي هو العرفه كيف  
يقال أنه مقلد علم اليقين هو العلم الخاص بالأدلة والمناشآت والأخبارات بخلاف  
غير اليقين فإنه العلم الخاص بالساهدة أو الحواس وأما حق اليقين فهو العلم بالله  
الحاصل عندنا صفات العبد في صفات الرب بأنه يدرك عن ذاته وصفاته وبلا حظ أن  
سبحه هو سمع الرب وبصره وبصره وهو كذلك وقع للملاح حيث قال ما في الجنة إلا الله  
فحق اليقين مرتبة من مراتب العلم لكن لا يكون إلا للعلم المتعلق بالله وأما غيره من العلوم  
المتعلقة بغير الله فذلك العلم أما حق اليقين أي علم اليقين فقط تامل ولا فقاغة  
التي هي شدة بشاعته وقبحه منجبت كناية عن كنهه من العرفه بالله والأقوال المتراج  
من خواص الأجسام وفي كلامه لب الجمالفة لموت أي متيقظ وعالم فلا شيء أي  
أصمحل وذو هب عنده كل ما سواه فببر الألهة الصادق أي فيما أخبر به الناس  
قال صادق معناه الخبير بالصدق بكسر الباء وقوله الصدوق أي الخبير بفتح الباء عن الله به  
بالصدق أي ما أخبر به الخلفاء عن الله صدق وقوله وهو أي النبي عليه السلام  
مبتدأ وقوله وما ينطق عن الهوى خبرناك عن المبتدأ وهو الضمير وراجملة حاله  
لست حتى يواستحيوا أي لما يكون من صاحب المعرفة لأن من رجل متدبر جاهل وحسنه  
فهو عالم لا مقلد إلى السامع أي لأنها عالية حساً فينتقل الذهن إلى العالي علواً معنوياً  
وهو الرب والحاصل أن العلم الحسي لما كان مشعراً بالعلو المعنوي الذي هو وصف الرب  
صار النظر للسما كأنه نظر للرب فلم يرفع نظره إليها حين من الرب وليس المراد أنه لا يرفع



بسره الى السباحيا لكون الولي فيها تعالى الله عن ذلك وذلك اي عدم الرقع لاجل  
 المعيا وقوله برة المراتبة اي ساهدته تعالى واستحضاره وقوله التي هي المراتبة  
 وقوله كمال المعرفة اي المعرفة الكاملة وقوله ورسوخ اليقين اي اليقين الراسخ القوي  
 وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك فلا يكون مقفلا حتى كانه اي سدا عما لا  
 وقوله معانيه اي معاني الله واما قول بعض المتوالمين حتى كانه اي سدا عما لا  
 لان سياق الكلام في عثمان مرفوع الخ المراد ان الحاصل لهم استدعاء اليقين الذي  
 هو ارق اي اعلم من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتداء اليقين ثم حصل لهم عين  
 اليقين لو كشف انظارهم عن الامور الاخرية كالجنة والنار وقوله ما اراد بيقينا  
 اي لشاهدي معرفته ويقينه بالهدى كذا قيل والاحسن ان المراد لو كشف انظارهم عن بصره  
 ما اراد بيقينه الحاصل بساهدة بصيرة لان الحاصل باليقين اليقين الحاصل  
 ببصره جدا كيف انظار ما فاضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل وقوله وقرنا بينا المنقول  
 اي وضع في قلبه وهو المعرفة وحتم لا يكون مقفلا الف سنة بدل من ما في قوله  
 فكم الزمن الذي لبث نوح في قومه وهو الف سنة الخ وانه اي عمر لحسنه من حسناته  
 اي تكبر ورجه كونه حسنة من حسناته الى كبره الذي ولاه الخلافة وما عسى  
 اي وما ارجى عما تصف به الصحابة من المحاسن والمناقب التي ترجى منت بعد ما تاتي  
 العدة فافانته ومن زايدة او بياضة مبنية لمفعول اهد المجدوف وهو ما انصف به الصحابة  
 كافرنا وعطف الماخر على المحاسن عطف تشبيه وذكروا كرمين الخواشي انما استلهم استعاري  
 ومن في قوله من محاسن للاجتهاد الخ فالعنى واستبعد ترجى العدد العدد والتعلق بالمحسن  
 الصحابة وللهذا شروع في ذكر ما توهم عن ما بعد ان ذكر ما قبله خصوصا في رسوخ  
 معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد الجازم الناشئ عن الدليل وقوله قوة ايمانهم  
 عطف ملزوم على لازم لان الايمان يلزمه المعرفة واليهم كلمة التقوي المراد بها  
 كلمة الشهادتين والاضافة من اضافته السبب الى السبب وذلك لان الخلق بذله الا  
 الله حسب التقوي اي العبد من النار ثم ان المراد بقولهم وانهم الخ جعلهم ملازمين  
 لها وليس المراد ايجابها عليهم والافلا خصوصا صيغة لهم بدل من كل واحد وكان الخلق  
 بها ولا يكونوا كذا الا اذا كانوا عارفين بمصونها لا مقبلين فيه وقوله راعها اي  
 وكانوا احفظا وهذه التفسير لقوله وكانوا احفظ بها في حقهم اي في الحكم الثابت لهم  
 وان المراد بجهلهم ذلتهم وعلى هذا فمضى الباعل الاول وعلى الثاني بمعنى اللزوم

العالم بحقيقته الضماير من اضافته النصفة للوصف اي العالم بالضمير والخصبة ووصف  
 الضماير الخفاوصه كاشف لان الضمير ما يضره اي يخفيه الانسان في نفسه والجنون  
 كذا اي لما بجميع الخلق وهذه جملة مفترضة من كفى وفاعله وهو قوله صلى الله عليه  
 وسلم الامن بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد فانه ان الكلام في المعرفة لا في الاجتهاد  
 فكان الا نسب ان يقول الامن بلغ الرتبة العليا في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازمه  
 المعرفة بالهدى فامل متعرضين اي متصددين له عاجج الخلق اي ولا يكون كذلك  
 الا العارف والوارد جميع الخلق المكلفين فهو عام مخصوص فامل وقوله ال اي الى معرفة  
 الله واقامة الحجج الخ عطف على دعائي وقد كان منصوصين لا قامة حجة الله  
 عليهم الخ وفيه انهم انما يقضوا للدعوي التي هي سبب في اقامة الله الخ عليهم تامل  
 وقد يقال ان المعنى انهم كانوا قايدين بدعوي جميع الناس الى الله وقاينين بانفسه  
 الخجة الدالة على وجود الله الناس فعند ان يدعواهم يقولوا لهم الخجة فتقوله حجة الله  
 اي الخجة الدالة على وجوده وقوله عليهم على معنى اللزام واليهم المرجع الخ المر  
 يعني الرجوع وتقديم الجمل بغير المحصر اي ولقد كان الرجوع اليهم دون غيرهم  
 في المسائل المعضلة في المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع اليه في ذلك الا العارف  
 وجميع الخوار الخ عطف على المسائل من عطف العام على الخاص لان الخوارات السالفة  
 تحمل المسائل وغيرها وقد اسما الخوار اي اخل اذ به او ان المعنى اساعى الادب  
 فالادب نصب برفع الخافض وحقا فقد شبه الادب بالانسان وهي اي الاساة  
 المفهومة من انسان خلقة بضم الخاء بوحدة خفية فالشيطان حسن له تلك الالهي  
 ثم انه حاول على النطق بها فاخذها منه واذا عها عندنا اي معشر اهل السنة  
 من اشاعة وما تربية من اهل الجاهة اي من السارق فلا يعذب تعذيب كفرة  
 ولا عصيان والاي والافلا من اهل الجاهة بان قلنا انه غير ناهج من السار  
 لزوم الخ تكفير الصحابة اي او عصيا بهم لكن اللازم باطل لان النبي شهد لهم  
 بالخيرية اذ يعلم الخ بيان للامانة في الشرطية وقوله اذ نعم بالضرورة اي اذ  
 نعم علما ملتبسا بالضرورة اي علما ضروريا لا يقتدر لنظر واستدلال به هذه  
 الادلة ان كان مراده بهذا الادلة الادلة الاصطلاحية المركبة من صفوي وكبري  
 فالاول اسقاط لعطف الكثر اذ لا فرق بين الاكثر وغيره لعدم وجود الادلة في ذلك  
 الزمان وان اراد بها الادلة الصفوية اي الاجمالية فتقوله اذ نعم بالضرورة الخ ممنوع

جمع

الحق واليقين



فانظر هذه المقالة اي القول بانهم متقدمون وقوله ما استعملها اي ما افهمها لما يلزم  
عليها من كفاية المجابة وكان مقالته الخ ظاهره حمل الادلة على الاصطلاحية وهو غير  
مناصب والمناصب ان لو جري على طريق الاستسار كما قد منا مقالته من توهم يصح  
تخون مقالة وجعل من جاري مقالة سيات من توهم الخ ويصح اضافة مقالة الخ  
الاستحبة اي مقالة شخص توهم الخ اي وقع في وهمه وفي ذهنه وان كان جازما له  
بالمشقة الخ المراد منه ان هذا المقام منكم العلم باللام الذي لا يتغير  
باصه الاحداث اي لمصطلحات كون الدليل الذي يستدل به اقترانيا او استثنائيا  
وصورت كليات اي وهبته نقضيا مركبة وقوله لا ادلة اي راجعة للادلة  
من رجوع العام الخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصوغ على اصطلاحات  
على نهج اي طريق اصول المنطق واصافة نهج لما بعد وما سانه كان اضافة  
اصول المنطق للمنطق كذلك والمراد على نهج المنطق لان المقام الخ علة كون المقام  
لم يستعمل وانما تلك الاصطلاحات انما هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى  
انما يستعمله اي ما يستلزم الحق اي يلزم من وجوده وجوده فكيف ما حصل  
اي الامع المستلزم الحق اي كيفما حصل عند الفصل او غير لفظ اي بان  
حصل ذلك المعنى بالاشارة او الكتابة بتركيب مخصوص اي بتركيب الدليل على  
الوجه العلوم عند المناطقة او غيره اي كان قال الدليل على وجود الله هذا  
العالم حصل المقصود اي الذي هو معرفة الله بالاثبات بالقياس المنطقي ليس  
مضطر له لان غيره يقوم مقامه فقوله ان زيادة اي كفاية اقتراني او استثنائي  
والنفوس الزكية اي نفوس الصحابة والتابعين وقوله القديسية اي المظهرية من  
وساوس الشيطان مراد من لما قبله عن تلك القوانين المصطلح عليها اي الادلة  
الاقترانية والاستثنائية بل غفل من استنبطها الخ الكاتب ان يقول بل  
نفوس من استنبطها او يقول الى عقول اصحاب تلك النفوس وهذا اثر في زيادة  
معارف الصحابة كعبية من جاز الخ اي فهي كالعدم والظاهر ان ذلك لا يستلزم  
في كل التبعين وقد سمعت جواب عما يقال قولك بل عقل الخ هذه دعوة في  
دليلها فاستبها بقوله وقد سمعت الخ وانما احد الخ جواب عما يقال اذا كان  
السلف غيبوا عنها فلا حاجة لاحداث المتأخرين لها على البديهة اي الائمة  
على البديهة في العلم اي منهم وقوله والتعليم اي للتعليم فان قيل الدليل على

وجود الصانع هذا العالم فيقال دلالت من جهة حدوثه او مكانه او من جهتهما  
معاً فاذ قيل العالم حادث وكل حادث له صانع علم ان الدلالة من جهة الحد وناتج  
الموت لا لان الخ اي لا ان الاحداث تكون معرفة الحق الخ والى هذا المعنى  
اي كون المقصود معرفة الحق بما يستلزمه باي وجه كان بالفاظ مخصوصة كالجوهر  
والعرض او غير معرفة الالفاظ مخصوصة اشاروا بكرا الخ وهذا هو الطرف الثاني  
من طرف الوجه الاول الامن عرف الجوهر مراده به من كان عارفا بالدليل وانما غير  
بذلك لان من عرف الجوهر عا به اقامة الادلة ومعانيها والمعنى لو لم يدخل الجنة الامن كان  
عارفا بالادلة المصطلح عليها لقب الجنة خالية اي كالحال الذي يتقارفا كالحالة باطل  
وحسب فلا يشترط في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح عليها ولما كانت المعرفة بالادلة  
المصطلح عليها غير بشرط زمان توهم كفاية التقليد قال ويقول مع ذلك الخ ونحن  
نقول بوجبه اي يقتضي هذا الدليل وهو انه لا يشترط في دخول الجنة المعرفة بالادلة  
المصطلح عليها ونقول اي وتزيد على ذلك الموجب التصريح بقول لا يدخل الخ  
وحط الزيادة قوله ولم يقيد بواقصر عليه كفى والحاصل ان مقاله ابن فورق  
يقيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف على معرفة  
الحق باي وجه كان ويلزم من ذلك ان التقليد كقول المقلد لا يزم مقاله ابن فورق ولم يصح  
فقد قلنا قوله ونقول مع ذلك اي وتزيد على ذلك تصريح قولنا لا يدخل الخ  
الامن هو عارف بالله اي باي وجه لا بخصوص الادلة الاصطلاحية ولم يقيد في  
ذلك اي بما ذكر من المعرفة وحسب فالمقلد كقول وقوله عرف الجوهر والعرض اي  
عرف الدليل المصطلح عليه ام لا فليس في كلام ابن فورق ما يدل على صحة التقليد هذا  
بحسب ما حمله عليه والافلتبار من عبارة ابن فورق صحة التقليد ودخول المقلد في  
الجنة نعم للشئ مع الاستدلال به على صحة التقليد باحتماله غير مدعى الاستدلال به  
لان الدليل اذا حرقه الاحتمال سقط به الاستدلال العينية اي الكذب عن عمد  
وحمل قدره يد يقال هذا انما في قوله اعظم عليهم العينية لان تعمد الكذب عليهم  
يقضي عدم جهل قدرهم الان يقال ان جهل قدرهم لما كان معرض الزوال لو تامل فيهم  
كان لا لعدم وحسب فالحاصل منهم من الكذب بانه عند قائل او ان هذا القول لما صدر  
عنهم من قايمة من غير تامل في حالهم اطلق عليه قوله مجازا لانه كانه عن عمد ومن ظن  
بالصحابة الخ فيه ان ذلك القول واقع من قايمة عن اعتقاد لا عن ظن فالاولي ان يقول



ومن اعتقد ان الصحابة كانوا متقدمين الا ان يقال انه غير بالغل إشارة الى ان هذا  
القول لا ينبغي ان يكون من اعتقاد بل على تقدير وقوعه يكون ظاهرا من وقد كان الخ  
هذا وما بعده كالأدلة لا تقدم من ان الصحابة كانوا عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا  
متقدمين كذب بل بوندي بطريقين ويدفعون دونهم اي دون  
ابطاله فارجموا اي عن دينهم وامنوا بانبياءهم وقيام علم الصديق اي علامة  
الصدق وهي الهجرة اي وحيدتهم فهم عارفون لا متقدمون فكيف بالعرب الخ اي فانهم  
اجري بذلك من العلم لا يرجعون على دينهم الا بعد معرفتهم الحق معرفة لا سلكة  
هذا وقد يقال ان في هذا الدليل شيء وذلك ان المدعى ان الصحابة علم ما الشامل للعرب  
والعرب غير متقدمين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان يقال مراده بالحق في قوله وقد كان  
سائر الكفرة من الاعاجم من تقدم الصحابة ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلقا  
الصحابة وخالفه في الاعتراض من حواشي الاعراب اي من اطرافهم الذين  
سائرهم الملازمة بالمرعاة بالآيات الدالة على صدق الله الرسول هي ما يدل على صدق الله  
وان لم يتقدم بها فان اعتبارها في معنى الآية لا ينافي من الهجرة وظهر لهم ما كانت الخ  
اي اظهر لهم آية عظيمة قامت بها الحجج عليهم اي فاسئلوا وحيدتهم فهو لا الحواشي  
قد عرفوا الحق فكيف بالاشراق من العرب الذين لهم الفطنة وقوله قامت بها الحجج عليهم  
اي فاذا قالوا لله لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلت لكم رسولا وظهر لكم الآية  
الظلمانية فها وافيها بالحق العوض عن المصناف السد الي وافيها بمعانيه او ان المراد  
مستوفيا للمعاني الكافية له حاويا لمقاصد الخطاب المراد بالخطاب الكلام المخاطبة  
والمراد بمقاصده الاعراض التي تقصد منه اي فيها حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام  
المخاطبة به فيعرفون اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والجد والتمثيل والتعريف والتعريف  
والاستدراك والتأخير فاذا رددت في التواضع من ذلك عرفوا وحيدته ولم يكونوا اذ لا يعرفون  
ذلك والقول ملود الخ اي والحال ان القرآن كلام عربي ملود بالحق فصاروا عارفين  
بالحق فلا يصح وصفهم بمتقدمين ملود بالحق والبراهين اي الدالة على وجوده  
وكان قد رتبته ووجدته ونبهته وعطف البراهين على الحق من عطف الخافض على العام لان الجملة  
من جملة انما هي البراهين والبراهين الواقعة في القرآن مثل قوله تعالى فلما جن عليه  
النيل راي كوكبا قال هذا راي فلما افنى قال لا احب الا فليس فان هذا إشارة الى برهانتين  
الكل الثاني في قوله ان تقول هذا الكوكب افنى وليس بافنى ينبج الكوكب ليس برئي التي

لا تحصى

لا تحصى كثره اي من جهة كثرتها فهو تميز محمول عن الفاعل لا لاصل لا تحصى كثرتها  
المعنى الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقوله لسانه الخلق اي لا ينادهم  
الى الخلق بل لان السبابة هي الارشاد بلين والمعنى جوامع اليهم اي الكلمات  
الجامعة لغات كثيرة ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله اقام وقوله من غير دعاء اي  
اقام بها ذلك غير سنة مع القتال ويتم الحجج اي الدالة على وجود الله وعلى  
وحدانيته وكما قد رتبته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله بوضوح الأدلة مع كمال البرهان  
اي مع كمال معرفتهم اي وحيدتهم فيكونون عارفين لا متقدمين واعلم ان المعادة تحصل  
مع اصل المعرفة لكن لما كانت معادة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة كمال المعرفة  
فانه مع ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال وباللذات اليسير وصف النذر بما يعظم  
التاكيد لان اللذات معناه القليل اي وبالزمن القليل اليسير وبالجملة المعنى متعلقة يحصل  
بتعليم الاكبر من اضافة المعية ولغاظه والمراد بالاكبر الذي لا يحسن العربية  
لحجة لسانه سواء كان سرياني النساب ام لا والمراد به في المعنى من يخرج الكلام بليغة  
وتصور العقل او اولى معنى مع فهو مضرب على المعية اي ويحصل في المدة القليلة بتعليم  
الاكبر وذي المعنى مع قصور العقل المتعلمين للآية اي العقل او الاحق الذي لا يميز  
عنده ولبليغة وهو جامد الوجه من المتعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقابته  
فكيف بالشيخ صاحب الترجمة المنقضي عن الفصح الخلق ويصح ان يقرأ قوله وقصور بالجر  
عطف على المعنى يكون من اضافة الصفة للموصوف اي وذي تصور العقل اي وذي  
العقل القاصر وقوله للآية متعلق بالمعلمين ولا حاجة لقوله من المعلمين لعلمه من  
قوله بتعليم وكذا قوله من المتعلمين واعلم انه لا تدرج بين الآيات والبلد اذ الآيات هو  
العقل والبليغة جامد الترجمة فقد يجتمعان وقد يكون احق غير بليغة والعكس  
ما يخرج الخ فاعل يحصل والتمهيد في يخرج عاب على الآيات وما معه وضمير به عاب على  
ما الواقع على الشيء المتعلم فكيف ترى حال الخ الاسب ان يقول فكيف ترى حال الفصح  
المنقضي العلم عن الفصح الخلق ثم بعد هذا كله يقال للفظان هذا يقتضي ان جميع الصحابة  
تتوا العلم عليه عليه السلام مباشرة ولا يذ لك له اذ لو كان كذلك ما حصل بينهم  
اختلاف الذي هو نوره البسيطة ايمالا رضى م انه يحتمل ان المراد بوجه القرآن الذي  
اقامه لجميع الخلق ونحوه لا رضى بسببه وظهوره في جميع الاقطار تلاوة وسماعا  
ويحتمل ان المراد به شرعيته التي ظهرت للموافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة



الحاصلة بسببه العامة للناس منهم حتى الكفار في الدنيا والآخرة اذ لو لا بركة  
لهذه المعصاة خصوصاً الكفار في الدنيا قبل الآخرة بل من نوره اي من نوره وهو القدر  
اصل الانوار اي العلوم الشرعية فالقرآن مبدأ العلوم الشرعية كلها ويجعل ان المراد  
بنوره هنا المعنى في قوله بل من نوره الخ النور الخ الذي هو حقيقة من الحقائق  
لا يعلمها الا الله التي هي اصل ومبدأ جميع الكليات كما قاله ارباب المولد لكن على هذا  
فقله اصل الانوار اي العلوم اي وغير هذا في الكلام الا ان اكتفا لما علمت ان النور الخ  
مبدأ جميع الكليات كلها كمن اخذ اي كاهن من اخذ الخ اي كالمصاة الماخوذة  
بالنسبة للمواد كلها على ما روي وهب الخ اي عن الكتب القديمة النازلة على  
الانبياء المتقدمين من عند الله والحاصل ان كون جميع العقول بالنسبة لعقله كخاصة  
من رماله الدنيا استنبطه فادواه وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول  
المحقق بالنسبة لعقل نبي آخر الزمان كخاصة ماخوذة من رماله الدنيا احسن الاعمال  
اي احسن الاعمال قديماً ماخوذة من جلفه لما اذا جيس طبعه وشاهد طلعت  
الطلعة هي الكثرة والمراد هنا الذات وقوله العينية اي المرتفعة وقوله فيفيض  
اي فينطق بكثرة ماخوذة من فاض المراتل ككثرة الجملة اي الكثرة  
وغراب الحكمة مراد في لائقه لان الحكمة هي العلم والغريب يعني الدقيق لان غرابها  
لديها الزاخرة اي المرتفعة ويرق طبعه اي يصير لطيفاً وتنهض لظرافه  
من نوره في بعض النسخ بالغا اي من حسنة اي من ساعة مثلاً هذته وفي بعض النسخ  
بالنون واذا كان هذا حال الجلف فكيف بأشرق الناس من الصحابة ولهذا القاب  
ولا اجل ان تنهض لظرافه الاخلاق وينطقون بالعلوم من حين شاهد طبعه  
والاجتماع به قال جمهور الخ اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي  
مع ان هذا القدر اي الاجتماع به من غير طولة لصحبة له لغة ولا  
عرفا اي لانه لا بد من الاجتماع المدة الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابي بل في  
اللغة وفي العرف اي عرف عامة الناس لان الصاحب في اللغة هو المعاشر  
وفي العرف لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد المداينة والمفاخرة لاني صحة الشايخ  
وما قاله اي تحصيل الصحبة بالاجتماع في الزمن البسيط من اهل المنطقة  
من مشاهدته اي من ان البشير من مشاهدته او الزمن البسيط من زمن مشاهدته  
من الانوار اي العلوم وعطف البركان عليه مراد في وتنبط بطن على

يحصل

يحصل فهو جزئان لان الرابطة لهذه الجملة الواقعة خبر الاحم الظاهر عن قوله في نور  
تلك المنطقة وكان الظاهر الاشارة بالضمير في قول وتنبط في نورها لان المقام مقام  
الاضمار لقدم مرجعه ولعله انما عبر بالاحم الظاهر بها ما للاستلزام به انوار النبوة  
اي انوار النبوة لان النبوة هي كونه نبياً اي كونه من راعى الله باحكام والانوار لها  
وانما الانوار لصاحبها وهو النبي والمراد بانوار ذي النبوة العلوم والمعارف  
تلاشت اي اضمحلت وذابت وقوله معها اي مع وجودها وقوله ظلمات الجهل من  
اضافة الشبه بالمشبه اي الجهل الشبه بالظلمات والوسواس اي وظلمات  
الوسواس اي الامور التي يلقيها الشيطان في قلب الانسان من جهة الرب من ان صفته  
كذا ولذا ما لا يبق سجانه ويقال الانصاف به نيران شياطين الخ اي الجهل لان  
بعض الشبهات التي يلقيها للشخص الشياطين من الانس والجن وقد اطلق الخ على  
الشبه نيراناً لكون عاقبته هذه الشبه الاحراق للحس وقوله شياطين الانس فيه  
استغارة مصرحة حيث شبه اهل الضلال بالشياطين واستعار اسم الشبه به  
للشبه وقوله دافق الشبه من اضافة الصفة للموصوف وخفيات الامراض  
اي الامراض الخفية اعني الشبه القايم بالقلب فهي كالمريض بجراح القيام بكل  
لا تها لم يفرق اي لان تلك الشبه لم يفرق اي لم يخل ولم تنزل وقوله شيعت احسبهم  
اي باحتسبهم المنبعدة الي اخر المصونة عن نزول الوسواس والساحة في الاصل الوسعة  
التي بين السوت والمراد بها هنا قلوبهم فقد استعار الساحة للقلوب بجراح الاتساع  
في كل وان كان سعة القلوب التي هي السهولة معنوية وسعة المشبه به وهي الساعات  
حسنة اي لان تلك الشبه لم يخل بقلوبهم المصونة من وسواس الشياطين من الانس  
والجن ولاحت اي تلك الشبه يرفع جوارهم اي بالمكان المرتفع الجوار لهم  
والمراد بذلك المكان الجوار لهم قلوبهم ففنه استغارة مصرحة ونز شيع لا يجني  
نشرهم ولا لا اي ولا ظهر وقوله فزعها اي فزع ثلث الشبه والفزع جمع  
فزع وهي القطعة من الصحابة التي تعطي الشمس والمراد بها هنا الشبه وحدا  
فاضافة الفزع للمضمر من اضافة المشبه به للمشبه اي ولا ظهرت لهم تلك الشبه  
الشبهية بالفزع بجامع القطعة في كل او ان الفزع استعار لامر كالي وهو مطلق  
سائر فاعني هذا اضافة فزع للمضمر بجانبة في صفاتهم اي في شيعتهم  
الصفاء والمراد بشيعتهم علومهم وفي بعني على اي ولا لا فزع تلك الشبه



على شمسهم الصافية وارتفاع نهارهم اراد بنهارهم ازمنتهم اي ولا لا تحت تلك  
الشمس في ارضهم المرتفعة ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت ان اهل الضلال  
قد خدوا في زمن على وجه فليست ازمنتهم مرتفعة وحاصل الجواب ان المراد بمجموع  
ازمنتهم فلا بد من زمن على فاشه قد وقع فيه الشمس فتأمل في ذلك الزمان اي زمن  
الصحابة اي في غالبه والا فاهل الاعتراف كانوا في زمن سيدنا على رضي الله عنه  
مومن في صحبة مومن وهو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا ويا  
اي صاحب الحق والوصف كالتف وقوله وكافراي ولا يكون الا شيا فالوصف ايضا كالتف  
واما ازماننا هذه اي وهي ازمة الحق وهي الترك التام وحاصله ان  
الناس في زماننا بعضهم مومن صالح وبعضهم مومن عاص لا يتركه البدع وبعضهم  
كافرو ولا يكون الا شيا فالكا فولا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما المؤمن فهو  
في زمان الصحابة الا يكون الا ويا وفي زماننا يكون ويا ويكون غير ويا لصفة المقابلة  
بين زمن الصحابة وزماننا والى هذا اشار بقوله فالسنة كالشجرة البضا فانه  
يؤخذ منه ان المؤمن التي القائم بالسنة قليل واما المؤمن الغير التي وهو المصنف  
بالبدع فكثير مات جواب من في قوله فمن لم يجاهد الحق ان كانت شرعية وجبرها  
ان كانت موصولة فمن لم يجاهد اليوم اراد باليوم من المصلا لخصوص يوم معين  
واخذ به تفسير العمل وقوله الراشدين اي التابعين في العمل فيه  
اشارة الى ان العلم انما يؤخذ عن الراشدين وهو لا يشعري والحال انه لا يشعري  
حال حياته تلك الحالة التي اوتى عليها فلا يخاف ان الله يشعر بها بعد الموت وقوله وما  
الله والى اعتراض خيلهم والكفر بان عطف خاص على عام لانه ليس كل بدعة كفر  
ليس في درجة الاعتقاد التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق جارم  
لكن اعراض دليل وحيدته فهو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة وايضا في درجة  
للاعتقاد بما فيه والتفرقة مستعارة للمبالغة اي ليس ملتصقا بالاعتقاد التقليدي  
المطابق بل بالاعتقاد الفاسد والجعل المركب عطف تفسير لان الاعتقاد الفاسد  
هو الجعل المركب وما ذاك اي الاعتقاد الفاسد وما حصول ذلك الاعتقاد  
الفاسد لعامة الناس الا لعرب فخرهم اسرار الساعة المراد باشرائها  
علاماتها اللهالة على قرب حصولها والمراد بمجموعها اتباعها بغتة من غير مجاد وقوله  
الكبري وصف لا سراط الساعة لا الساعة العارفين العالمين اي العالمين بين

العلم



والعلم واصيل وانعدام المتعلمين الاولي ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام  
ما يؤخذ من انعدام على وزن العقل والعقل لا يؤخذ الا من يدل على العلاج كالكسر واليهشم  
والانعدام ليس كذلك فهو الحق الصادق اي في العلم بايديهم وتعليمهم وجه  
الله تعالى وكثرة ابناء الدنيا اي الباعين في تحصيلها بعلمهم المجدين  
بارائهم اي المسرورين بارائهم الفاسدة في نفس الامر معروف اعطيا بحيث لا يؤوله  
شيء منهم الضالين اي في انفسهم بحيث يكونون لا يعرفون العلم ويرعون العلم  
يعرفون اي غيرهم بتعليمهم العقائد الفاسدة والحاصل ان اهل العلم  
حال العلم ولكنهم جهلا ويدا عن العلم ويضلون غيرهم بتعليمهم البطل الدجاجة  
جمع دجال على غير قبيل والدجال ما يؤخذ من دجل اذا كذب لانه انتب المعبد دجرا  
بالكذب اي وتعرض الكاذبين وقوله من اختلج بيان للدجاجة وقوله الى الوهابية  
هي الانصار في التعبد في الصوامع ونحوها والانتفاع عن الدنيا والعني حق وتعرض  
الكاذبين الذين هم قوم القطعوا للعبادة ولم يكن عندهم علم واذا راوا شخصا يشرع في  
العلم ينزعونه من تعليمه ويقولون له العبرة بالعلم لانه ثرة العلم والعلم بلا علم لا كشجرة  
بلا ثمر وقيل العلم بوجوب الكبر وسواد القلب فلا شغل نفسك بالعلم بل بالعبادة فهذه  
عبادة من خرفة الظاهر فاسدة الباطن يذكرها هؤلاء القوم للطالب يمتنعون من طلب  
العلم فهو لاد الدجاجة يتنبهون للقوم وليواسيهم اذا القوم لا يشرعون في الانتفاع عن  
الدين الا بعد معرفتهم العلم على غير اصل علم الصائفة اصل لعلمانية اي على غير  
علم لقطع متعلق بغيره واصنافه طرق السنة بانية اي لقطع السنة بحيث  
ينفكون من ريد معرفتها وقوله بحبا بل متعلق بقطع والحبا بل جمع حباله وهي الشبكة  
التي تصاد بها والمراد بها هنا العبارات المزخرفة التي يمتنعون بها الطالب للعلم وقوله  
فصبوها صفة للحبا بل اي يصبوها وقوله مزخرفة اي مزينة الظاهر فاسدة الباطن  
وهو حال من الضمير في تصبوها من حبا بل متعلق بمزخرفة صفة ثانية  
للمحبا بل التي تصبوها اي ان الحبا بل التي تصبها الدجاجة للطلبة كانت من حبا بل مزودة  
الشياطين اي الشياطين المودة اي المتروكين والمزود بالشياطين اما شياطين  
الاشن او شياطين الجن او هما معا فان للحبا بل اي عبارات مزخرفة بنفسها وبها  
على الناس ما فيه مصالحتهم واذا عرفت ضعف القول الخ مناسب لما سبق انه  
يقول واذا عرفت فساد القول بصحة التقليد تامل قول من قال النظر في علم الكلام حرام



هذا القول نسبة المص في ثم الوسطى لبعض المتدعة بل لا شك الخ هذا الضرب  
ابطالي لانه اول اثبت القول ضعف بحجة النظر ثم اضربا ابطاليا عن هذا  
الكلام الى القول بطلان ذلك القول ان حل على ظاهره اي بان اريد بالنظر في علم الكلام  
تعاليمه ولا يشك في شموله لانوال الفاسدة وادلتها والرد عليها لانه مصادم الى علم  
مخالف ومعارض للكشاف والسنة واجماع الامة اي وكل ما كان كذلك فهو في حد  
فهذا القول فاسد فقد حذ في الشك الكبري والسجدة من الدليل الذي اقامه على بطلان  
القول المذكور تامل بالنظر في الاوامر المستعينة بالنظر والاعتبار من قوله تعالى  
قل انظروا عطف الاعتبار على النظر مراد في ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر  
منسوخة اي لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو القول بحجزة النظر في علم الكلام فقول  
الم والاحاج على بطلان ذلك اي اللازم اشارة للاستثنائية ولما كانت الشرطية  
القائلة لو كان النظر في علم الكلام حراما لمزم عليه ان يكون جميع الاوامر التي في الكتاب  
والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة نظرية اقام الشك الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انما  
هو شرح لها اي واذا كان شرحها فلما ان النظر في علم الكلام حرام فيكون الامر بالنظر  
منسوخا استنع من هذا اي يلزمه اقع من هذا الزام اعني الزام نسخ الاوامر  
بالنظر التي في الكتاب والسنة وهو اي الزام الاشع وبجاصله ان القرآن لم يزل  
باعتقادات الكفر وشبهاتهم وبالدلالة المطلقة لا قوا لهم وشبهاتهم وعلم التوحيد كذا  
بذكر معتدات الكفرة وشبهاتهم ثم الدليل المطلق لذلك فن قال بحجزة تعلم علم الكلام  
يلزمه حجة قرات القرآن لان القرآن على لغة علم الكلام الذي حرمه او الرد  
على فرق الكفرة اي بالحق والبراهين ان هو مملوء الخ وذلك لاني قوله تعالى اجعلني  
الالهة لها واحد الى ان قال وانزل عليه الذكر من بينا بل هم في شك من ذكر رب  
بل لما يد فوا عذاب ام عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك  
السموات والارض وما بينهما فان قوله ويجوز ان جاءهم منذر الخ ذكر فيه احوالهم  
مع انبياءهم وشبهاتهم بقوله ما سمعت الخ وذكر بعد ذلك الرد عليهم بالبرهان  
بقوله ام لهم ملك السموات والارض الخ فان هذا في معنى الله مالك السموات  
والارض وطل من هو كذا في خبر من شام من خلقه خلقه بعد حكاية  
اقوالهم اي الظاهرة الفاسدة وقوله وشبهاتهم اي شبه الكفرة اي كلامهم  
الزمن الظاهر الفاسد الباطن ولم نرد على الكلام من اهل السنة شيئا على نخب

القرآن اي طريقته وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القرآن فيتحصيل ان علم الكلام مثل القرآن  
في حكاية الاقوال الفاسدة والسنة ثم الرد عليها واذا حرم احد اثنين حرم الاخر فاما حرم  
علم الكلام حرم القرآن وقصاري الامري وغاية الامر انهم اي علم الكلام وهذا  
جوابي يقال كيف يقال ان علم الكلام لم يزيد واشيا على نخب القرآن مع انهم زادوا  
امور لميت فيه كالا فنية والنتائج الخ يتفق بضبط العلم اي بضبط مسايله  
وثبت الاصطلاحات التي احذ منها الآتيان بالادلة على القوي المعلوم عند النسا طفة  
من كون الدليل من الشكل الاول والثاني الخ في الاوضاع اي العبارات الموضوعة  
المصطلح عليها بحسب متعلق بالتصرف وقوله بحسب ما يليق اي فاذا حصلت  
نازلة تارة يناسبها قياس من الشكل الاول والثاني وهكذا وتارة يناسبها قياس  
استثنائي الاستثنية اي الحوادث النازلات اي الوائقات نعم الخ  
استدل على قوله ان حل على ظاهره حامد التوجيه اي الداهن وهو بيان لقوله  
بليد الطبع بحيث يحسني الخ هذه التوجيه موصحة لما تقدم من قوله بليد الطبع  
لا يمتدده اذ ليس ذلك اي النظر في الشك وردها برهان ما اي جليا  
او تفصيليا وانما فرض العيني اي الفرض المتعلق بكل ذات اي مكلفه وقوله كل  
عقده اي عقيدة بمعنى معتقده كنبوت الوجود الخ يحرم خبرات وذلك لاني  
معرفة كل عقيدة برهان ما وعشى على صاحبها اي على صاحب معرفة العقيدة  
وهذه الجملة معطوفة على قوله ما بما غير مخصصة في الدارين الواقعه خبر لان فهذا  
اعني قوله ويجشي خبرتان وعد الخبر لكونه اراد بالاول الاستدلال بالنقل وبالثاني  
الاستدلال بالعقل وقوله ويجشي اي يخاف لان الخشية التي هي مبدأ الشفاق للنقل  
الخوف وقبل انها الخوف بعقيد كونه عقليا فهي احص من الخوف فكل خشية خوف  
ولا العكس على هذا القول الشك اي فيها هو جازم به واراد بالشك ما قابل الحزم  
اعني مطلق الزد فيعلم اليوم الظن وذلك لان عروض الشبهة قد نشأ عنه الشك  
وقد نشأ عنه الظن وقد نشأ عن الوهم وذلك بحسب قوة الشبهة وعندها اكل منها  
مصرف العقيدة عند عروض الشبهات ظاهرة انه لا يخشى على صاحبها الشك  
عند عروض الشبهة الواحدة مع انه يخشى عليه الشك قطعا عن عروض الشبهة  
الواحدة وحسب هذا فكان الواجب ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل  
الجواب ان ال في الشبهات للجنس وال كجنسية بطل معنى الجمع اي بطل



في كتابه  
الرسول في  
الدين  
الشيخ  
الشيخ  
الشيخ

تعيين ذلك وبصير الجع محتملا لان براديه الخ الواحد او براديه الجع بحسب  
ما يقتضيه المقام ثم ان المراد بالسهولة هنا ما يوتر خلا في الجزم اي في  
الاعتقاد وليس المراد بها خصوص ما هو معلوم اي ما اشتهر على الناظر  
واعتقده دلتا وليس في الواقع دليل فالمراد هنا ما هو اعم وقوله  
عند عرض الشبهات اي عليه في حال الحياة ونزول الدواهي اي وعند  
نزول الخ فهو معطوف على عروض الشبهات والدواهي جمع داهية وهي  
الامر العظيم الكرب وقوله العضلات اي المتعبات والفي الدواهي  
للمجنس المتخفف في واحد فاكثر كالقبر ليس مثالا للدواهي بل  
للمحل الذي يخشى على المقلد فيه الشك الذي يترتب فيه الداهية وجبته  
فهو مثل الحية وفي الاصل ونزول الدواهي العضلات في بعض المواضع  
كالقبر فالانسان حاله في حال حياته كحاله في حال قبره وفي حال موته  
فاذا كان مقبلا فكما يخشى عليه الشك في حال الحياة يخشى عليه الشك  
في حال الموت ون القبر وقوله القبر ونحوه تشبيل جاري على طريق  
الف والنشر النوش فالقبر مثال لمحل نزول الدواهي ونحوه مثال لمحل  
عروض الشبهات وعبر في جانب السهولة بالعرض كون محلها الباطن  
والعرض مناسب له ومن جانب الدواهي بالنزول كون محلها  
الخارج والنزول مناسب له ونحوه اي كحاله الموت  
والقبر منها ما قبلها وقوله بما يقتضيه من الامكنة التي  
تقتضيه وهذا بيان للمخولما فيه من الابهام ثم ان الاول  
الالتفات لحاله الموت لانها الاصل والحاصل اما في القبر  
تابع لما مات عليه الانسان كحاله الموت هي الاصل والمناسب  
الالتفات لها ونقد منها على القبر وذلك بان يقول ونزول الدواهي  
في بعض المواضع كحاله الموت والقبر مما يقتضيه قول الخ  
فاعل يقتضيه عايد على صاحب حرفة التقليد اي من الاماكن  
الذي يقتضيه حيا اي الحرفة فيها الى قول فقتقر بالسنا الفاعل  
ويصح قرأته بالنبا المفعول اي من الامكنة التي يقتضيه  
فيها الى قول ثابت بالادلة فيه ان الثابت بالادلة الاعتقاد

والقول

والقول تابع له واجيب بان مراده بالقول متبوعه اي ما كان القول تابعه على طريق  
التمجيز والمراد بذلك المتبوع الذي تتبعه القول الاعتقاد فكل ما قال الى اعتقادات  
وقوله بالادلة لبيان الواقع لان الثبوت انما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت بعيني  
وسمعت باذني فان قلت ان الاعتقاد يجب به دليل لا بد له ولوجب بانه غير بالجمع  
نظر الكون الاعتقاد كذا افراد متعلقة باعتقادات وذلك الافراد كل واحد منها  
مستند على دليل او ان في الادلة للمجنس وقوة تعين من اضافة الصفة الى الموصوف  
اي وبين قوتي اي جزم قوتي واعتراض على تعينه اليقين بكونه قويا بان ظاهره ان  
يجزم الجزم البرهاني لا يفي في حالة الموت والقبر بل لابد من زيادة اليقين ولا يفي اصله  
وليس كذلك بل اصل اليقين كاف وقوله للكل فقط وعقد راسخ اي واعتقاد  
راسخ وهذا اعم من قوة اليقين ولان المراد بالبعد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ نفس  
اليقين والقوة اعتبرت فيه في المعطوف عليه زيادة على اليقين لا يترتب  
على حذف اي التفسيرية اي لا يترتب اوانه وصفا كاشف لما قبله لكونه  
نحو اي نشأ وهذه علة بكونه راسخا لا يترتب وقوله من فوطع البراهين اي عن  
البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة الى الموصوف واسناد القطع للبراهين  
على جهة المجاز المعنى لان القاطع والحازم انما هو الشخص بها او باسطةها فهو من  
الاسناد للسبب اوان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهو مجاز لقوي ثم ان الذي نتج نفس  
الاعتقاد واليقين وحده فلا حاجة الى تاويل اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد  
وانت خبير بان الاعتقاد نشأ عن برهان واحد فعمل الالمجنس اوان الاعتقاد  
لما كان له افراد متعلقة بمعتقدات وكل فوله برهان غير بالجمع لاجل ذلك  
يعود على حرفة التقليد اي ان جعلنا حرفة مستقارا لشيء لهم بين التقليد واما ان  
جعلنا اضافته من اضافة الشيء الى الشيء كان الضمير عايد على التقليد وان  
الضمير عايد عليه لاكتساب اليقين المضاف الثالث من المضاد وان كان قلبا  
بالنسخة لعكسه يعني ان التقييم على العقائد اي على المعتقدات وقوله تغير  
البا يعني من لا با من صاحبها يعني صاحب العقائد والاولي ان يقول لا با من  
صاحبه اي صاحب التقييم لانه المحدث عنه واما ضمير زواله فهو راجع للتصميم  
على تقدير صحة القول الخ منه ان عدم الامن مطلقا يوافق بصحة ذلك  
القول ام لا الا ان يقال ان ظهور القوة لما كان انما يتوهم على تقدير صحة ذلك القول



الفتى له لانه على تقدير عدم الصحة يكون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن لم بعد  
ذلك في كلام الشافعي اخروا القائل بصحة ايمان المتكلم يقول ان التقليد لا يكفي الا  
اذا كان جازما بحيث اذا رجع لم يقبله يرجح وحسب فهو آمن كذا قيل وقيل انه  
وايان كان ذلك لكنه يحكي عليه من حصول الشك اذا عرضت له شبهة ولا سيما  
انه آمن مطلقا فاما عند عرض ادنى شبهة اي موجبة ومقتضية للزلزال  
لا ادنى شبهة مطلقا اذ ان لا يقتضي الزلزال صاحبة امن عند عرضها  
ان يقال ذلك اي الادنى من الشبهة المعارض له ولا يخفى ان هذا يخرج عن محل  
الزجاج اذ من شأنه ان يقابل الشبهة بالتصحيح وينظرون حقيقة ايهما خارج عن  
التقليد ولا سيما في التقليد والكلام الا ان كلمة سبني على هذا فهو خارج عن محل الزجاج  
وعلى تقدير الخ مرتب على عدمه والاصل لا يامن صاحبها على تقدير صحة  
القول بالتقليد من زواله فالزوال مرتب فاذا حصل كان كافرا وعلى تقدير الخ وليس  
مرتبا على التصحيح حاصل فكيف يقال ان التصحيح السابق لا يمنع مع ان التصحيح  
المقتضى ما زال باقيا وكما برز الخ المأبرة ان يظهر الشخص خلافا ما في ذهنه  
وعطفه على ما في قلبه فتسري وقوله بالتصحيح السابق عبرا بالتصحيح نظر الجملة التي  
كان عليها اولاً والا فإلّا لان التصحيح عنده لكنه اطلت على النطق السابق بخورا  
فان ينفع ذلك استنباط استغاري اي فلا ينفع ذلك اي ما ذكر من المأبرة والمأبرة  
والقلب الخ اي والحال ان القلب الذي هو محل الايمان وقوله مريض اي متردد  
وقوله محتجب بتفسيره وقوله يقول لا ادري اي يقول فلا قلبا لا ادري وان كان لسانه  
مصحبا فلا دخل اي بقوله لا ادري في زمرة المناهقين اي من حيث ان لسانه  
مصحبه وقيل متردد منهم والحاصل انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان  
التقليد لا يامن من زوال ما عنده من التصحيح القلبي اذا عرضت له شبهة  
فان زوال ذلك التصحيح القلبي الذي عنده خطيئته وكفره ولو صحم لسانه واذ لم  
يزل ما عنده من التصحيح القلبي فهو غير كافر على هذا القول في قوله  
مرض اي شك وغفان فزادهم الله مرضا اي شكوا فافق في الآية اشارة  
الى ان الشك والغفان يقربان اي لم يستفعوا العلم ان العزلة يقولون ان الله  
لا يخلق الشر فوردت عليهم هذه الآية فغروها باذكاره ثم بقوله اي لكم  
يستفعوا الخ فالوا الآية واخرجوها عن ظاهرها حيث فسروا فزادهم الله مرضا

عزله

بقولهم اي لم يستفعوا بما في السنتهم ولم يفروه بزيادة ما في قلوبهم من الشك كما  
هو ظاهر قوله ذكر الشكنا وبها على ما قالوا وهو غفلة منه اذ لا مانع من انقائها  
على ظاهرها عند اهل السنة الموات تنسب لما قبله واللسان في ذلك  
الموطن الخ جملة حاله او متانفجا جوابا عما يقال انه يمكن ان يقول للمكشي ان  
مؤمن محال لما في قلبه فكيف يقال ان هذا حاله عند موته ان يتسبح  
اي بلائله اي يعلق ويحكم اي والحال ان اللسان لا يترك كما في الدنيا ان يحكم  
ليس في القلب بل في ذلك الوطن لا يقدر على التكلم الا بما في القلب قال ابن  
دهاق الخ ان به دليلا لما قبله وهو ان اللسان في ذلك الوطن لا يقدر ان يطق  
بما ليس في القلب بخلافه في دار الدنيا في القبر اي الحاية فيه وساق  
الحديث اي المتعلق بذلك وقوله وفي اخره الواو المحال او الموات او الشك  
سنة الراوي والمراتب هو الذي لا جرم معه فقلته اي من غير معرفة  
لا دريت ما خول من الدراية وهي العلم وقوله ولا نلت ما خول من الشك بمعنى  
التبع اي لا علمت ولا تبعت من يعلم وهذه الجملة دعاء من المكشي على السؤال  
وقضت هذا نفع التقليد لاحد لم ينفعه فثامل وقيل من نلت ثلوث لانه  
من تلى يتلووا اما بدلت الواو بالساكنة ما قبله اعني قوله دريت فثامل  
بالمتمتع بكسر الميم يبدن منير وهو المراد من الحديد يضم الميم ويكون الرال الميملة  
وبعد هاء مفعلة ثم باء موحدة مخففة الالان والانس اي فانها  
لا يبعث تلك الصلحة ولو سمعها كان ايمانها بالمشاهدة الالة  
الثقلين الجن والانس بدل من الثقلين ولقبيا بالثقلين اشغلها بالتكليف  
فكان التكليف حول فو قلوبهم مشغلة ليلهم وفي الحديث خبر مقدم وقوله  
انها الخ مستأخر اسودان الرقان اي انه قام بهما سواد مشوب  
بندقة او ان المراد اسودان الجسم ازرقان العينين بختان الارض بكسر  
الخاء قال تعالى ويخشون من الخيال بيوتاي اليها يحفران في الارض بانها بها  
فيه خلل انهم وبطان شعورهما اي بشيان على شعورهما فهو لطوكة  
نازل على الارض كالبرق اي في اللعان وقوله الخاطف اي الذي يحطف  
الابصار وقوله القاصف اي الذي يقصف الجسم ويقطعه وهذه  
الفتنة اي المحولة على ادري فتنة القبر وهذه أمقول قول ابن دهاق السابق



وانا وبقوله قال رحمه الله تكملة لطول الفصل بين القول والمقول وما بينهما اعتراض  
اخذ في دية الخ طاهره ان كل مقلد يتزلزل في القدر يقول في الجواب لا ادري  
وهو لا يعلم نعم ان حصل عنده شك شبهة عوصت له فانه يتزلزل كما وقوله  
بالعبارة ضمن احد معنى تلك اورضى وترك المظن في ادلة الرسالة  
اي الادلة الدالة على صدق الرسول وتلك الادلة على الرسالة هي المجران وقوله  
والتوحيد اي وترك المظن في ادلة التوحيد اي وترك المظن في الادلة الدالة  
على ان الله واحد في الذات والصفات والاقوال وتلك الادلة الدالة على ذلك هي  
المصنوعات ولذلك اي لما تقدم من الآية اعني قوله في قوله تعالى وما  
ذكر بعد هذا وهو قوله وهذا المريض القلب المتألم الخ وهو نفاق الذين  
كانوا الخ وهذا هو المشار له بالآية السابقة من الزنادقة وهم الذين يزعمون  
بقدر بلام بعد موت النبي فالحق للكنف يقال له منافق في زمن النبي وارتد بقية في  
زمننا وهو ان يولد الرجل اي وهو ذوات يولد الرجل في الكلام حذف متضاف  
لان النفاق الذي لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل الخ والمراد بالرجل الذكور  
الكامل البالغ وغيره لا خصوص الرجل يعني البالغ وقوله او المرأة اي الانثى كما  
للمنت قبول تخو ما سمع الخ قضيت له منافق ولو صمم على ما يكون وليس  
لذلك لانه اعتقده الحق فهو من الافكار فثبت اصل حتى لو تصور هو بفتح  
السا والصاد يعني امكن والحاصل ان تصور يستعمل لازما يعني امكن ويستعمل  
متعديا يعني ادرك فيقال تصورت الشيء بمعنى ادركته والمناسب هذا الاول  
وقوله ان يولد فاعل تصور يعني امكن والضمير في يولد راجع للمولود بين المسلمين  
ومعنى امكان ولادته بين النصارى ان يكون ابواه نصارى فان قلت ان مذهب هؤلاء  
منتف فمتصاه ان الامكان منتف مع انه ثابت قلت اما هذا لان الامكان  
الوجودي وهو منتف لا الامكان العقلي الذي هو ثابت والحاصل ان المولود بين  
المسلمين يمكن فعلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتأمل من غير ان ينظر  
في خلقه اي في ذاته المخلوقة وما احتوت عليه ومن اي شيء خلق اي وهو  
المنطقة وكيف انتقل من طور اي من حال الى حال ولذلك قال الخ مرتبط  
بجمله وفي اي ولو نظر كان عارفا له اقال الخ من عرف نفسه اي من كونها حادثة  
مخلوقة من نطفة فانه انتقل من طور الى طور وقوله عرف ربه اي من كونه موجودا للمعالم

قدما الخ وورما يربح له اي ببال هذا الذي ولد بين المسلمين وقوله والفكر في  
خلق الله اي الذي يصير به عارفا في ذلك المضيق اي الموان المضيق ويتكلمه  
الاولى حذف الواو اي اناء الشيطان يتكلمه الخ حين لا فكر اي حين لا يمكن  
الفكر المضيق الوقت فيمت على شكله اي فيمت كافترا والعبادة بالمنة من  
ضروب الشكوك اي ونحو ذلك من ان يعرض لما ضرب منها واصله ضرب للشكوك  
بيان من ان المراد من الضروب للجنس لان الاستعادة ليست من الجمع فقط تامل ولو  
قال الله من ضروب الشك كان احسن لان الضرب والنوع انما هو لك الشك فهو كل  
يتنوع لانواع فالشك في كل عبادة ضرب من ضروبه وهو يكون الاضافة حقيقة  
فاذا كان اي المكلف من حيث هو هو كان عارفا ومقلدا كما هو المناسب لما  
باني لا خصوص المقلد وان كان كالمه اولاديه فهذا اعم مما قبله وختم على افواه  
المراد بالجنم انه لا ينطق الا بما عنده وليس المراد انه لا ينطق اصلا بقوله ونطق بما  
عنده عطفاً على قوله ونطق اي المكلف من حيث هو وان كان شاكرا غير عالم  
اي لا تعلم وكان بطرقه اي وكان حال حياته بطرقه الشك احيانا اي في بعض  
الافان هذا وظاهره ان المقلد بطرقه الشك في بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك  
لان المقلد من اخذ بقوله الغير وجرم به جرما قويا بحيث لو رجع مقلده لم يرجع اليهم  
الا ان يرد به ذلك الخ حين عروض الشبهة مقام مبررته المقام بالفتح  
كسحاب هو المرض والمراد بمرورته ما يبره ويكتمه واصلا في مقام مجابته بيان  
اي ولا يدوي مرضا هو ما يبره ويكتمه والمراد به الشك فلا يثبت عليه  
المناسب فلا يثبت عنه واعتذر الي من لا يسمع له وهم الملايكة اي واعتذر الي  
من لا يسمع او ان المعنى ان لا يسمع بها عانا فعلا يشير الى معنى قوله تعالى  
الخ اي يشير بهذا اللفظ اعني قوله الى قول ثابت مع معناه الى معنى الآية لان  
قول المصالي قوله ثابت الخ وحده من غير التفات لمعناه لا يشير كقوله الآية فتأمل  
لامعنى للتبشير اي بالقول الثابت الامعنة الحق اي الوجود القول  
المصاحبة لعرفة الحق واعترض بان التبشير صفة المولى ومعرفة الحق صفة الله  
فالمناسب ان يقول التبشير الا ان يقال في الكلام حذف مصنف اي لامعنى لمعنى التبشير  
الذي هو التبشير الامعنة الخ وقوله يرها هذا غير محتاج اليه لان المعرفة هي لاقتنا  
الحازم الناشئ عن الدليل لقوله يرها للتاكيد كسمعت باذني لامعنى له



الا لفظ على نحو اني على مثل ما كان عليه بان يقول الله زلي ومحمد رسوله والحاصل ان  
القول الثابت الذي ثبت الله به المؤمنين في الدنيا هو لا اله الا الله محمد رسول الله  
وتبشيتهم به عبارة عن تظلمهم به نطقا بمصاحفة الحق والمواد بالقول الثابت  
الذي تبشيتهم به في الآخرة اي في القبر القول المأثور بما كانوا يعرفونه في الدنيا والمراد  
بتبشيتهم به تظلمهم به هذا حاصل كلام بن دهاق لان العبد يبعث على ما مات  
عليه فله ان العبد اذا كان يبعث على ما مات عليه من ايمان او كفر فلا معنى للاستئذان  
بالتبشيت في الآخرة في قوله تعالى ثبت الله الذي امنوا الآية لانه اذا كان يبعث كل احد  
على نحو ما مات عليه ولا يكون تخلفه فلا معنى للاستئذان لان الاستئذان لا يتقيد الا بالوكان  
المبعث على حالة متغيرة لحالة الموت متباينة مع انه لم يتبع ذلك الله الا ان يقال ان عدم  
وفوق ذلك نظرا لجري عادة الله والافعال فعمل ما يشاء فعلى فرض لو تخلف ذلك  
الامر العادي لم يفرم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه صح حينئذ الاستئذان فتأمل  
ولا يعتبر الخلف من الاعتذار وهو الاستئذان الى ما لا ينبغي وقوله يستدل عطف  
تفسيره ان هذا المروي في دفع شبهة ياتي بها القائل مسند لا يها على انه على الحق وتقريرها  
ان يقال انما تبشيتهم بعبادة ديني لا ارجع عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على  
الحق فانا على الحق التفتض عليه اي باطال الكبري وبسبب هذا نقض تفصيله  
لتعقيب احدى المقدمات وتقرير النقض ان يقال لا نسلم الكبري القاطنة وكل من كان مصمما  
بعبادته دينه ولا يرجع عنها على الحق الا ترى لليهود والنصارى فان كانا منها جازم  
بعبادته دينه ومصمما عليها ولا يرجع عنها ولو نشر بالمساكين وكثير التعبد لله ومع  
ذلك فهو ليس على الحق وعبد الاوثان اي غير اليهود والنصارى والافعال  
حاجة لذكره بعد هم ومن في معناهم اي ومن في معنى المذكور من ذوي الجهل  
الركب من المؤمنين تعقيب الاحبار وهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم  
الذين لهم احبار وقوله راجع لكل الضالين لانفسهم وقوله الضالين اي  
لغيرهم وهذا راجع للاخبار والافعال يعني ان تبشيتهم القتل الخ هذه المائدة التي تليها  
انما تبشيتهم على الحق وكان هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من دين  
وحاصل ابطال هذه الشبهة اننا لا نسلم الكبري اي اننا لا نسلم ان كل من كان مصمما  
على الحق على بصيرة من دينه ولا تبشيتهم على الحق من حيث كونه الجوزم به  
خفا بان كان ثابتا لا دليل من حيث نشأته بين قوم يقولون ذلك ولا شك ان هذا

مخالفة

مخالفة للقياس المفاد من المصا وظاهره ان المفاد من المصا هو هذا القياس بعينه وليس  
كذلك لان الصغرى في قياس المصا انما تبشيتهم بعبادة ديني وفي قياس المصا انما تبشيتهم على الحق  
ومخالفة المصا لان الحق لا يتناسب وايضا المقابلة لم يدع انه على بصيرة وانما يدعي ان  
على الحق ظلام انما تبشيتهم من وجهين وانما كان المقابلة لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة  
الحق بالدليل على ما تبشيتهم به الدليل السابق والمقالة ليس عند معرفة بدليل حتى يدعي ذلك  
وقوله ان لا يدل الخ ابطال الكبري على انه على بصيرة اي على معرفة الحق بدليل  
وتبشيتهم على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للتوابع بدليل ان مثل هذا التبشيت  
اي التبشيت على الحق وهذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة اي ان تبشيتهم القتل  
على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان مثل هذا التبشيت على الحق يوجد في الجملة  
فلما وجد التبشيت في الجملة صار التبشيت على الحق لا يدل على البصيرة هذا احاصله  
وبعضه عليه بان الوجود في الجملة تبشيتهم لا على الحق والمديعي ان التبشيت على الحق  
لا يدل على البصيرة وان اراد ان يقول بدليل ان مثل هذا التبشيت لا يتعد كونه  
حقا موجودا في الجملة فنقول هذا الدليل لا يطابق المدعي من ان التبشيت على الحق  
لا يدل على البصيرة فتأمل يوجد كثيرا في ذوي الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة من  
الدين وحديثه ولا يصح الاستدلال بما ذكره على ان المقابلة على بصيرة من الدين  
واذا كان مجرد الوهم الخ هذا دليل على ان النشأة لا تباين مطلقا في السمين وفي غيرهم  
ومراد به بالاولهام شبهة المستدعاة فانها اولهام وخيالات ويجزمون ويصنون  
اقتضاه واذا كان مجرد الوهم الكاتب اي الوهم الكاذب المرد عن الحق لطفة  
والنشأة كوههم المعتزلة بان الروية مستلزم للجهل فلهذا الوهم انوني التبشيت  
عندهم بان الله لا يرى فما بالك بما فوته وهو الجحالة والنشأة ولهذا  
اي كونه التبشيت على الحق لا يدل على وجود البصيرة من حرم في قلبه بالحق  
المراد به النسبة التوافقية للتوابع ولم يدرك ذلك اي الجزم سببا خاصا وهو  
الدليل السج له واما الجحالة فهي سبب عام وقوله يرجع اي الشخص في حزمه اليه  
اي الى ذلك السبب من حزم في قلبه بالحق هذا يتناسب حل الك السابق من  
ان التبشيت لا يدل على البصيرة وقوله فاذن لا ملازمة بين الجزم الخ هذا يتناسب ما في  
الحق من ان التبشيت لا يدل على الحق ولا يتناسب هذه السابقة ويجب ان  
يأتي المقابلة بما لا يجوز بينه وبين الحق ملازمة هو من الحق اي من الجزم بالحق



او من الجرم الباطل وليس ذلك اي الجرم الذي بينه وبين الحق ملازمة الابل نظر  
الصحيح في البراهين اعترض بان البراهين جميع مرهايات وهو قياسي مركب من مقدمتين به  
يقينيتين ولاننا ان الفرضين في القياس المركب لانه بعد التركيب لا يحتاج لنظر وانما النظر  
في الدليل المنفرد وهو الدليل الاصولي كالعالم فكان المناسب ان يقول الابل انظر الصحيح في  
الدليل الاصولي ويكنى الجواب ان يقال ان البرهان يطلق على المقدمات من حيث هي قبل  
التركيب وحق ما معنى النظر منها تركيبها وترتيبها وجعلها قياسا فاستقامت عبارة الله  
به اي ابتداء قبل النظر العقلي وانما قد بهذه لان الرجوع لها ثانيا لا بد منه اتفاقا  
والمخالف في البه ركن ظاهره ان معرفة الحق لها طريقان احدهما الاستدلال والاخرى  
للاختصاص مع انه ليس الا طريقا واحدة وفي بعض النسخ بدلتها بالارادة بال بمعنى  
ظهوره على هذه الاشكال اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونه خاطا هسه  
الكتاب الخ ويحرم ما سواها اي يحرم اخذ العقائد مما سواها اعني علم الكلام والحاصل  
ان هذا القابل يرد ان عقايد التوحيد لا تؤخذ الا من الكتاب والسنة واخذها من علم  
الكلام حرام ان جنتها اليكون كل منهما حجة اي صحيح به ويستدل به لا تعرف  
الابل انظر العقلي بان يقال هذا خبر من يستحيل عليه الكذب ولا كان كذلك استعمال  
كذبه وكل ما كان كذلك فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه بالهجرة وكل ما كان  
كذلك استعمال كذبه وحيث كان جنتها لا تعرف الا بالنظر العقلي صار الامر موقوف على  
النظر العقلي وحق فلا يكون الكتاب والسنة طريقا لمعرفة العقائد بل الطريق لمعرفة  
النظر العقلي وهو لا يعلم الا من علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضي ان الالفات بكتاب  
والسنة من حيث الحجية عند ذلك الزاعم مع انه ليس كذلك بل الالفات لها عند  
لان حيث الحجية فوعدها بل من حيث انها طريق لمعرفة الحق فالاولى ان يقول  
فالرد عليه انما لا نسلم انها طريق لمعرفة الحق بل الطريق انما هو النظر العقلي وقد  
ثبت فيها ظواهر اي ايات دالة بحسب الظاهر على عقائد فاسدة من اعتقدها  
اي من اعتقدها ظاهريها كاية الرحمن على العرش استوى فانها تدل بحسب الظاهر  
على ثبوت الجسم لله وكونه مركب من قوتين رجبهم من قوتهم وبدا الله فوق ايديهم  
نكس هذه الايات تودي بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كاجسام  
عند جماعة الاولين حذفه لانهم كفروا باتفاق وقوله ويبدع الواو اعني اور وهذا  
بالنظر لعقائد اخر كاعتقاد ان الله جسم كاجسام ولو قال الله فقد كذا او ابتدع

لان احسن

كان احسن اي فقد كفرنا اعتقاده جسم كاجسام او ابتدع ان اعتقده انه جسم كاجسام  
ولا يحسن تاويلها اي صرفها عن ظاهرها الفاسد الى الراجح في علوم النظر اي في  
العلوم المولفة في المناظرة الواقعة بين اهل السنة وغيرهم الله كور فيها عقائد اهل السنة  
وغيرهم وادلة كل المتناض في علمي اللسان والبلاغة اي الغريب في علم اللسان وهو علم  
اللغة والصوفي علم البلاغة وهو علم اللسان وامان زعم الخ حاططه ان بعضهم  
زعم ان طريق المعرفة الرياضية والمجاهلة وتصفية الباطن من الحسد والكبر والوهاب والخب  
في زرع اللسان وصفي باطنه حصلت له المعرفة بمقاييس التوحيد والمجاهدة  
من عطف الجوز على الكمال لان الرياضات شملها لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة  
النفوس بالعبادة من ذكر وصلاة وصوم عبارة اي معبر بها عن العزلة وقوله  
عطف والخلة مراد في تناول الحلال والجوع معقول على العزلة اي وملازمة  
تناول الحلال وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها اي لا مانع لانه التخل من  
الدنيا اما ان يكون لزهدها واما ان يكون لما منع كرض ومداومة الخ عطف على  
ملازمة وعبر ولا باطلازمة وثانيا بالمداومة فتننا وانما تدين في التعبير فرار من  
التخل الحاصل بتناول اللفظ او كيف يمكن هذا استلزام الكبرية بمعنى النفي اي ولا  
يمكن التعبير لمن لا يعرف معبوده لان التعبير فرع المعرفة وحق فلا يمكن التوصل اليه  
ابها وفيه ان لا نسلم ان التقيد بتوقف على معرفة المعبود بل على الجرم بوجوده وان كان  
ذلك الجرم من غير دليل وتحتا التعليل كاف في التعليل وكذا هو كان فيما بعده وحق فلا  
يصح ما ذكر من الرد لان يقال قصد ان التقيد بطريق المعرفة يعني المعرفة الكاملة فاصل  
والتقوى لمن لا يعرف الخ التقوي هي امتثال الاوامر واجتناب النواهي فهي يحصل  
ماعد التعليل والذكر ما قاله كزوم العزلة والخلة وحق فلامه هذا اشارة الى الاطراف  
المتقدمة بعبارة جامعة شاملة واما قوله فكيف يمكن الخ راجع للعبادة والذكر وقوله  
والتقوى راجع للاطراف ماعد الحلال وقوله او طلب مباح راجع لتناول الحلال  
اي وكيف يمكن طلب مباح بمعنى تناوله ثم لا تنكر ان الاستعانة بذلك اي  
بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة والتصفية وكان المناسب ان يقول نعم لا تنكر ان  
ثلث الاشياء المتفرعة على اصل المعرفة سبعا ان بها على راسخ المعرفة بالرباطة ناشئة  
عن اصل المعرفة ولكنها سبب كمال المعرفة ورسوخها والحكم ما يتقرب به اليه  
بفتح الهجزة عطف على لفظ المجاهدة اي وبهذه معرفة ما يتقرب الخ اي العبادات التي



يتقرب بها الى الله من صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قوله كبرها عطا على المعرفة اي  
 وبعد احكام اي اتقان ما يتقرب اليه والاتقان يرجع للمعرفة والزيادة اي وبسبب في  
 الزيادة في المعارف اي غير المعرفة الاصلية وتعرض عطف على سبب ككبر من  
 المواهب المروية لمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف والبرقي اي  
 وتعرض للبرقي والانتقال من مقام الايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير مثلهذا  
 للرب جل جلاله والبراد مثلهذا ملاحظته واستحضاره عند كل شيء وفي كل حال  
 فالبحث عن ذلك اي فاللغات لذلك اي بما ذكر من الرياضة فرع تحصيل اصل الايمان  
 لا فرع لتحصيل الايمان الكامل والحاصل اننا لا نسفت لرياضة ولا لاجها هذه ولا العزلة  
 الا بعد تحصيل اصل الايمان اعني الازهان القلبي المتقرب بالمعرفة الكاملة بالنظر  
 الصحيح فنقول الشبان للنظر الصحيح متعلق بمعرفة اي فرع تحصيل اصل الايمان  
 المصاحب للمعرفة الكاملة بالنظر الصحيح وتحصيل علوم اي وفتح تحصيل  
 علوم اي مسائل علمية مفيدة للحكام الشرعية وتحليلها اي انها فرع  
 لتحصيل مسائل علمية يقول تتبعها وهي مسائل عميقة وعلم المتصوف  
 والتقدم لمعالي الامور متداورة وقوله محلت خبره وهذا متوقفة في الوجود والمعالج جمع معلاة  
 وهي الامراكب الشرف واصنافه معالي الامور من اصنافه الصفة الموصوف اي  
 ان التقدم لمعالي تلك الامور اي تلك الامور العالمة من العزلة والذكر والخلوة الموصوفة  
 للشرف قبل اتقان اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل طباط اي معرفة  
 طرف تلك الامور بجملة وشهوة نفسانية ولذا قال بعض الاكابر اذا اراد الله ان  
 يهدي انسانا للامامة شغله بالعلوم الشرعية والانهما محلة اي استحجال على  
 تحصيل الشيء قبل اوانه وضبط طرقها اي طرق هي تلك الاصول فاضافة طرق  
 للمهمير للبيان لوجب لصاحبها الفضيحة ونيا اي عند امتحان غيره في الدنيا  
 كان ياله عن حكم من الاحكام الشرعية فيقول لا ادري والا فالبراهمة الخ اي لا انقل  
 ان الرياضة تأتية عن المعرفة بل قلنا انها محصلة للمعرفة كما قال هذا الزاعم لمع  
 ذلك لان البراهمة الخ والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة للمعرفة بلهية  
 التي يتسلك بها ان يقول انما متراض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو  
 عارف ينتج انما عارف بالحاصل الرد عليه ان قولك وكل متراض عارف لا يلبس الا ترى الى  
 البراهمة وانصارها فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل واحد منهم يقول اننا

الاصول

متراض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف وقد فالرياضة ليست  
 بمحسنة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا نقض على رياضة من ذكر لان رياضي جاري على منهج  
 الشرعية ورياضتهم ليس كذلك للجهات المصادرة قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة  
 كاعتقاد الصاري ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة والبراهمة  
 قوم من اليهود افترقوا بحسب الالهيات على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان  
 موحدة هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب النبوة على ثلاث فرق  
 فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت الرسل فيما بلغوه من الله من ايجاب الركوع والسجود  
 ورواية ذبح البهايم للاكل لان ذلك عندهم فتيج يستحيل ان يشرعه الحكيم وفرقة  
 انفوا الرسالة الا عن ادم وفرقة فنوها الا عن ادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل  
 اسمه يوهن لا الى سيدنا ابراهيم كترهم اصحاب هذا الطريق وهم المتراضون  
 قبل المعرفة بالتحليلات الشيطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها لهم  
 الشيطان او النفسانية اي بحيث ان النفس تظهر لهم في النوم او في اليقظة  
 حالة حسنة كرامات جمع كرامة وهي من خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهرا صلا  
 ليس بني حالا ولا مالا استدراج هو الامر الخارق للعادة الذي يظهر على يد  
 غير مدعي الصلاح وسعي ذلك استدراجا لانه يقتربه صاحب حتى يد رجه ووقوفه  
 فيها هو اعظم مما هو عليه من المعاصي فياخذه الله اخذ الايمان الفلانة هكذا او قال بعض  
 من ادعي اولاية وليس وليا يخشى عليه من سوء الخاتمة رضاء انفسا اي يلهيها  
 ما به رضاء انفسا اي ما به صلاح حالها وستعرض لذكر شروط الخ لم يتكلم الشيعي  
 ما وعده به في فصل النبوة لسهولة حصول منه واعلم ان محل كون الخلف بالوعد  
 مذموم اذ لان الانسان بعد والقلب مصمم على خلافه او يكون القلب موافقا لسان  
 على الوعد ثم بعد ذلك يترك ما وعده عن عهد واما لو تركه سهوا فلا ذم في الاخلاف  
 والمراد بالشروط الامور التي تبين عليها حقيقة الولي وتلك الامور مثلا الامور  
 واجتناب النواهي والاعراض عن الانهالك في الشهوات او اراد بالشروط الاعلام  
 بعلامات الولي تلك الامور المذكورة وعملا به الخ اي وليس مرادهم بالايمان بمعنى  
 الشايع الذي هو لقا معين في القلب بطريق النفس اذا تجردت للشئ اي اذا تجردت  
 وتوجهت للشئ وازالة الشواغل المدنية اي القابلة بالبدن فاهية او طيبة  
 وعطف هذا على التجرد عطف تفسير ولا يخفى ان التجريد الذي هو ازالة الشواغل غير

ح



الرياضة المتقدمة ادركته اي ادركت ذلك الشيء وحصلته بسبب ازالة تلك  
الشواغل مستعدة بكسر العين اسم فاعل اي متهيبة لقبول المعارف وظاهر هذا  
الكلام ان قبول المعارف ليس حاصلها بالفعل وهذا يقتضي انه ليس نفسا لها بل هي متجهة  
له فقط وليس كذلك اذا التحققت لايات انه نفسى لها والالزام التسلسل واجب بان المراد  
بالاستعداد لقبول القبول الحصول اي القبول بالفعل اي انها من اصل غلقتها قابلية  
بها المعارف بالفعل فقد تجوز واطلق الاستعداد لقبول على حصوله بالفعل ان  
يجوز ازالة الشواغل اي ان ازالة الشواغل وحدها لا تحصل المطلوب الخاص بل  
لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل علوم اما ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة  
متناف لان يحصل كلامه ان ازالة الشواغل المجردة عن غيرها لا تحصل المطلوب الخاص  
الا اذا صاحبها علوم الخ ومن العلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية ونظرية لم تكن  
مجرد عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله الامع الحصول الخ الا اذا زالت تلك  
الشواغل بقطع النظر عن رصنها بالتجويد مع حصول الخ وحق فلا يخفى في قتال وقوله  
الامع حصول علوم الخ اي بقصد ريقه وهي العلم بالصغرى والعلم بالكبرى اما ضرورية  
بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول الامر لا تحتاج لانجابها برهان وقوله  
او غير ضرورية اي بان تكون مقدمات المطلوب نظرية ابتداء يحتاج لانجابها برهان حتى  
تنتهي للضرورة فقوله او غير ضرورية اي ابتداء فلا بد في انها تكون ضرورية هو  
وقوله يترتب عليها اي على تلك العلوم المطلوب الذي هو التصديق بالنتيجة والجزم  
بها فتقوله وهو النظري والمطلوب هو النظر لا يصح الاول ان يقول وهو المعرفة وذلك  
لان المطلوب نشأ عن النظر لانه نفسه الا ان يقال ان الضمير في قوله وهو راجع لترتيب  
الماخوذ من قوله يترتب اي ان ترتيب تلك العلوم هو النظر والتجويد لازمة اي لازم  
للنظر الذي يترتب عليه المطلوب وحق فلا يكون التجويد هو المحصل للمطلوب والحاصل ان  
المطلوب يتحصل بالنظر والتجويد من لوازم النظر وحق فلا يطلب لا ينشأ عن التجويد بل من  
لوازم التجويد وذلك المزوم هو النظر وحق فلا يتم قول القائل ان طريق المعرفة التجويد  
قول بعض المعاصرين وهو الامام العلامة الشيخ بن زكري التلمساني كان رضى الله  
عنه كثيرا ما يقع بينه وبين المصنفات المنازعات وقضته كلام الله ان ابن زكري انزله  
القول وليس كذلك بل قالت به جماعة وحكي بواضحة لا ترد في الاجماع عليه  
لا معتد في المني اي ان ذلك من عنون عنه بانه مؤمن كان هاميا او غير عاى ليس معتدا

لكن تارة يكون له قدرة على التعبير عن ما في ضميره من الادلة كالعلم وتارة يعجز عن التعبير  
عن الدليل كما في قلبه كالعامة فالادلة كانه في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير  
بالدليل ومنهم من لا يعجز فالذي لا يتقاع على علم النطق له قدرة على التعبير عنه والذي لا يتقاع  
لا يتقاع على التعبير عنه لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل التي  
انهم لم يجعلوا ذلك شرطاً بل جعلوه هو الاس والطريق للمعرفة فالاولى للشأن يقولون  
لانهم جعلوا ازالة الشواغل طريقاً للمعرفة وهذا لم يجعل لها طريقاً بل جعلها حاصلة  
الخ فتأمل والحاصل ان الهنود جعلوا المعرفة موقوفة على الايمان اي التجويد عن العلوم  
البدنية وامان بكوني فيقول ان المعرفة حاصلة بالفعل للمؤمن بنفسها وليست موقوفة  
على شيء واما الصنفون انما موقوفة على النظر اجم الايمان الاضافة للبيان والاولى ان  
يقول اجم مؤمن لان الذي يعنون به عن الشخص هو لفظ مؤمن لا لفظ الايمان بل  
وان مؤمنة النظر الخ المعرفة هي الحقيقة واجتاحتها النظر للبيان وهذا معمول للجزء  
اي ويلزمه ان مؤمنة النظر الخ وذلك لان بعض المعاصرين لم يصح به وانما الذي صح  
به ان المعرفة حاصلة للمؤمن وحق فيزيهه عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لا يتم  
ان قول هذا القليل ان جميعهم حصلت له المعرفة يستلزم ان مؤمنة النظر لا يحتاج اليها  
بل يحتاج اليها الا انها سائلة شاك العقل التوجه لها في رجب عليه من العقائد فتأمل  
وهذا اي ما ذكر من الامور اعني ان كل مؤمن عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه  
قوله لا خفاء في بطلانه والعقائد الخ اي ولا خفاء في العقائد الخ لكن فيه انه قالت به  
جماعة وان اما منصوص لما تردى على الاجماع عليه لاس ان معلوم قطعاً ان عقائد  
الايمان ليست كلها ضرورية اي وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية لحصولها لكل مؤمن من غير  
احتياج لنظر استدلال وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل حاصلة بنظر سائل  
وحق فلا يكون ضرورية وهذا تعيين لقوله لا خفاء في بطلانه بل منها ما يستقرى بدين النظر  
لما ان قوله ليست كلها ضرورية محتمل لان يكون كلها نظرية ومحتمل ان يكون بعضها نظرياً  
وبعضها ضرورياً اضرب لبيان المراد بقوله بل منها اي ومنها ما يستقرى بدين النظر وكان  
الناسب لا خفاء في الخبر على كل ان يقول بل منها ما هو ضروري ومنها ما هو نظري ولعله عدل  
منه كونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج لوقت النظر وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد  
يقال لا يتم ما يحتاج اليه من تحقيق الاصل الايمان من النظر الدقيق بل هو سهل  
وكيف لا اي وكيف لا يستقر بعضها الى دقيق النظر والمحال انه قد اختلفت هذه الامه في



العقائد اختلفا كثيرا واختلافها انما هو لثبوت النظر فقله وكيف الخ رد على من يقول انها  
لا تمتثل لدقيق النظر بل هي ضرورية وقد يجاب بان ابن ذكرى لم يدع ان المعرفة ضرورية  
وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول ان المعرفة تنوقف على نظرو ذلك النظر سهل شأن  
العقل الا يتوجهوا اليه فثابتها ان المعرفة حاصلة للنظر لا يقتضي انها ضرورية كبقية  
سبقة ابن منصور الماتريدي الى القول بان المؤمنين كلهم عارفون المعرفة اعترض باليه  
كيف يكون مشقة مع ان منها ما هو كافي وما هو مستعجى والخراب ان شرفها من حيث النسبة  
لشيء عليه السلام ولا يخاف في انها خاسرة من حيث المخالفة لشريعة والمصيب منها فرفة واحدة  
وهي فرفة اهل السنة الاشعرية والماتريدي وللهذا اي ويكون المصيب انما هو فرفة واحدة  
حكم الخ اي اخبر صلى الله عليه وسلم ان جميعها في انسا دلل منها ما هو مكافئ في الفاعل الى دوم  
وسما من يخرج رطاه ان العاصي في الاصول لا يكون تحت الشبهة بل لابد من دخوله النار  
وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان كان النقل كذلك فيجب والا فثان العاصي بان يقال  
توله جميعها في انسا اي معذبة بها ما لم يبا الله العفو عنها فتأمل الا واحدة اي فلا  
تدخل النار الا اصول من فلا يبا في دخولها من حيث المخالفة في الفروع ان لم يحصل عفو  
امر بتحصيل الحاصل فيه ان ابن ذكرى دعه على ما قاله القائل ان المعرفة حاصلة للمؤمنين  
وغيره فلا يلزمه ان يكون الامر بالنظر امر بتحصيل الحاصل لانه لا يلزمه ذلك الا لقال النظر حاصلا  
من كل احد الا ان يقال ان في الكلام حذف والاصل امر بتحصيل حجب ما هو حاصل فالحاصل  
المعرفة وسبيل النظر وقد يقال ان ابن ذكرى وان ادعا ان المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذي  
يتوقف المعرفة عليه سهل شأن العقل ان يتوجه اليه وحده لا يلزم له ان حدث القول على النظر  
وامره امر بتحصيل ما هو سهل الحصول ولا ضرر في ذلك وكذا ما قرره الخ اي وكذا  
يودي الى ان ما قرره الخ فاقره الله سبحانه وتعالى بخبره وكذا ربه اي رابطة الكلام بما  
قبله واعترض باننا لا نسلم انه يلزم على قول ابن ذكرى ان كل من عارف ان ما قرره سبحانه من  
ادلة العقائد في الكتاب تعريضا هو معلوم بل هو تقرير لما سهل عمله لانه هو معلوم بالفعل فتأمل  
وهذا اي ما ذكر من اثنتين وايضا فليس الخبر في جزين ذكرى بان كل من عارف  
وقوله كالعبا بكسر العين اي كالمشاهدة لاشنا شاهدنا بعض المؤمنين على خلاف ما اخبر عنهم  
ابن ذكرى ولا شك ان الوجبة الكلية بنا قضها السالبة الجزئية وحق فاجابه باطل لكن قلنا  
يقال مفتحي هذا الحكم على كلام ابن ذكرى باطلان لابل اضعفية تامل من لم يأخذ اي من  
لم يحصل في هذا العلم وهو علم الكلام في خبره من العلوم اي كالنحو والبيان بل

وشاهدنا كذلك اي من لا يحسن العقائد تقليدا الخ لا يحسنون العقائد تقليدا اي  
لكنهم يعتقدون اعتقادات فاسدة اي وحق كيف تقول بان ذكرى كل من عارف  
اما العامة الخ اي ما ذكرناه حال من خالف العلماء وهو قبل اما العامة الخ بحسب العلم  
اي علم السريعة واهل الخبر هم العلماء فيمراد في حجب المواد ويجوز ان المواد باطل  
الخبر لا ريبا الملازحون للعبادة ويحده ان شأن اهل الصلاح انهم لا يعلمون العقائد  
فلا اولي الاحتمال الاول اعتقاد التجديد اي يعتقد ان الولي جسم او في الجهة العليا  
او ان الطبيعة نور او ان الله يحكم لغرض ولعله في قال انه جسم كالاجسام فلا فو قطعاً  
ومن قال لا الاجسام فهو مستدع على الاصح ومن قال بالجهة في الحق انه فالحق ان الله  
ليس بكافران اذ جهلة العلوفان اراد جهلة السفل فهو كافرون قال تالير الطبايع  
فلا فو الحاصل ان العقائد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن الهوام اكثر  
والجهة اي العليا لانه هو الذي شأنه ان يعتقد اكثر من اهل البادية ممن  
يحفظ لفظ القرآن اي ولا يعرف معناه مثل ذلك اي ان كان البعث وله اصل في  
رياسة العلم اي انه كان مشهورا بالعلم وهو الحاج العقبات من تسان ولما مرض المصطفى  
اليه ابن ذكرى والحاج العقبات في عيادته فاذن لابن ذكرى في الدخول عليه فلذا قال نفوذ  
بالله منه اي فلا تجتمع به وعنده اي معتقده وهو عطف تفسير على قبله  
ومن عقيدته نفي العقاد البني اي واما العاد الارواح واخل منهم الارض لتسريلا  
قبله وليس المراد بعدهم مع وجودهم قال وجا بئله اي نازعته في ذلك مراراً  
فاثبت له بالادلة وهو ياتيني بالسئلة فطبع على قلبه اي حتم على قلبه بحيث  
لم يصل الى قلبه ما ذكره له من الادلة لما في الجواب واطن ان المصيبة اي العقيدة التي  
يعتقدها وهذا اي مطالعة بعض كتب الغلاة الخ شأن المتشككين اي الذين  
يلاؤنهم فيهم اي فيهم باللام وزادوا الخ اي اي انهم واقفوا العامة في عدم حسن  
العقائد وزادوا الخ وانكسر على الاصل فكتبه يضاف اليه على اهل الانصاف للمؤمن  
ومن ثم اي ومن اجل ذلك الخبر وقوله حرموا اي الظرفي الايات الله تعالى وجوده تعالى  
وعلى بقية صفاته باصرف الخ اي الذين يتكبرون اصرفهم عن الظرفي اياتي الدالة  
على فينوتون كفار غير عارفان اي والذين لا يتكبرون او جهلهم الى الظرفي الايات فيعرفونني  
حق المعرفة فينوتون على حسن حاله وهذا دليل لقوله حرموا اللهم ادخلني  
الحنة في رمة اي جماعة الخطيئين اي الغافلين في الدنيا بعرفة الحق حق المعرفة وفي الاخرة



به خوله الجنة والنظر للمول من غير ان يعرف معناها اي من غير ان يقوم بتقليد معناها  
 وليس المراد انه قام بتقليد معناها وعجز عن السطو ببيان المعنى ان هذا الكلام فيه ثم ان نفي  
 معرفة المعنى بجامع ادراك المعنى الذي لم يصاحب دليله لان المعرفة لا يكون الا مع الدليل قبل قدنا  
 عطف عليه قوله ولا ان يميز الخ والمخاض ان نفي المعرفة في قوله لا يعرف معناها بصدق بما اذا  
 اجزم بالدلول عليها فان بقوله ولا ان يميز الرسول من المرحل يعني انه ليس عنده ادراك للمعنى  
 اصلا من غير ان يعرف اي من غير ان يصدق في معناها الذي هو ثبوت الالهية لله  
 والرسالة لسيدنا محمد فزادنا بالمعرفة الشخصية المعرفة بالنفسية وقوله ولا ان يميز  
 ولا ان يتصور الفرق بين الخ ثم بعد ذلك في هذه الناحية لا يقال له مقوله والتعبير بقوله  
 وبعض المقلدين الخ لا يحسن واما في الاول فيقول وبعض من يطلق عليه اسم الاميان  
 او يقول وبعض العامة ينطقون الخ تامل بحجة كسر الباء وفتح اليا بلا هجر  
 لا يضرب له في الاسلام نصيب اي يخط من الارث والمصلاة عليه وهكذا والعاقبة  
 من النصف من نفسه ان بهذه التعريضا لابن ذكرى لمخالطة العلم اي بالاستغفال به  
 ومخالطة اهله بالاحد عليهم لما كذا تحسن الخ اي بل كنا نفتقد ان الله ليس  
 بغادر مثلا او انه جسم كالاجسام الخ ولكن في اودية الوادي هو المحل المختص التي  
 هو بطلان الهالك وقوله من اعتقاد الخ بيان للادوية وقوله تخبر اي خبر ولا ندر في  
 نوحه بل بطلان الهالك ليا عجا الخ اي بهذا تعريضا بين ذكرى اشهره الى ان حاله  
 قبل القارة كان صانعا ليعرف شيئا نعم الله عليه بالعلم فيقصده الشاكتج منه حيث  
 جهل حال نفسه من انه كان عابسا لم يعرف شيئا نعم الله عليه بالعلم والحاصل ان ابن  
 ذكرى عاقل وقد جهل الضروريات التي من جملة الحوال بنفسه ولا شك ان من كان كذلك  
 يتعجب منه جهل الضروريات اي مثل نفي المعرفة على النظر وقوله من انهم لم  
 يشعروا بحال نفسه اي من كونه كان عابسا صانعا قبل مخالطته للعلم نعم الله عليه بالعلم  
 والحال ان علم الشخص بحال نفسه من جملة الضروريات ولكن اعرض عن النظر  
 اي ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر اجمالا وتفصيلا ليعرفوا من معانيها  
 من ادراكها تقليد الان المعرفة لا بجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد يقال بطلان  
 انهم انما اقتصروا على سرد العقائد شيئا منهم على القول بان التقليد كاف لا لارتقا المذكور  
 بهذا الوجه الذي هو سرد العقائد يمكن ان يستدل به من يري ان التقليد كاف وان كان  
 ايضا يستدل به في هذا المقام لكن الاستدلال به عن يقول بكفاية التقليد اظهر

ابن

قوله

ومن قصر عقله عن النظري عن الدليل اجمالا وتفصيلا وهذا يقتضي ان من  
 المكنين من ليس اهلا للنظر وهو مخالف لما مر له من ان كل تكلف اهل النظر وما قولان  
 وما ذاك اي وما سبب ذلك الاقتصار على العقائد مجردة الا انهم الخ من جهة  
 جنى عليهم فيها انهم اذا كانوا لا يحسنوا العقائد فهم كفار وحق فلا يحسن التعبد بقوله  
 جنى فكان الاولى ان يقول ان ينقلوهم من مرتبة بلجج عنها على الكفر الى مرتبة مختلفة  
 ونهايت من ولعلها تكون سما الى المعرفة فيه ان هذه الكلام يدل على ان هولاء الجملة  
 المؤمنين للتأنيب المذكورة يقولون بالاكتماف بالتقليد وهذا يعبر على مذهب المذاهب ان  
 التقليد غير كاف فتأمل واما جملة فاهل النظري اي واقول قولنا نسبنا بالجملة اي  
 بالاجمال من فهم قوة النظر لا تعتبره والفلاسفة وبجستية الفرق عليهم نظر واولهم  
 يصلوا اليهم الى الحق اي النسبة المطابقة للواقع بل منهم من لم يصل كالفلاسفة والاب  
 وصل له القليل وهم فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية واما وصل الخ لما  
 كان قوله لم يصلوا اليهم يصدق بوصول النصف اني بقوله واما الخ فدعا لذلك  
 فكيف من لم ينظر في عدم وصوله للحق اولى وما ذاك اي وما سبب عدم وصوله  
 الى الحق الا باقتناع الخ وقوله ان احكام الوهم تراجم الخ الاولى ان يقول ان احكام الوهم انما تنبأ  
 عن العواید والمالوفات تراجم احكام العقل انما تنبأ عن النظر الصحيح لان المزايا  
 احكام الوهم انما هو احكام العقل لا النظر ونصيح ذلك ان العادة جارية مثلا بان المربي  
 لا يكون الا في جهة وحقا فيحكي الوهم بان المولى لا يري الا في جهة فالوهم حاكم بعدم روية  
 المولى مستند في ذلك لانه لا حركات به العادة من ان المربي لا يكون الا في جهة والعقل حاكم  
 بروية مستند في ذلك للحكم للنظر الصحيح وهو ان المولى موجود وكل موجود يصح ان  
 يري ومن جملة احكام الوهم ان كل ذات قائمة بنفسها في فراغ والعقل لا يحكم بذلك فتأمل  
 راجحت احكام الوهم احكام العقل وروح العواید اي وروح الامور المعتادة  
 في الازمان والامور المعتادة ككون الرب لا يكون الا في جهة وقوله والمالوفات عطف  
 مراد في معنى نفس العواید في هذه العلم اي في مسائل هذا العلم لانك  
 الحق عنها اي لا تبين وتفصل الحق عن تلك المزايا الامور لا ادرك  
 الخلق شيئا من معرفة الاولى من صفات اذا المعرفة هي الادراك وقوله من به  
 لا تكفيه اي من لا تصفه اي لا تدرك الا وهام له حدا ونهاية وقوله ولا  
 تحده الا وهام اي لا تحده بنهاية العقول بالكميات غير اللامية وهذا



لا ينافي انها تصنفه بالصفات الدائمة كصفات المعاني ليس كذلك في وهو الجمع  
 البصير فلم ينفى المثل بل اثبت له الصفات لما جرت به العادة ان التخلية تقدم على  
 التخلية بالحس ولو لا فضل الله الخ هذا دليل لقوله ولولا التوفيق الالهى الخ  
 وقوله ما ذكرى اى ما ظهر احد منكم بالعرفه فان قلت الخ هذا السؤال نقوبة لابن ذكرى  
 ورد لا كذا لم عليه قد نقل عن القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقى  
 انه قال لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله اى ولا شك ان هذا القول هو غير ما نقل  
 عن ابن ذكرى فيكون ما قاله من ذكرى حقا فكيف يدعى له بطلانه الا ان احوالهم  
 اى المؤمنين وقوله مختلفة في ذلك اى فيما ذكر من المعرفة فلهم قوى الترجيح  
 اى قوى العقل واعلم ان الترجيح في الاصل اسم لاول ما يتبين من ماء البحر ثم استخرجت  
 لاول ما يستنتج من العلم بها مع ان الاول لما هو حسب في الحياة ثم اطلقت على  
 محل العلم وهو العقل من باب تسمية المحل باسم المحال على طريق المجاز المرسل فهو  
 مجازى على مجازى على حقيقة على ما في قلبه على معنى عن والمراد باب في  
 قلبه العقائد اى فلهم من عقله قوى له قدرة على ان يعبر عن العقائد التى في قلبه  
 ويعبر عن عليها اى يفهم عليها البرهان وذكر الضمير في عليه مراعاة للفظ ما الذى  
 مصدقها العقائد ومنهم من عرف الله بيقينا اى قام بقلبه شوق القدرة لله  
 والوحدة اى بيقية العقائد وقام بقلبه الادلة الدالة عليها ولا قدرة له  
 ان يعبر على ما في قلبه اى عن العقائد لادلتها التى في قلبه فعلى معنى من لان عبر انما  
 يتعدى بعن لا يعلى معروف بضرورة العقل اى معروف بالعقل معرفة ضرورية  
 لا توقف على دليل وانه عزى اى اثبت معرفة وجوده اراد وجود ذاته  
 ووجود صفاته وقوله في خلقه اى مخلوقاته وما اقيم الخ جواب عما يقال اذا كان  
 المولى قد غر معرفة وجود ذاته ومعرفة وجود صفاته الخ مخلوقاته فلا حاجة الى اللاد  
 التى ذكرها في القرآن والى جازات بها السنة استدلال على انواع الضرورية  
 مراده بالانواع الجزئية ومراده بالضرورة الضرورية اى انما هو استدلال على  
 جزئيات الضرورية فثبت الوجود لله جزئا من جزئيات الضرورية وكذا ثبت  
 القدرة والارادة الخ لان الاستدلال لتحصيل اصل المعرفة هذه الامة وفيه  
 انه حاكم الاستدلال عبثا اذا ضرورية لا تحتاج له لادلة فالاولى ان  
 يقال انها لزادة التقوية فتأمل وظاهر هذا غير ما انكرت اى من كلام

ابن ذكرى وحيدك فالانكار لم يتم بل ذلك القول الذي قاله ابن ذكرى حق لموافقة  
 القاضي ابو بكر ابن الطيب له وموافقة الطائفة الذين من اهل العلم له ايضا  
 قلت ليس هذا اى ما قاله ابن الطيب والطائفة الذين من اهل العلم من ما قاله ابن ذكرى الذي  
 انكره غير هذا فهو جار على اصله اى على ما عدته وقوله من ان الخ بيان لاصله  
 حقيقة الايمان الاضافة بياضه اى حقيقة هي الايمان وهي المقصد بين القلب  
 الناج عن المعرفة وانما تحصل اى ثبت الحقيقة مع المعرفة وفيه ان تلك الحقيقة  
 هي المقصد بين المتابع للمعرفة وحده فلهذه الصاحبة معلومة من نفس الحقيقة فالاولى  
 حدتها الا ان يكتب التجريد بان يراد بالحقيقة في قوله الا ان يحصل اى تلك الحقيقة  
 مجرد المقصد بين فتأمل وللهذا كانت حقيقة الايمان هو المقصد بين الناج عن المعرفة  
 هذا ظاهر على القول بعدم كفاية التقليد واما على القول بكفايته فيقال هذا  
 قريب للايمان الكامل واما اصل الايمان فهو المقصد بين المتابع للمجموع من المقصد  
 المتابع للاعتقاد التقليدي اى اوانتبع للنظر او الشك او الظن اى ليس ذلك  
 بايمان والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل الترتيب والافنى احتراز على  
 الظن كان غيره من الشك والوهم محترز عنها بالاولى لصفتها عنه وبعد هذا  
 فيقال ان المقصد بين عبارة من الادعاء وهو قول الشخص في نفسه قيلت ولا يعقل به  
 بتعبه ذلك الشك ولا ظن ولا وهم وحده فالاولى حدتها اى قوله اوانتبع للنظر والشك  
 والوهم فتأمل فعلى الخ حاصله ان ابن ذكرى فلهم اى معنى قول القاضي لا يوجد  
 مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص حكم عليه بالايمان نظر الظاهر حاله من نظنه  
 بالشك ادق الا وهو عارف وقال المتأخر ليس هذا معنى قول القاضي وانما معناه لا يوجد  
 مومن بحسب اخبار الله اى في حكم الله اى بحسب حكم الله اى بحسب  
 اخبار الله عنه بانه مومن لان اخبار الله اى احدا بانه مؤمن لا يكون الا مطابقا  
 للواقع اى مطابقا لما في علم الله او اللوح المحفوظ واسرار الله بقوله اى في حكم الله  
 ان الله ليس المراد بالشرع الاحكام الشرعية المتطورة فيها للظاهر وهي الشك وان  
 كان هو التوهم لا في حكمنا اى لا يجب حكمنا واخبارنا نحن المبين على الظاهر  
 لا على ما في نفس الامر فاخبارنا عن احد بانه مومن قد لا يكون مطابقا لواقع  
 لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار الله فانه لا يكون الا مطابقا لقوله المبين  
 على الظاهر وصفت كاشف الا وهو عارف اى جازم بالعقائد جزئيا ناشيا عن الادلة



اي فن ليس الخ هذا لازم لتولنا لا يوجد مومن عند الله الا وهو عارف  
 ونحوه كايظان وانك والواهم فالاول استقامت لما تقدم انه لا كلام لنا في واحد  
 منها لان كلاهما كما فرنا قوا والتزاع انما هو في المقلد مثالا اراد به الشاك والظان  
 والواهم على من يتوهم اي على من يقع في ذهنه ذلك ولو على سبيل الجزم وليس به  
 المراد بالتوهم الطرف المرجوح في صدق حقيقة الايمان اراد بالصدق الانصاف  
 على طريق التسليم والا فالصدق هو الحقل الحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل هو المشتق  
 من الايمان بقصر المومن على العارف اي قصر افراد من قصر الصفة وهو المومن  
 على الموصوف وهو العارف فهو في قوة الخ المضمير راجع لقوله القاضي ابو الطيب  
 لا يوجد مومن الا وهو عارف صادقة اي مسلم صدقها لانها لا تحتاج له دليل  
 ينتج من الاول اي من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة الحاصلة انما هي من فهم المقدمة  
 المسئلة الصدق الى القضية الحاصلة من عكس النقيض الخالف وتولد ذكر النتيجة الحاصلة  
 من فهم تلك المقدمة المسئلة الصدق للقضية الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان  
 معنى النتيجة راحد لان النتيجة حقل مقلد ليس بمومن وهي غير قولنا ان من المقلد  
 بمومن وانما التفت الثاني النتيجة لعكس النقيض الخالف لانه المتفق عليه بخلاف  
 الموافق فانه مختلف فيه واحري اي واول في كونه ليس مومنا من كانت له كالتاك  
 والنظن والتوهم ولاداعي ل ذلك لانه لا نزاع فيه واما قول القاضي الخ لما فرغ  
 من بيان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف شرع بوجه قول القاضي الان  
 احوالهم محتسنة فلهم الخ فقال ان هذا القول وهو ان المعرفة موجودة اقدر على التميز  
 ام لا بين اي واضح لان المعرفة محلها القلب اي لانها عقلية والعقل قائم بالقلب  
 عقل اي اي لانها عقلية واعترض بانهم لم يصرح في كلامه اولا ان المعرفة  
 عقلية فكيف يقول ايضا واجب بانه لما قال او لا محلها القلب على انها عقلية لان العقل  
 قائم بالقلب فلما اصرح له ان يقول بعد ذلك ايضا تامل والنطق باللسان لا اثر له فيهما  
 اي في المعرفة والنظر وحق فلا يتوقف على كل من النظر والمعرفة عليه وقوله فلهذا اي فلاجل  
 كونهما لا يتوقفان عليه لم يجعل شرطا فيهما فنقول الشاك لم يكن شرطا فيهما الا ان يقول  
 فيها بل المقصود حصول العقائد اي جزم القلب بالعقائد حالة كون ذلك الجزم  
 ملتبسا بانهما النتيجة لها عقلا وهذا اي ما ذكر من كون الادلة منجزة لها عقلا مبني  
 على ان لزوم النتيجة للدليل عقلي قد رآه بعضهم ذلك اي عن ما ذكر من العقائد

بالدليل

فوجدت في بعض النسخ

بادلتها وقوله من حصلت له اي المعرفة والمناصب ان يقول من حصل له اي المعرفة  
 والنظر ولا ريب اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لهذا الشخص الذي حصلت له معرفة العقائد  
 بادلتها لكن قد يقال ان الايمان عندنا التصديق والاذعان الذي هو حديث النفس  
 التابع للمعرفة ولا يلزم من المعرفة حديث النفس الا انما للكتمان الموجودين في زمن النبي  
 عليه الصلاة والسلام وحق فلا يتم قوله فلا ريب الخ تامل وليس نزاعا فيه اي فبين  
 حصلت له المعرفة بالادلة اي ليس فيه الخلاف عكس بقوله البعض انه ليس بمومن بل  
 يتفق على ايمانه وانما نزاعنا في ان المعرفة الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا في قول القاضي  
 هل يدل على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان عارف اولا فبين ذكره يقول بالادلة وانما  
 انزل بعد هذا لان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص بمومن  
 بحسب حكم الله واخباره الا وهو عارف وليس معناه كل من يطلق عليه مومن نظرا  
 لظاهري حاله فهو عارف لا يتم من ذكره لان كل عاقل الخ وانما كلمة الاولى للشاك ان يقول ذلك  
 لانه ليس النزاع في كونه القاضي قال ذلك ام لا وانما النزاع في كون كلام القاضي يدل  
 على ان المعرفة حاصلة للمومن يطلق عليه الايمان اولاد ل تامل ما على الظاهر مخط  
 بقوله يطلق عليه اي نظرا لظاهري حاله وعلى القطع خبر مقدم وان هذا مستما  
 موخر والتقدير وكون هذا اي حصول المعرفة للمومن يطلق عليه اسم الايمان نظرا  
 لظاهري حاله مما لا يتوله القاضي لا غير حاصل على القطع خلافا لان ذكره ان القاضي ان  
 القاضي يقول بحصول المعرفة له بل كل عاقل يجوز الخ كل عاقل مستما ويجوز بالتسليم  
 والمجمل خبراي واذ كان كل عاقل يجوز ذلك فلا يصح قطعنا ان القاضي يقول ان المعرفة  
 حاصلة لكل من صدق عليه انه مومن في الظاهر وانما براهنه اي في نفس الامر  
 ولا المعرفة عطف مغاير او حفظ تلك الادلة ثقلا عطف على قوله  
 في قلبه اي لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات واحتمال ان يكون حفظ تلك الادلة ثقلا  
 ولم يثبتها لكن قد يقال انه لا يتيقن البراهين الا اذا تحققت ورد الشك الواردة  
 عليها وحق فلا يعقل قوله لاحتمال الخ تامل الا ان قرأت الاحوال الاضافة لبيان  
 والى الاحوال حسنة فتبطل معنى الجحبه اي الا ان القرآن التي هي حالة قلب الخ  
 وقوله تغلب الظن اي ظننا وقوله باحد الامرين المواد بهما المعرفة في نفس الامر وعندها  
 فيه والمواد باحدهما التي تغلب قرأت الاحوال ظننا عليه المعرفة في نفس الامر

ان سمح



وبالجملة اي واقول قولنا مبتدأ بالجملة وهذا راجع لقوله وعلى القطع الخ لما كان مرجعه  
الى المعرفة من رجوع الشرط الى الشرط لان الايمان وهو الادعاء شرط المعرفة  
والمعرفة من المعارف ان الايمان كذلك من المعارف فلا وجه لتخصيص المعرفة بتوليها  
اي مطلع عليها وحده وقوله فلا تعرف الغاية في جواب لما وللهذا اي لاجل كون المعرفة  
من المعارف وكذلك الايمان عن اعطائه اي من المال ما لك عن فلان اي تعرض  
عن فلان حيث لم تقطع من المال ان لا اراه بفتح هزة اري بمعنى اني لاعلم بوقتها وما  
بضمها فعنده اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام او مسلما اي بل تراه مسلما  
اي متقادا في الظاهر ولم تراه مومنا اي متقادا في الباطن اذ لا اطلاع لك على ما في  
الباطن وانما نطلع على الامر الظاهري خرجته بخارجي اي ذكرته بخرجا وشدا  
هذا كله اي من قوله وعلى القطع الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اي في حق  
غيره المظهر للناس بانقياده الظاهر ان مومن باطنا والخاص ان من اخبرانه  
عنه بانه مومن فهذا يتطوع بايمانه وانه عارف اي جازم بالعقائد بدينها واما من اظهر  
لناس الانقياد وانه مومن باطنا فلا يتطوع بايمانه وانما تطلق عليه انه مومن بقلب  
ظنت ايمانه الحاصلة من قرينة حاله واما الانسان في نفسه اي باعتبار نفسه  
ودنائه وقوله فهو اعرف بحال نفسه اي هل عنده معرفة ام لا ومن الجهلة من لم  
يعرف حال نفسه المراد بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اي ومن الذين لا معرفة عندهم  
من لم يعرف بحال نفسه من الجهل القاييم به فيدعي العلم ولم يعرف بالجهل القاييم به اي  
وسلهم اي من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف شيئا وهذا هو المنصت  
فهو في درجة الخ مقدم من تاجير والاصل ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه  
وتجهم انه في درجة المعرفة فهو في درجة التعبدية المختلفة فيها ولهذا الخ مرتبط  
بمعرفة والاصل ويتجهم انه في درجة المعرفة وليس كذلك ولهذا الخ اي ولاجل كون  
من ذكر ليس عارفا قال الخ ولم يدرك كيف عرف ولم اي يدرك جواب كيف عرف وجوابه  
هو التصريح بالدليل لانه اذا قيل كيف عرفت ان الله قادر مثلا او موجودا قال الله  
المصنوعا قدام لم يعرف الجواب كان غير عارف وسلهم اي ومن الجهلة من لم يتبين  
العقائد ولو بد درجة التعبدية اي بان يكون عنده شك فيها او ظن او وهم او جهل  
من ان مراده هذا بيان لما حمل عليه قول القاضي وفي شرعه فيه ان الشرع  
ما نظره لظاهر من الاحكام ومن تطلق عليه مومن نظرا لظاهر حاله مومن في الشرع

لان الشرع متطور فيه لظاهر وهذا ليس بمناسب لما قاله سابقا ولا خفا واسباب ان يقول  
وفي الحقيقة فعمله اطلق الشرع على الحقيقة وهي ما نقرنها للباطن قد صرح الخ  
خبر عن قوله وهذا الخ والعالم كتاب للخير الرازي لمن يحكم عليه بالايمان اي بالثقة  
من الايمان بحيث يقال له مومن الى عند الله وكذا يقال في قوله لن يحكم عليه بالكفر اي  
بالثقة من الكفر بحيث يقال له كافر اي عند الله ان حقيقة الايمان الاضاقنة  
للبيان اي حقيقة هي الايمان الشرعي التي هي التصديق التابع للمعرفة وقوله يرجع الى  
المعرفة والتصديق اي من رجوع الكل الى اجزائه من اجل القول القابل ان الايمان هو  
التصديق اي الاذعان والمعرفة وقبل انه حديث النفس اعني التصديق المتعلق بشرط  
تبعينه للمعرفة وقبل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس فهي اموات  
للاية قال اي ابن التمامي يرجع الى الجهل لما كان الكفر يقابل الايمان وقد  
جعل الايمان مركبا من المعرفة والتصديق فيكون الكفر حقا جزئيا للجهل بالعقائد  
التي شرط في الايمان عليها وهذا يقابل الجزاء الاول من الايمان وكذا التكذيب بالعقائد  
وهذا مقابل الجزاء الثاني من الايمان فعقله يرجع الى الجهل بما شرط الخ اي الى الجهل  
بعقائد شرط العلم بها في حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع الكفر الى جزئياته  
وانما كان الكفر يرجع الى ذلك لان الشك الشرط يقتضي ان الشك الشرط فاذا انتفى  
شرط الايمان انتفى الايمان واذا انتفى الايمان ثبت الطغوى بينهما من تقابل العدم  
والملك على الصحتي اولان المجل القابل للشك لا يحمل عنه او غير صده بما  
شرط الخ اراد بالشرط ما توقف عليه حقيقة الايمان فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة  
جزء من الايمان اجاعا راجع لقوله شرط ولقوله يرجع فاذا انتفى من الشخص  
العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا اجاعا هذا كلامه وفيه نظرا للاحق ان المقدم مومن  
حتى عند الله فابن الاجماع تامل او التكذيب به اي بالعقائد المشروطة في  
حقيقة الايمان وهو عطف على الجهل اي ان الكفر يحصل بالجهل بالعقائد ويحصل  
بالتكذيب بها بان يكذب بشيئ من الوحدانية او غيرها من العقائد وكذا الاغراض  
عن المنطوق التوحيد اي في سائر التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد خصوص  
اعتقادات الله واحد لما يؤمنه من الجهل اي للعقائد التي شرط العلم بها في حقيقة  
الايمان لا يقال ان لازم المذهب ليس بالمذهب فلا يكفر الشخص باللازم لا اعتقاده  
او لقوله وهو فكيف يحكم على هذا المعرض بالكفر وحاصل الجواب ان محل عدم الكفر باللازم



عالم يكن بيننا والا كان كذا كذا هنا ثم بعد هذا كله ان الاعراض عن النظر الجبل متلازمات  
ولم يات انكفرا تعرض الامن للجبل وحق فذكر الجبل يعني عن ذكر الاعراض فالاولى للثبوت  
حذف قوله وكذلك الاعراض الخ تامل وكذلك الثلث والظن والوهم اي  
بالعقائد وقوله فانها يستلزمان انتفاء المعرفة الخ فيه انه معنى انتفاء المعرفة ثبت الجبل  
والجبل صادق بالثلث والظن والوهم وحق فالاولى حذف قوله وكذلك الثلث والظن الخ  
لا غنا ذكر الجبل عنهما فامل كذلك اي كبر لما يفرقه من انتفاء المعرفة فقد حذف العلة  
من هذا العلم بها من ذكرها فيما قبله وقد يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقائد كان غير  
المقلد وحق فلا حاجة لذكر المقلد بعد قوله وكذلك الاعراض لان المقلد قد من افراد المعرض  
لصدقه به ونجالي الذهني فانظر عروها اي عروا بين التماسين بسبب اي اذا  
تاملت فيه بسبب لا ينعان وجودهما اي فكيف تقول يا ابن ذكري لا يوجد من الا  
وهو عارف فان ارادوا ان النظر في معرفته الخ في معنى اللام اي فان ارادوا ان  
المقراي الدليل الموصل لمعرفته الخ واما قلت ذلك لان التفكير ليس في المعرفة بل موصل  
اليها وقوله ينتهي الى الضرورة اي الى برهان مقدما ضرورة وانتهى الى مقدمات  
ضرورية في الكلام حذف والاصل لابد وان ينتهي الى ادلة مقدما ضرورة والارز  
التسلسل اي والابان كانت البراهين التي مقدما نظرية لانتهاى الى ادلة مقدما  
ضرورية بل الى براهين مقدما نظرية لزم التسلسل اذا كان يستدل على مقدمة نظرية  
بدليل مقدما نظرية وهكذا اي او يلزم الدور اذا رجع الامر الى المقدمات النظرية التي  
تركب منها الاول ولم ينتج القطع اي الجزم بالعقائد والاولى ان يقول بغير نتيجة بالاعتقاد  
على قوله والارز الخ ثم ان عدم احتياج الجزم بصدق بانتاجه للظن بالعقائد وليس  
مراد انا مامل وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل اي بالعقل على طريق الضرورة  
وقوله بما اي ابتداء من غير توقف على شيء تفسير للضرورة ولما قال ذلك وان ارادوا بوجوبهم  
انه معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتداء بحيث لا يتوقف الخ كان او ضمرا  
ان التوقف تردد في فهم كلام الطائفة المذكورة ويتعين ان المراد منه الاحتمال الثاني لا الاول  
لان قولهم وما فهم من الادلة الخ بغيره وقد اختلف الخ اي لانه قد  
اختلف الخ فهو من عطف العلة على المعلول فان قلت اذا كانت تلك المعلولة ظاهرة للظن  
ولا حفايتها فلا احتياج لدليل وحاصل الجواب ان ما ذكره من دليل الامور ظاهرة قد  
ينبه عليها الزالة لما في بعض الادهان من الحفا مامل بعد تحقيق الاستدلال على

حدوث

حدوث العالم برهانه اي بعد تحقيق الاستدلال فهو من اصناف المصد رلفعوله  
اعلم ان طريق الاستدلال على حدوث العالم ان تقول العالم اجرام واعراض والاعراض  
منظورة من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث ينتج  
الاعراض حادثا بمقتضى الوجود والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان ملازما للحادث  
فهو حادث ينتج الاجرام حادثا فقد ظهر لك من هذا ان العالم اما لم الاستدلال على حدوثه  
برهاني لا برهان وحدها ان الواجب ان يقول البرهان ان يشبه برهان الان يقال  
الاضافة في برهانه المجس المجس في مستند وضمير برهانه للحدوث هو لانه  
اي هل دلالة ذلك العالم من حيث حد ثا وقوله بعد الاول حذف اذ لا حاجة له مع  
تحقيق الاستدلال الخ ضرورة اي لا يحتاج معها الى ضمنية شي اخر بل متى ثبت  
عنده العقل حدوث العالم بالاسل النقل الذهني لوجود محدثه وصدق به ام نظرية  
يحتاج معها الى ضمنية شيء اخر وهو لا يمكن ان يضم الى الحدوث ويقول العالم حادث  
يمكن وكل من كان كذلك فله محدث ينتج العالم له محدث وليس المراد بالشي الاخر الذي يضم  
الى الحدوث ملاحظة الصغرى والكبرى كقبيل واليه ذهب امام الحرمين الخ  
عدم الاحتياج كما قال الفخر على ما ياتي والخاص انه اختلف في دلالة العالم على محدثه هل من  
جهة حدوثه وعليه فلا يحتاج الى ضمنية او من جهة امكانه او ضمنية معا ومن جهة  
الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق ان كلا طرفي موصلة وفر بعض الاشياخ ان  
معنى قوله يحتاج الى ضمنية شي اخر اي برهان وذلك لان حدوث العالم اما ينتج ان له  
محدثا وكونه موجودا او لا شي اخر فيحتاج في اثبات الوجود الى برهان اخر بان  
يقال محدث العالم متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل من كان متصفا بها فهو موجود  
ينتج محدث العالم موجودا ويقال لزم يكن محدث العالم موجودا لما اتصف بصفات  
المعاني والمعنوية لكن التالي وهو عدم الاتصاف باطل بهذا فكذا المقدم وهو لم يكن  
موجودا ثبت نقيضه وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالة اي على وجوب محدثه  
واما اني بذلك لاجل القول الثاني القابل بالاحتياج الى ضمنية شي اخر واما العلم بحدوث  
العالم وهذه فلا يمكن في دلالة على وجود المحدث فاذا كان الخ اي فاذا كان هذا  
المحدث موجودا في اظهر الاعتقاد وهو وجود الباري المتقضي انه غير ضروري فكيف  
بالاغرض منها وهو اني العقائد اي كيف تكون ضرورة اي لا يكون كذلك في  
اظهر العقائد متعلق لمحدثا خبر كان اي موجودا في اظهر الاعتقاد وقوله وهو اي اظهر



العقائد وقوله علم وجوده الاول حذف علم الا ان يجعل من اضافة الصفة للموصوفى  
وجوده المعلوم الذي اتفقت الخ توضح لقوله اظهر العقائد الامن لا يستد  
به اشار بهذا الى ما عليه الهوية من نفيهم وجود الصانع ووجه ذلك عند ههنا العالم  
اخراره عندهم قد بدت وتضم العالم وتركبه منها عارض على وجه الاتفاق فلا وجود للصانع  
ولين سالتهم الخ الى بالاية استلها لقوله اتفقت عليه جميع العقلا  
فكيت باعض منه اعني باقى الصفات ثم ان قضيت ان الوجود فيه غرض وهو  
مختلف لما سبق من ان اظهر العقائد وقد يجب ان المواد باعض منه اذ لو كان فيه غرض  
او ان المواد باعض الغامض ولين سلمت الضرورة في هذه العقيدة اعني وجود  
المولى وقوله تسليمها لاي تسليم لاجل الالزام فمن ان يلزم الضرورة ان  
العقل الضروري وقوله في سائر اى باقى وقد عاى والحال انه قد علمت تحت انظر  
العقلاني ثلث العقائد اى في شأنها فبعضهم اذ اظهروه الى انه قادر بذاته وبعضهم  
اذ اظهروه الى انه قادر بفكرة زائدة على ذاته الا اقل اعني اهل السنة  
والحقن المسألة اى مسألة هل كل مومن اى من يطلق عليه لفظ مومن عارف اولاد يمتل  
ان الراد المسألة مسألة التقليد هل هو كافى اولاً كان واضحاً كان زائدة واوضح لمعنى  
واضح من ان يفتقر من معنى عن وفي الكلام حذف اى والحقن المسألة واضح وضوحاً  
عننا عن ان يفتقر معه الى مثل هذا القول المصاحب لما قوله لكن فيضطر الى بيان  
الواضح بسبب خطايه اى على بعض الناس محمود القواجج تعرض بالخصم  
المنازع في ثلث المسألة اعني ابن ذكرى ان يربى الحق اى في نفس الامر وقوله حقاً  
اى ظاهراً وان يربى الباطل اى في نفس الامر وقوله باطلاً اى ظاهراً المقدمة  
الاولى في هذه الخ اعلم ان مقدمة العلم عبارة عن الحود والوضوح والعبارة واما مقدمة  
الكتاب ففى الفاتحة بتوقت الشروع الى الكتاب عليها اذ علمت ذلك فبذلك المقدمة  
الاولى مقدمة علم من حيث احتوايتها على هذه العلم وموضوعه وتركها لبيان غاية  
وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب من حيث احتوايتها على الفاظ بتوقت الشروع في  
ذلك الكتاب عليها ثم ان قول المعاني الخ اى على جهة الاستحسان لا على جهة  
الوجوب لاننا نجد كثيراً من المجتهدين لا يقدم الكلام في كتابه على الموضوع للمعنى والفاية  
انما لا على ما هو معلوم في حد علم الكلام الاضافة للبيان لانه من اضافة العلم  
للخاص لا لبيان لانه شرطها ان يكون بين المضاف وبين عموم وخصوص وجه من

وبيان موضوعه اى موضوعية موضوعه والمراد ببيان موضوعية الموضوع التصديق  
بموضوعية الموضوع اى التصديق بان كذا موضوع العلم وانما قد رنا موضوعية لان التصديق  
انما يتحقق بموضوعية الموضوع لانا لموضوع لان الذي بعد من مقدمة العلم انما هي في  
التصديق بموضوعية العلم ليس ان تدعوا اما حقيقة علم الكلام فيه ان لا  
المناسبة ما تقدم ان يقولوا اما حد علم الكلام لان الحقيقة هي المحمود ولا يلحق وقت  
يجب بانه اراد الحقيقة التفصيلية كرهى غير المحمود واما المحمود فهو الحقيقة بجملة لان  
المحمود والمجود ومحمود ان بالذات وانما يختلفان بالاجمال والتفصيل فقط فلا حاجة  
لما قاله بعضهم من انه اطلق الحقيقة واراد الحد مجازاً من اطلاق اسم له لول وارادة  
اله ال فهو العلم باحكام الخ الاحكام جمع حكم بمعنى النسبة الشاملة وليس المراد به  
الايقاع والانتزاع واعلم ان العلم اما ان يراى به الملكية او القواعد والضوابط والاسب  
الشاملة او التصديقي بها فان اراد به النسبة كانت اما للتصوير اى فهو العلم المصور  
باحكام الالهية وان كان بمعنى التصديق بالنسبة كانت اى بالعبادة وان اراد به  
الملكان او القواعد كانت اى بالعبادة وعلى كل فالمراد بالاحكام النسبة كعبود القدرة  
لله الخ وقوله الالهية هي تكون الذات اى اى معبودة بحق واعتراض بان احكامها  
المتعلقة بها كونه معنى من المعاني وانها امر اعتبارى او اى لا تقتسم ولا تملك  
لا حكم على هذه الاحكام في هذا الفن وحق فاعلمها ليس من علم الكلام في الآخرة مشكل واجب  
بان مراده بقوله فهو العلم بالاحكام الالهية العلم بالاحكام التى تضمنتها واقضتها  
الالهية وذلك مثل فبأن القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة بالالهية  
فقال وارجال الرسل ان جعل عطف على الالهية كان المعنى والاحكام ارسال  
الرسل وفيه ان ارسال الرسل اجماله حكم واحد وهو اجواز على ان التعريف لا يشتمل  
العلم بمقدمة الرسل واما نفيهم ونسبهم وصدقهم مع ان العقائد لث من جملة علم الكلام  
وان جعل عطف على الاحكام والمعنى العلم بالاحكام الرسل كان التعريف فاصراً لعدم  
شهرته للعلم بالنبوات وذلك لان النبوات مثلها ما هي واجب كاصدق والامانة والتبليغ  
والعصمة وانها ما هو محتمل وموضوعة هاوتها ما هو جاز كالاعراض الشرعية والعلم  
بمقدمة الامور من جملة علم الكلام وقد يقال مختاراً لاول ونقوله المراد بقوله العلم بالاحكام  
الارسال الخ العلم بالاحكام التى تضمنتها الارسال من وجوب الصديق والامانة الخ  
واستحالة اضدادها الخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها مستدركاً



لا حاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدها وان دخل فيما قبله لانه  
عطف خاص على عام لاجل قوله في كل الخ واعلم انه سياتي ان عصية الرجل دليلها  
الشرع وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية  
فقد ليله العقل على احد الاقوال وهو فذكر الصدق هنا وان كان داخل في الاحكام التي  
تضمنها الرسالة انما هو على احد الاقوال الاية او يقال صرح به لاجل قوله في كل  
اخبارها اي سئل كانت متعلقة بالاحكام او لا دفعا لما يتوهم ان الصدق خاص بالاخبار  
المتعلقة بالاحكام الشرعية ثم ان الصدق المتعلق بالاخبار لغا رجعية دليله الشرع والمنع  
بالاحكام الشرعية دليله العقل وقوله وارسل الرسل خاص بالرسل ولم يقل الانبياء  
سواء على انهما مترادفان او لاجل بعض الصفات وهو التبليغ تامل وما يتوقف الخ  
عطف على الاحكام اي والعلم بالاشياء التي يتوقف عليها احكام الالهية وما عطف  
عليها من احكام الارسل فظهر عليه راجعا وقوله من ذلك راجع لاحكام الالهية  
وما عطف عليها وقوله خاصا به حال من ما هي حاله كون ذلك الشيء الذي هو مصدق  
ما خاصا به ذلك علم ان المراد بالشيء الذي هو مصدق وقام حدوث العالم او مكانه وقام علمي  
والعلم بثبوت حدوث العالم او ثبوت مكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت بعض احكام  
الالهية كنبوت القدرة والارادة الخ وثبوت بعض احكام الرسالة كنبوت صدق الرسل  
في الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخروج هذه الحال علم المنطق فانه وان توقف  
عليه شيء من احكام الالهية واحكام الرسالة الا انه ليس خاصا بذلك الشيء الذي يتوقف  
عليه بل يتقدم في جميع العلوم ولما علم ان علم التوحيد هو العلم بالاحكام الالهية واحكام  
ارسل الرسل وما يتوقف عليه شيء منهما حال كون ذلك المتوقف عليه خاصا بهما  
فيخرج علم المنطق فانه وان توقف عليه بعض احكام الالهية الا انه ليس خاصا بذلك  
بل يتقدم على العلم بالحدوث والامكان من في التوحيد لانه خاص به بخلاف علم  
المنطق فليس منه ثم ان المراد بالاحكام الالهية التي يتوقف العلم بها على الحدوث  
او الامكان ما لان دليله عطفها على العلم والتبصر بالاحكام فانها لا يتوقف ثبوتها على  
العلم بحدوث العالم ولا على مكانه لان دليلها الشرع والمراد بالاحكام التي يتوقف ثبوتها  
على العلم بحدوث العالم او مكانه ثبوت الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فانه يتوقف على  
المعجزة المتقدمة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصية للرسل والتبليغ والصدق في الاجل  
التي ليست دالة على حكم شرعي فاقال دليلها الشرع وثبت رادتها عطف على الاحكام التي

والعلم

والعلم بثبوت رادتها اي دالة الاحكام لان هذه الادلة انما هي ادلة بالاحكام اعني ثبوت  
ثبوت القدرة والارادة الخ للرب بقوة ابطال الملازمة اي ملابذة ذلك المتوهم بقوة  
فاذا قلت العالم حادث وكل حادث له صانع فيخرج العالم له صانع فهذا انما هو الدليل فاذا  
وردت شبهة على الصغير او الكبير وروىها المتوهم الدليل لان عنده قوة والا فلا يقال  
للاسان انه يعرف علم الكلام الا اذا كان فيه قوة على توبير الادلة وروى شبهة عنها وقوله  
هي اي تلك القوة القوة لرب الشبهات والشبهات جمع شبهة اي ما يظن دليلا وليس  
بدليل كانت مضمنا اجاليا او تفصيليا او معارضة وحل الشكوك اي كما اذا قال النبي  
العالم حادث وكل من هو كذلك لابد له من صانع فيقول الفيلسوف لم لا يكون قد لما وما المانع  
منه فقد ارجب ذلك الفيلسوف شكاه وما قاله ليس شبهة ولا يقال للنبي انه يعرف علم الكلام  
الا اذا كان له قدرة على هذا ذلك الشك الشيخ ابن عوفه هو الامام ابو عبد الله محمد  
بن عرفة ومن ثم اني ومن اجل انه علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المعين انه لا يقال للامان  
عالم بعلم الكلام الا اذا كان له قدرة على راد الشبهات قال غير واحد الخ هو اي علم الكلام  
بالعلمي المذكور فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يقدر عليه كل احد على كل قطر  
المراد بالنظر هنا المكان لا حقيقة وقوله يشق اي بان كان بينه وبين الاوهية مسافة  
يقوم بها مثلا وحده ابن التبيان ذكر تعريف ابن التبيان ولم يكتف بتعريف ابن  
عرفه لانه مشغوف بالاعتناء بلامه ثبوت الالهية اي ثبوت احكام الالهية  
اي الاحكام التي تضمنتها الالهية على ما تقدم كالقدرة والمراد بالاحكام هنا  
المتكلم بها كالقدرة والارادة الخ وقوله والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته  
الرسالة كالعصية والتبليغ والصدق والامانة وما يتوقف الخ اي والعلم بما  
يتوقف الخ اي والعلم بالامور التي يتوقف عليها معرفة ما تضمنته الالهية  
والرسالة فقول معرفتها اي معرفة ما تضمنته وقوله من جواز الخ بيان لما  
والمراد بجواز العالم مكانه وقوله وحدونه الواو هي اولان احدهما كاف  
فالاحكام التي تضمنتها الالهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف  
ثبوتها على العلم بالامكان او بالحدوث واما الثلاثة فلا ثبت بها وكذلك  
الاحكام التي تضمنتها الرسالة كالعصية والتبليغ والصدق في الاخبار التي  
ليست دالة على حكم شرعي لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او مكانه لان دليلها  
نقلى واما الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فيتوقف ثبوتها على العلم



بحدوث العالم او مكانه لان ثبوت صدقهم منها يتوقف على العبرة وهي متوقفة على حدوثه  
 العالم والخاص بل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته على العلم بالحدوث  
 او الامكان والبعض الآخر لا يتوقف وكذا ما يتعلق بالاله بعضه يتوقف ثبوته على ذلك  
 وابطال ما يناقض ذلك اي والعلم بابطال ما يناقض ذلك اي ثبوت الاحكام  
 التي تقتضيها الالهية والرسالة والذي يناقضها هي الشبهة والمنكوك فان قلت  
 ان الابطال صفة قائمة بالمثل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والحجاب ان في الكلام  
 حذفا والاصل والعلم بالادلة التي بها ابطال ما يناقض ذلك فتأمل  
 فانه اي بفساد جعله اي رده بانه غير جامع لخروج احكام المعادي الاحكام  
 المتعلقة بعقود الاجسام لما كانت عليه وثبوت الفتنه عند خروج الروح والضرر  
 واليزان الخ بخلاف تعريف بن عرفة فان احكام المعاد داخله فيه بقوله وصدقها  
 في كل اخبارها فان من جملة اخبارها احكام المعاد وقد جاب بانها داخله في قوله  
 والرسالة لان المراد والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة ولا شك انه شامل لجميع  
 ما ذكره حيث قلنا فاما بن عرفة بن عرفة وتعرف بن التمساني والافعال  
 على بن عرفة بان تعريفه ليس شاملا للقدر والارادة فلو قلت الاحكام التي تقتضيها  
 الالهية لما دخلت تامل واما موضوعه الخ موضوع كل علم ما يجب فيه  
 عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية على جزئياته في  
 ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيات الموضوع رجعت عليه شيئا من  
 مبادي الفن وهي عن عوارض الموضوع حصلت سائلة من سائل ذلك الفن قوله  
 فاما هيئات الكليات اعلم ان الممكن انما هو وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما  
 جائزا وان لم يكن في وجوده الخارج بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم فالاول  
 اعم من الثاني ثم ان ما دللنا به على الممكنات المحذورات اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر  
 والاعراض لانه الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في هذا العلم وانما  
 دللنا الحوادث على وجوب وجود صانعها وعلى صفاته وافعاله لاقتضاها اليه الكون  
 اثره والاثر يدل على موثره ثم اعلم ان افتقار العالم الى الصانع قبل من جهة حدوثه  
 وقيل من جهة امكانه وقيل من جهتهما معا وقيل من جهة الحدوث شرط الامكان  
 ومثارا حنا عبر بالممكنات لعلنا اشارة لا علة القول بانه من جهة الامكان والعقائما  
 كلها لوق سصلة للعلم بوجوب وجوب الصانع وبصداوا افعله وقوله فاما هيئات

الممكنات

الممكنات الاضافة للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه من حيث دلالتها  
 الخ اي لان حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجوده اي على ان وجوده واجب  
 اي لا يقبل الانتفاء وصفاته عطف على وجوده ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته  
 وهذا لا ينافي ان هذه الصفات الواجبة منها ما هو وجودي وهي المعاني ومنها ما هو  
 ثبوتي اي له ثبوت في نفسه فقط وهو المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلب ولا  
 يصح ان يكون عطفها على موجدها لان المعنى حيث له من حيث دلالتها على وجوب  
 وجود صفاته لان هذه حيث يكون فاصرا على صفات المعاني واما قوله واقفاله عطفها  
 على وجوب وجوده فلي الكلام حذف مضاف اي ومن حيث دلالتها على جواز فعاله  
 ولا يصح عطفه على وجوده لان الافعال لا تنقسم بالوجوب وانت خير بان جعل قوله  
 وصفاته عطفها على وجوده وجعل قوله واقفاله عطفها على وجوب فيه تثبت فالاولي جعل  
 كل من صفاته وافعاله عطفها على وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها  
 ومن حيث دلالتها على صفاته ومن حيث دلالتها على افعالها وما ذكره الله من ان موضوع  
 هو هذه الالهيات الممكنات احدا قول وقيل موضوعه ذات الله وصفاته  
 وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات فتأمل السجمل لانه يجب في هذا الفن عن  
 ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة وجواز وهذا يختار الاعاجم لا لعضد  
 والسعد والسعد واما نفس اللفظ الخ اي التي جعلنا المقدمة بسبب شتمها  
 عليها مقدمة كتاب لفظ العالم الاضافة للبيان وكذا نقول فيما بعد بفتح اللام  
 ان لانه ما خوف من العلامة وهي الدلالة لانه دال على صانعه ويصح التمسك على الخ  
 من العلم لانه يعلم به الصانع اي بفعله العلية كل ما سوى الله ليس المراد العلم  
 المجبي بالافان ان زيد يقال له عالم وهو باطل بل المراد به اكل الجميع اي الهيئات  
 المجتمعة التي هي غير الله تكن فيه ان يلزمه ان الفرع لا يقال له عالم وكذا كل جنس مع ان  
 الخ ان العالم لا يطلق عليه الهيئة المجتمعة بل يطلق على كل نوع وكل جنس وكل صفة  
 هذا وقد حقق بعض المجتهدين من الاعاجم ان العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئات  
 المجتمعة وبين كل نوع وكل جنس وكل صفة والمراد به ذلك القدر المشترك ما سوى الله  
 وعلى هذا يتبين العالم من قبيل المشترك المعنوي وعلى ما قبله من قبيل المشترك  
 الفعلي ثم بعد ذلك فما سوى الله صادق بالمستحيل كترك المولي وصداق بالوجود  
 والمعدم الجازم صادق بالامور الاعتبارية مع ان العالم اسم لما سوى الله



من الموجودات واما الابدية والاحوة ونحوهما من الامور الاعتبارية فليست من العالم  
وحينئذ لما الواجب ان يزيد قوله من الموجودات بل ان هذه الزيادة مبنية  
على القول بقي الوجود واما على القول بانها في العالم فهي وحينئذ فالواجب ان يزداد  
في تعريف العالم من الثابت يدل على الموجودات فان قلت ان ما سوى الله من الوجودات  
او الموجودات شامل لصفات الله فيقتضي ان العالم وليس كذلك فكان عليه  
ان يزيد وصفاته بعد قوله ما سوى الله كما فعل بعضهم واجيب عن هذا بان المقارن  
ان صفات المولى ليست غير الوجودات فلهذا لم يوجب للزيادة لفظ الازل ايضا فانه  
للبيان نفى الاولوية اي استغناءها فليس المراد حقيقة المصدر بل الحاصل به  
اي ليس له اول فانه ان هذا تفسير للارزى لا للازل اذ هو عدم الاولية  
فكان الاولى ان يقول والارزى ما ليس الخ ثم ان الارزى يتصف به الموجود كالساري  
وصفاته والعدم اذن ان الارزى عدم ما في الارزى وهو لم ينقطع وانما المنتفع  
عدم ما في الارزى بوجوده وما قاله الفاعل في ان عدم ما في الارزى قطع بوجوده  
لا يصح في ثم العقاب السنية الازل عدم الاولية واستمرار الوجود في ازمته  
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ما لا يزال هو ضد الازل فهو ثبوت الاولية  
وقوله ويعنون به الخ فيه ان هذا تفسير للموصوف بالازل اعني الحوادث لا الله  
تفسير لا لازل فالاولى ان يقول ويعنون به ثبوت الاولية لا قال في الذي قبله  
ويعنون به الموجود الخ هذا بناء على القول بنفي الاحوال واما على القول بثبوتها فيجب  
ان يزداد بالوجود الثالث ويزاد بقوله لا اول لوجوده اي لثبوته فالعلم مثلا صفة  
قديمة لا اول لوجودها واما العالمية فهي ثابتة قديمة لا اول لثبوتها ناس  
وسميته ايضا الزمان وسمي بالوجود الذي لا اول لوجوده اذ لا لا يسمونه  
القديم وثبته ان هذا ايضا اما الارزى والقديم مترادفان مع ان الذي يفسر القديم  
بالوجود الذي لا اول لوجوده يجعل الارزى اعم لا يفرده في اعداء قبل وجوده  
فالعلم ازمته لا قديمة لانها ليست موجودة واما قدرة المولى مثلا فهي قديمة وازلية  
واما من يقول بترادفها فيفسر الازل بالموجود في ازمته مقدرة غير متناهية في جانب  
الماضي ويعنون به الموجود الذي لا انقضاء لوجوده هذا على القول بنفي الاحوال  
واما على القول بها فيفسر بان الله الثابت الذي لا انقضاء لثبوته ومنها لفظ  
الحادث الخ اعلم انه اختلف في الفاعل المختار هل هو يفعل الوجود والعدم او الوجود

فقط

فقط اي هل تتعلق قدرته بالوجود والعدم او بالوجود فقط والجمهور على الثاني وبيان  
ذلك انهم يقولون العالم اما جواهر واما اعراض والاعراض لا تتوزم ما بين الجوهر مشروط  
بقاؤه بقاها العرض به فاذا اراد الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فبذلك لا فالاعراض  
ملا الزمان بالنسبة للمراج فشرط بقا المراج وجود الزمان فاذا ذهب عدم المراج  
وخالفهم القاضي بواكبر لافلا في فقال ان القدرة تتعلق باليجاد والعدم سواء اليجاد  
الجوهر والعرض وانه امهما في العرض بين زمانين عنده وهو الصحيح لما يلزم على الاول  
من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الاخرين غير مرجح اذا علمت هذا فقول ان  
الحادث هو الوجود بعد عدمه بناء على القول الاول والناسب للقول الثاني ان يقال  
الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن واعلم ايضا ان الحادث حقيقة على القول الاول هو الوجود  
بعد عدمه والحادث مجاز امر المتجدد بعد عدمه فالابدية التي توصف بها اذ اول ذلك ولو لم  
حادثه مجازا لا حقيقة وكذلك صفات الافعال حادثه مجازا لانها متجددة بعد عدم  
لا موجوده بعد عدمه فقول ان ويعنون به ما وجد الخ تفسير للحادث حقيقة ولم يعرض  
للمجازي واما على القول بان الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن فهو من الاعداء والاحوال  
المتجددة بعد عدمه فمضى حادثه حقيقة ناسل ويعنون به اي بالجواهر لما ان جرمها  
الخ اي شي كان جرمه يتغير الخ وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل اضافة  
جرم للضمير بانه وكان الاول ان يقول ويعنون به الجرم الذي يتغير فراغا والجرم  
في الاصل زوالا بعد الثلاثة والمراد به ان هذا ان فهو من اطلاق الاخص وارا دة  
الاعم والمراد بالفراغ الغلو بحيث يتسع الخ هذه حبيبة توضيح لا تنبيه ويصح  
كونها التحليل وهو يعني الضمير اي فالتحيز والجوهر مترادفان في هذا كما في الجواهر  
وهو الجوهر هو الذي اشغل فراغا وقوله يعني المتخاري بدائه لا لا تتغير والا فهو العرض  
وهو لا يتغير فراغا كالانسان والحراي كما صدق الانسان والحراي لان المتصف به  
بالجمية انما هو انما هو اما لا حقيقة كل اذ لا وجود للحقيقة في الخارج وحينئذ فلا  
اشغل فراغا وكذا قوله لا كما يعلم والنو اي لا كما صدق في العلم والنو لا قبل الانعام  
لوجه اي لا طولا ولا عرضا ولا عمقا فان كانا يقبل الانعام اي طولا فقط وطولا  
وعرضا فقط او طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم فالجسم عند اهل السنة هو ما تركب  
من جوهرين فوه فينا كثر فيمثل الخط والسطح والجسم بالمعنى المذكور عند المعتزلة  
والاول عندهم ما قبل المتجهة طولا فقط والثاني ما قبلها طولا وعرضا فقط والثالث



ما قبلها طولا وعرضا وعمقا وهذا بناء على مذهب اهل السنة وقول بعض المعتزلة اقل  
ما يتركب منه الجسم اجزا ثلاثة واحد منها فوق الاثنين ليحقق الطول والعرض والعمق  
لأن الجسم عندهم ذو الابعاد الثلاثة وانما ينقسم على زوايا ثمانية وقيل لاربعة من ثمانية  
اربعة فوق اربعة ليحقق الابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق والانتظام  
الزوايا قائمة وسمى كل واحد الخ اي انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالاجم  
كذلك كل جوهر باعتبار قسمه الى الاخر يقال له جسم وذلك لأن كل جوهر من الجواهر  
الذين يركب منها الهيئة الاجتماعية عند التركيب يصدق عليه انه مؤلف  
وكل مؤلف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره ان طريقة الامام الحرمين وخالفه  
الفخر والغزالي وقالوا الجسم هو الهيئة الاجتماعية من الجواهر واما كل جوهر  
ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له جسم تامل ما كانت ذاته لا تستغل فراغا  
اي على ذاته لا تستغل الخ فالاول ان يقول ويعنون به ما لا يستغل فراغا لان العرض  
ليس ذا قبل معنى وهذا صادق بالذات العلية لأنها لا تستغل فراغا وكذا صادق بصفات  
الباري وبالمجرات على القول بها وهي باليس جوهر ولا عرضا وقوله ولاله قيام الخ تخرج  
المجرات والذات العلية لأنها قائمة بنفسها ولم يخرج الصفات القدرية وقوله وانما  
يكون الخ من تمام التعريف يخرج للصفات القدرية وهي صفات الباري فلا تسمى عرضا  
لاختصاصه بالصفات الرجولية الحادثة قبل اضافته بها اي عند اعتبارها  
مجردا عنها وقوله مع اضافته بها اي عند اعتبار اضافتها بها تامل وهي الحركة هي  
كونها في مكانين في ان كان واحد كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما مثل الكون  
الاول في الخبر الاول وقيل للحصول الاول في المكان الثاني وما عداه في الحصولات  
الحصول الاول في الخبر الاول والحصول الثاني في الحصول الثاني والحصول الثاني في  
الخبر الاول فهو كونه واما الاجتماع فهو كونه الجسمين بحيث لا يتخللها ثالث والا فافراق  
فهو كونه الجسمين بحيث يتخللها ثالث ووجه حصول الاكون فيها ذكره هو ان الكون في  
الاصطلاح هو حصول الجزم في الخبر بخصوص فاذا حصل في الخبر بخصوص فاما  
ان يكون حصوله فيه من غير سلبية حصول اخر في ذلك الخبر لمخصص فهي الحركة  
وعكسه السكون وان كان حصوله في ذلك الخبر مع حصول جزم اخر فان كان بحيث  
لا يمكن ان يتخللها ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن ان يتخللها ثالث فهو  
الافراق لم اعلم ان الذي في ضم الصفات النسبية ان الاكون لها اعراض اي

امور موجودة وعلى ذلك شئ الله والذي ذكره غيره ان الاجتماع والافراق من الامور  
الاعتبارية وان الحركة والسكون من الاعراض الموجودة وحين يقال اي فرق بينهما مع ان  
كل منهما من الاكون التي هي امور اعتبارية فتأمل ما لا يتصور الخ وما واقعه على حكمه  
والمراد به النسبة كنبوت القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان كلاهما من بوجها  
لا يتصور في العقل عدله وانما قول الله ما اي شئ كان فان كذا الله او صفته  
كالقدرة او معنى كونه قادر فان قلت ان الانسان يقول قدرة الله عند سماعها مستحيل  
ومعلوم ان الحكم بالاستحالة فرع عن تصور عدله في القدرة واجبة وقد تصور العقل  
عدها فلو لم يكن الواجب لا يتصور عدله في العقل لا يصح واجيب بان المراد بالتصور هنا  
التصديق ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل بعد سماعها وان كان يتصوره لاجل الحكم  
عليه بالاستحالة واطلاق التصور على التصديق لا ضرر فيه لانه يطلق على مقابل التصديق  
وعلى ما هو اعني مطلق ادراكه وقوله انه حيث كان كذلك فلهي من استعمال الخ في بعض  
جزئياته واستعمال الكل في الجزئ لا يقع في التعارض الا اذا كان هناك قرينة معينة  
لذلك الجزئ سوا قلنا ان استعمال الكل في الجزئ محار حيث اراد بالكل نفس ذلك  
الجزئ لان المجاز لا يقع في التعريف الا قرينة معينة او قلنا انه حقيقة مطلقة اي  
سواء استعمل فيه من حيث تحقق الكل في ذلك الجزئ او اراد بالكل نفس ذلك الجزئ  
لانه حين قيل استعمال المشترك المعنوي في فرد من افراد فلان فيه من قرينة معينة  
ولا قرينة هنا فتأمل ثم بعد ذلك فالتعريف غير جامع لانه لا يصدق الا على الصفات  
الرجولية ولا يشمل السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعاً مانعاً وانما كان  
لا يشمل السلوب والمعنوية لان السلوب يتصور عدله اي يصدق العقل بعد سماعها لانها  
امور عدية وكذا المعنوية يتصور عدله اي انها ليست موجودة وال جواب ان المراد  
بتصور العدم الخ المصاحب لتحقيق النقيض ولا شك ان اقدم المولى لا يصدق العقل  
بعد مة مع تحقيق نقيضه وهو حدوث وكذا القول في المعنوية وليس المراد ان الواجب امر  
لا يصدق العقل بعد مة فقط غير ملتفت لنقيضه وحين فانطق التعريف على جميع الصفات  
فما مل وقوله عدله بالرفع ناسبا فاعل يتصور او ان يتصور البناء على عدمه فاعله  
وعلى هذه المعنى لا يتصور ما لا يمكن لكن على هذا كان الواجب حدث في قوله في العقل لان  
الواجب لا يمكنه عدله سواء وجد عقل ام لا تامل اما بالضرورة اي وعكسه  
التصور العقل لعدله اما ليس بالضرورة اي ببداهة العقل فلا يتوقف على نظره



واستدلالا واما ما نسب بالنظر الخ كالتحيز هو اخذ الجوهر قد راس الفراغ فهذا لا يصدق  
العقل بعد منه بدهة العقل وقوله للجوهر اي سوا كان جوهر فردا او كان ذلك الجوهر  
جسما ونبوت صفات ذاته اي سوا كانت صفات معان او معنوية او كانت سلبية  
فعدم تصديق العقل بعد ما لو وجود الدليل العقل الدال على نبوتها  
ما لا يتصور في العقل وجوده ما قيل في تصور في امر يقال هذا ان هذا التعريف  
غير مانع لانه صادق بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها ولا يمكن وجودها وكذا  
صادق بالسلبية فيفيد انهم من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب ان المراد  
بالوجود التحقق ولا شك ان المعنوية والسلبية يصدق في العقل تحتهما لا بعدم  
تحققهما فتأمل كوجود الصدين كالبياض والسواد فان قلت انهم استدلو  
على عدم اجتماع الصدين بقولهم لو اجتمع الصدان للزم عليه اجتماع التناقضين  
واللازم باطل بدهة قلنا المعلوم وان ذلك انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع  
سواد لاسواد وبياض لايبيض وهذا تناقض واذا كان قد استدلو على امتناع  
اجتماع الصدين بما ذكرنا استحال اجتماع الصدين نظرية لا ضرورية واجيب  
بان ما ذكره وقع منهم على سبيل التنبية لا على دليل والامور الضرورية قد جنبه  
عليها فتأمل كوجود الشريك الخ انما كان وجود الشريك مستحيلا لانك  
تقول لو وجد الله ثان فاما ان يتفقا على إيجاد الامر الدعي او يختلفا فان اتفقا وحصل  
تقدريهما لزم اجتماع موثرين على الواحد وان حصل بقدره احد هما لزم محذور  
الاخر لان قدرته غير عامة النطق وما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وان التثبت  
في إيجادهما فاما ان يتم مرادهما اولية واحده منهما او يتم مرادهما دون الاخر  
وكما قيل لانه اذا لم يتم مرادهما لزم محذورهما فلا يوجد العلم وهو باطل فادري اليه  
وهو عدم تمام مرادهما باطل وانما مرادهما لزم اجتماع التناقضين وهو باطل فادري  
اليه من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وانما مرادهما دون الاخر لزم محذورهما  
لم يتم مرادهما ومحذورهما لم يتم مراده باطل للزم محذورهما لان الغرض انه مماثل كونه  
وما جري على احد المثلين تجرى على الاخر واذا بطل اللازم بطل المعلوم ما لا يلزم  
من تصور وجوده الخ المراد بالتصور التصديق وقوله وعند ملناي ومن تصور عدمه  
اي ما لا يلزم من التصديق بوجوده ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعتراض بان  
هذا لا يثبت غاية زيد لانها لا تنصف بالوجود مع انها من افراد الجائز واجيب بان

هذا التعريف سبني على نفى الاحوال او ان المراد بالوجود النبوت وهذا يجاز ولعله ارتكبه  
في التعريف لشهرته فتأمل كوجود زيد اي فان عدم لزوم المحال لتصور وجوده  
ضروري وقوله كوجود زيد اي بالنظر له في حده ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به  
والا كان واجبا ونحوه لاحاجة لهذا مع الكافي الا ان يقال انها ليست كذلك  
كوجود الجنة والنار اي فان وجودها باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه ليس  
من عدم وجودها محال وهو انقلاب العلم جهلا كما ان ثواب الطائعين اي فان هذا  
حائز لكن لا يعلم هذا الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشياء فاعل بختار وكل فاعل  
يختار له ان يثيب الطائع ويعذب العاصي وله ان يثيب العاصي ويعذب الطائع فعذاب  
الانبياء والثابت الكفار جائز عقلي وان كان كل منهما لا يقع لان ثواب الطائع وعقاب الكافر  
واجب شرعي يستحيل حسب الشرع تخلف كل وكان الاولى للشان ان يتكلم بعكس ما ذكره  
من المثال لا يهاجم ويوجد ذلك وانما ان الجائز مراد في الممكن عند المتكلمين بخلاف الماطنة  
فان الامكان عندهم شيان خاص وهو الامكان عند المتكلمين وعام وهو انهم من ذلك  
الصحة بالواجب لتعلق علم الله بعدم وقوعه الا في ان يقول لعدم تعلق العلم  
بوقوعه لان العلم الاول علم الله المستبعد لعلنا التصديق تابع لتعلق الارادة وقد  
ورد في الحديث فاما الله كان وما لم يشأ لم يكن فالمناسب لكون تعلق العلم بالتصديق  
تابع لتعلق الارادة وقد قيل ما لم يشأ لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم الخ وقولهم  
ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فتصور فيه لعل الشبهة بالتصور وفي اما العلم  
التصديقي فهو تابع لتعلق الارادة وهذا ظاهر بالسبب لتمامه فالانسان يتعلق على  
اي ادراكه بالشيء ثم يتعلق به ارادته ثم يصديق به وبخاص الغايب على الشاهد فظن  
من هذا ان علمه تعالى المشابه لعلنا التصديق قد يستفي لان الامور التي لم يتعلق بها  
الارادة واما علمه المشابه لعلنا التصديق فلا يستفي اصلا لتعلقه بجميع اقسام  
الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للكافرين وبوجود العتاب  
لنظائرين غير تصديقي ولم يتعلق به الارادة فلا يتعلق به العلم فكان المناسب للشان  
ان يقول لعدم تعلق علم الله بوجوده فوجهه كوجود الثواب للكافرين اي فوجوده  
مع عدم تعلق العلم به محال لانه لو وجد ذلك لكان بغير ارادة لان عدم تعلق العلم  
به لعدم ارادته ووقوع شي بغير ارادته تعالى محال المقدمة الثانية اعلم الخ  
المناسب لقوله سابقا المقدمة الاولى في كذا ان يقول هنا المقدمة الثانية في احضرب



الاستدلال اعلم الخ الاستدلال بالسبب الخ وهذه طريقة الفقهاء والاصوليين  
يستدلون بالعلة على المعلول فيقولون هذا الخ شربة حرام لاسكاره فقد استدل  
بالسبب وهو الاسكار على السبب وهو الخمرية لان السبب في ثقل الخطاب باجتناب  
الخمر نفس الاسكار وكما استدل بسبب النار على احتراق المسوس فيقولون هذا  
الثوب محترق لما ساء النار له واذا اردت ان تركب من ذلك قياسا منطقيا  
جعلت العلة حدا وسطا وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا الثوب مسنة  
النار وكل ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى عند الاصوليين بقياس  
العلة ويسمى عند المناطقة بالبرهان الذي لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا  
للسؤال فان قيل لم كان الخمر حراما فيقال لانه مسكر كالا استدلال باحتراق  
الشيء انما فيقول هذا الجسم مسته النار لا احتراقه فان اردت ان تركب ذلك قياسا  
منطقيا جعلت السبب حدا وسطا فتقول هذا الجسم محترق وكل محترق مسنه  
النار ينتج هذا مسنه النار وهذا يقال له برهان اني لان الحد الاوسط فيه يفيده  
النسبة اني تحققت ومنه الاستدلال بوجود الاثر على الوجود وهذا اشارة اهل  
الكلام وذلك كقولك العالم صفة وكل صفة لها صانع ينتج العالم له صانع  
فالآثر كالعالم والوثر كالمولود فيقال له سبب موثر الاستدلال باحد  
سببي سبب الخ اذا كان سببا لها سبب واحد وانت تعرف احد السببين  
وتجهل الآخر فتستدل بالسبب الذي تعرفه على الذي تجهله مثلا مجاورة النار  
سبب في الحرارة وفي الغليان فاذا كنت عالما بالغليان دون الحرارة لبعديك من  
الماء مثلا فتقول كلما وجد الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما وجد مجاورة النار  
وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان وجدت الحرارة فقد استدل باحد السببين  
على وجود السبب الاخر وهذا الاستدلال جمع السببين الاولين لان فيه  
استدلال بسبب على سبب وبالعكس وكذا يقال ان الانسان ثمة تستلزم  
الاعتناء بالقوة والتعجب بالقوة فتستدل باحد هما على الاخر فتقول كلما كان كارتا  
بالقوة كانا انسانا وكلما كان انسانا كان متعجبا بالقوة ينتج كلما كان كارتا بالقوة كان  
متعجبا بالقوة فان غلبته وحرارته الخ قد يقال ان الغليان سبب عن  
الحرارة الثبوتية السببية عن مجاورة النار ومنه الاستدلال بالغليان على وجود  
الحرارة من الاستدلال بالسبب عن السبب وقد يجاب بان هذا

بحر في المثال وهو لا يضر لان القصد به ايضاح الكلام الرابع الخ اعلم اننا  
نتفق مع المعتزلة على وجه ذات الباري وانها علة وتختلف معهم في وجود قيام العلم  
فمنهم من يقول بان العالمية وقيام العلم الاستلزام العيني فتدل ما يكون عالم على قيام  
العلم والمعتزلة يقولون ليس له صلة يقال لها العلم فابية له فان قلت اذ هذا  
يرجع للاستدلال الثاني لانهم يقولون ان بني المعاني والمعنوية تلازم والمعاني علة في  
المعنوية وهذا الاستدلال بالمعنوية على المعاني من قبيل الاستدلال بالسبب على  
السبب فهو عين القسم الثاني فارجعه جملة فتبها رابعا ولجواب ان من جعلها  
الاسما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه بالسبب السبب الوثر في نفس  
الامر كالمولود بالنسبة للعالم او في الظاهر كالنار بالنسبة للاخراق ومراوده باحد  
الآثار من ما ليس احدهما موثرا وذلك كالمعلم فانه لم يورثا العالمية فصحيح كقول  
الاقسام اربعة واما من جعلها ثلاثة اقسام فقد نظروا في مجرد الملازمة كان احدها  
موثرا ام لا فالخلاف في الحقيقة لفظي ان يكون له سبب اي موثر فيه تعالى  
ارزاه من عدم الى الوجود بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم سبب الا ان  
السبب لما كان خلفا لعدم الاطلاع عليه والسبب ظاهرا لثباته فاستدل  
بالسبب اعني العالم على ذلك السبب فتأمل ويعني هذا الخ في وبالجملة  
انني قلت في الاول ليعلم الثالث فيقال في بطلانه انه ليس هناك سبب اثر في المولود  
سبحانه وفي غيره حتى يستدل بذلك السبب الاخر على المولود لانه لو وجد وجوده  
يتمثيل ان يكون له سبب موثر فيه اذا عرفت هذا الما تواسي ان اول ما يجب  
على كل من بلغ عاقل النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه شرع الان في بيان ان النظر  
الموصل لمعرفة وجود الصانع فذكر له ذلك طريقين النظر بوجود السند  
خاصة وطريق النظر بوجود العالم جملة وغير باذا للبحر بوفوع الشرط  
ايها القائل اجري الكلام على القائل مع ان الكلام اولان المكلف حيث قال واعلم  
ان اول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه وهو اعم  
لصدقه بالمقصد وغيره لان غير القائل اخل في الخطاب بالطريق الاولى فذكر اسم  
يصرح بذلك تأمل الناظر لنفسه اي بعين البصيرة التي هي عين في القلب  
كعين الراس بعين الوجهة الاضائية لاذني ملائكة اي القائل للعالم له  
على القول لنفسه بعين بصيرته الوجهة والشفقة عليها فاقرب من هذا وقوله



يخرج من صفة شيء وقوله ان نظير خبر وقوله فاقرب شيء الاضافة للاستغراق اي  
 اقرب الاشياء اقرب لا يضيق الاستعداد يخرج من التعليل اي في عقيدة  
 الوجود لانه يخرج عن التعليل في العقيدة عموما هو ظاهر العبارة  
 وذلك نفسك اي وذلك الاقرب نفسك وفيه لهن النفس هي العلة فكيف  
 تكون اقرب الاشياء اليه مع ان الاقرب للشيء غيره واجب بان المراد بالنفس  
 الهيكل لمخصوص الموكب من الروح والجسم والمراد بالمتكلم المحاط فيما هو النفس  
 المتكلمة وهي الروح او يقال ان في الكلام هذا والاصل ان تتطرق اقرب  
 الاشياء اليه انك وذلك اي اقرب الاشياء اليه انك انك فان قلت ان  
 الهيكل قريب فكيف يشر اليه بالاشارة البعيدة قلت انما يشر اليه بالاشارة  
 البعيدة للاشارة الى ان الهيكل ذات الصفت بصفات الكمال حصل له العلو والارتفاع  
 الى اعلا مكان لكن قد يقال انه حال الخطاب والاشارة له لو لم يكن متصفا  
 بصفات الكمال فتأمل وفي انفسكم هو خبر لمخبرون اي ايات وعلامات  
 دالة على وجود الصانع فلا يتصورون اي افلا يتفكرون فيها نظرا متبصرا  
 والفاعضة على محذوف هو مدحول هزة الاستفهام اي اعينم فلا يتصورون  
 او ان الهزة مفيدة من تاخير والاصل فلا يتصورون فليعلم الخ هذا  
 اشارة لدليل اقتراني اثبت به صفة الوجود للمولي ذكرنا بعض صلواته وهي  
 ان تقول ان لم يكن لم كنت وحد في كبراه العلم بها وهي ومن لم يكن لم كان لا اله الا  
 من موجد يوجده ينتج ان لا بد لي من موجد يولدين وقد ذكرنا المصداق في قوله  
 فتعلم ان ذلك الخ وانما المصداق قوله فتعلم على الضرورة اي بالضرورة اي بدهية  
 العقل الى ان الصغرى ضرورية فلا يحتاج اثباتها لدليل لاستحالة الخ  
 ظاهره ان هذا دليل للنتيجة وفيه ان النتيجة لا تحتاج اثباتها بالدليل لان  
 الذي يحتاج اثباته بالدليل انما هو المقدمات فاذا كانت نظريتين  
 او احدها فيقام عليه الدليل وان كانا ضروريين فلا يحتاج للدليل والنتيجة  
 اثباتها تابع للمقدمات والدليل الذي ذكره هنا صغرى ضرورية وكبراه  
 تبين كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل وكان الاولى للمة ان يقول لاستحالة  
 ان يوجد لا شيء ويجعل ذلك دليلا للكبري المطلوبة الا ان يقال ان هذا  
 تعليل لمخبر والاصل فتعلم انك موجد او جددك ولا بد ان يكون

غيرك

في جمل  
 في جمل  
 في جمل

غيرك لاستحالة الخ والا لا يمكن الخ اي والاي تمثيل ان توجد نفسك بل امكن  
 ذلك فتقول لا يصح لانه لا يمكن ان توجد غيرك واجاد الغير اهو عليك سلم  
 ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان احدها امكان اجاد الغير والاخرى  
 ان اجاد الغير اهو اني المقطع سند مما بعد فاني بقوله تناوالة لك سند المطرقت  
 الاول بقوله وانما قلنا الخ سند للطرف الثاني لما في اجادك نفسك من  
 التهاق اي بخلاف اجادك لغيرك فانه لا تهاق في فيه فلذا كان اجاد الغير اهو  
 من اجاد النفس من زيادة التهاق اي الثاني والتاقت وازدادة لما  
 بعده لبيان وقوله والجمع بين الخ عطف تفسير وهو تقدمك على نفسك اي  
 من حيث المصلحة وقوله وتاخرت عليها اي من حيث المفعولية فالمراد المقدم  
 والتاخر الزمان اي وانما بطل كون الفاعل مفعولا بنفسه بطل كون الشخص مفعولا  
 لنفسه كما اشار له الصانع فاذا كانت ذلك تس فعلك الخ نفس فعلك  
 اي نفس مفعولك فاراد ما لفعل الحاصل بالمصدر اي مضمون ما سبق  
 اي ما تضمنه ما سبق من العبارات وقوله وهو الخ بيان لمضمون ما سبق وفي  
 الكلام حذر مضاف اي وهو ضعف القول بالتعليل لانه الضعف لا يتعلق بالتعليل  
 نفسه وانما يتعلق بالقول به والانب جعل الاشارة راجعة لعدم كفاية  
 التعليل اي اذا علمت انه لا يكفي وان صاحبه لا يحسن التاخر لان هذا هو العلم  
 بما تقدم للاستدلال الكلام بالتعليل اي وكيفية نظم القياس لامل الاستدلال  
 على وجود الصانع بالنفس وقوله ان تقول جزا الكيفية وفيه ان القول ليس  
 هو كيفية النظم بل الكيفية نفس القول الا ان بقدر مضاف اي مقول ان يقول  
 ان لم يكن الخ الحاصل انه ذكر مقدمات دالة على كمالها مناسبة لما قاله المتن الا  
 ان الاخرى احضرها والاول اوضحها واما الثانية ولم نصف شيئا منها  
 وقول ان كمالها بمعنى واحد لا يبعد الا في الثانية والثالثة لانها ذات بمعنى  
 موجود بعد عدم واما الاولى فتليها سقي العدم على الوجود الا ان يقال ان  
 المال واحد وان اختلفت المفهوم لان الاولى والمحفوظ فيها اولا العدم بخلاف  
 الثانية والثالثة فالمحفوظ فيها اولا الوجود فتخرج هذا البرهان  
 جعل ما ذكر مرهانا واحدا نظرا للمعنى والاخرى في اللفظ وانصوان براهين  
 للدلالة لانا كل عاقل الخ هذا تنبيه لادليل والا فاما لضرورة فلا يحتاج

م

ل



له ليل وقوله في ان قبيله اي وهي هيكله المخصوص وبها اي تلك الهيئة  
تحت الحقيقة الإنسانية اي في الخارج لان الحقيقة لا توجد خارجا الا بغيرها  
ومن جعلها هذه الهيئة مثلا راجع لقوله في ان هيئته الخ اي لا يربط في ان  
هيئته ولا في ان هيئته زيد ولا غير وكان معك وما الخ كانت معك ومدة الخ  
هذا اناس القضية الاولى التي لوحظ العدم فيها اولا فمنهم من يدعي الخ  
ها صله انه اختلف في دلالة الحدوث على الصانع هل هي ضرورة او نظرية  
كما اختلف في الامكان ايضا جعل دلالة عليه ضرورة او نظرية والناس  
يقول ان الحكمة باقتضائهم ان الحدوث على الاستدلال بالحدوث  
لا الامكان لا يقتضي الخ هذا في قوة التفسير على حد في اي منهم من يدعي ان  
ضرورة لان لزوم الوجود المتبادر بين الصانع الاحصائي تصور ان يجرم  
العقل بالضرورة ولا يتصور الى وسط وقد فتح صفة في بانه حادث صيد في بانه موجود  
او جده غيره لا يثبت في الابد الا من فاعل موجود واما كونه قد بما اولاً فادراكه  
اولاً ان شي آخر غيرهن عليه حتى قال اي انتهى الامر الى ان قال في فطرة اي  
خلقه والمراد بالطبع السجدة واصنافه فطرة لما بعده بانه اي مركوزة في فطرة  
هي بطبع الصبيات من حيث لا يراى اي كماله لا يراى فيه اي في مكان لا يراى  
الخ لا يصدق في هذا صفة في بانه بحدوث وبان يتغير والمراد الاول فكان على  
الم ان يقول لا يصدق في بل يكذب فان الحمار الذي هو باله الحوانات  
في فطرة البهايم اي في خلقه هي البهايم ان حصول صوت الخ اي قتلت العقبة  
مركوزة في غير العاقل وحق فالكبر القابلة وكل حادث فله محدث معلوم للبهايم  
حصول صوت الخ بده ون الحشبة اي مع ان الحشبة فاعل الصوت اذا  
وقعت الحشبة بنفسها من على لا سفل فالصوت لها وهي فاعل فقله بدون الحشبة  
اي التي هي الفاعل ومنهم من يفررها الخ الشايب لما تقدم ومنهم من يقول  
انها نظرية من يفررها اي يشبهها بوسط اي بدليل فيقول الا واضح ان يقال  
في تقرير ذلك الدليل لو لم يكن للحادث موجود او جده غيره لان حادثا نفسه لكن  
انما في باطل ان لو حدث نفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على الاخر بلا  
مرجح لكن التالى باطل لما قبله من ان التالى اي الجمع بين المتناقضين وهو كون  
الساوي الذي هو غير راجح راجح في الوقت القيني اي كيون الجماعة

والعقل

والعقل لا يتبع الخ اي بل العقل يجوز وجوده يوم الخميس او السبت باوقات  
اي او وقت ساعات قد تضمنت في التعبير حيث عبروا بالباوقات وثانيا  
ساعات مع ان الاوقات هي الساعات احدا الامرين المراد بالامرين المتساويين  
الوجود والعدم وقوله والا لكان الخ اي والا نقل انه يقتضيه قلنا بعلوم الافتقار  
لكان احد الامرين الخ المراد بلها الوجود في الوقت المعنى وعدم الوجود فيه والمراد  
بأحد الامرين الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل  
ذاته لا لمرحاضه وقوله راجحا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو راجح  
ضرورة اي لما قبله من الجمع بين متناقضين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح  
راجحا واعلم ان الجمال كون المساوي راجحا لذاته اما لو كان الشيء مساويا لغيره لذاته  
وراجحا عليه لعارض فلا ضرر لارتقاء وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه  
وترجح الوجود على العدم بآداة الفاعل فلهذا لا يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا  
او مستحبا لعارض والمحال ان يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا او مستحبا لذاته  
فتمنع الخ من هنا الى قوله ليرجح فلو ما انجده الدليل المتقدم واما قوله  
منفصل عن الحادث الخ فهو دعوة اخرى بان دللنا وكذلك كون ذلك الموجع هو  
الفاعل المتشابه دعوة بان دللنا ومعنى كون المولى منفصلا عن العالم ان  
ليس جزامه ولا قايما به كالعرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال على الكبرياء  
بهذا الدليل بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا ما في ما تقدم اذ ما تقدم  
مبنى على ان مشا احتياج العالم الى الصانع الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب  
ان المراد بقوله فتقول ان الحادث اي الممكن فالمراد بالحدوث المشوب بالامكان  
لقوله اي الممكن اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف الوجود فانه يقبله لسبب  
واعترض بان القول امر في نفسى الممكن لانه لسبب وقد كان الاولى ان يحدث  
قوله لقوله لانه يبرهن انه ليس ذاتا ممكن والجواب ان المراد بالقبول المحصول  
بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود فلا بد من سبب  
فاظهر في الاحتياج اي في الممكن من حيث وجوده اشد ظهورا في الاحتياج  
الى الصانع من نفسه عند الشاوي والحاصل ان الممكن من حيث وجوده اشد  
ظهورا في الاحتياج للصانع من نفسه عند الشاوي فاذا كان عند الشاوي الوجود  
والعدم يحتاج وجوده لصانع فاحتياج وجوده للصانع على القول بعدم



الشاوي كما من باب اولي تامل لما يلزم ترجيح الوجود المروج اي غايته على الاول  
 فانه فيه ترجيح الوجود المروج والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض  
 بان القول القابل المقابل انها ضرورية فاسد لان الذي يقابل الصحيح انما هو الله  
 مع انه صحيح الا يقال اراد بالصحيح المراجع فقابله مروج ظن قوم انه  
 ضروري اعلم ان بعض افراد الضرورية قد يكون فيها حقا وذلك لا يخفى فيه فبعضهم  
 نظروا لك الحقا فقال انه نظري ومن نظر لحصوله ما دني تامل قال انه ضروري فيها  
 نقول ان الا انه يحصل الخ اي فن نظر للقرب قال بالضرورية ومن رخصه  
 للمقتضى بالليل قال بالنظرية وقوله ظن قوم اي كالأرازي ومن واقفه ثم انه  
 لما كان قول هو لا العلم صحيحا بالنظر لما ذكر الا ان الازي وقع منه ما انفك في  
 ضرورتها اخذ الله في الرد عليه بقوله واما ما بلغه الخ وقوله بان العلم بها  
 متبوع عمومته في الكلام خذ في والتقدير واما ما بلغه الخ فانه في فطرة  
 النسان فلا يصح لانه ممنوع عمومته في جميعهم ثم ان هذا يقتضي ان الخوازم على العموم  
 مع انه لم يدع العموم ولا يقال به غاية الامران عبارة ظاهرة في العموم ولكن ليست  
 مقتضية في الجاز ان الخ يريد الخمس وحشية فلا بد عليه ذلك المتبطل  
 وان اراد في فطرة اكثر من الخ التعبير بكثر يقتضي ما المنع الاول  
 متعلق بارادة كل المزين لاكل الصبيان وكم تغير الميزين لاكلهم اصلا لكن  
 قول الله بعد لكن لا تشمل الخ يقتضي ان الاول حذفي اكثر وان المراد فموضوع عمومته  
 لجميع الصبيان وان اراد علمهم فكل الخ فتأمل حتى يلزم ما ذكرنا من ان  
 العلم بالضروري وقوله الا الضروري اي بل يحصل عند فهم العلم النظري ايضا  
 كيف ونحن الخ الا استفهام للاستعداد اي كيف لا علم لهم الا بالضروري  
 والجمال انما نرى ان الصبيان لا يتفكرون الخ اي ومن الجائز ان يكون من ذلك  
 عليهم بان كل فعل لا بد له من فاعل موجد له والحاصل اننا نعلم ان العلم بالكبري  
 مركز عند سائر الصبيان لكن لا نعلم انه ضروري وانه لا علم عندهم الا بالضروري  
 بل لا يتفكرون عن العلوم النظرية وهذا العلم اعني العلم بالكبري من جعلها وقت  
 يقال ان الخ لم ينف عن الصبيان العلم النظري اذ غاية ما قال ان العلم بالكبري  
 ضروري حتى عند الصبيان وتكون الصبيان عندهم علوم نظرية او لا فشيء اخر  
 فن الجائز ان يحوزه فيهم ويقول ان العلم بتلك المقدمة ليس منه فتأمل

بتمحض

ويتجمل العقل فيها اي عن الوهم بحيث لا يعارضه الوهم واين المراد ان العلم متبعض  
 لا يحتاج الى مقدمات نظرية وحق فتأمل ويتجمل العقل فيها يرجع لقوله  
 التي لا يعارضها بشيء تامل واما ما بلغه بان العلم تلك المقدمة مركز  
 الخ واما ما بلغه مستد اخبره عند ذلك بقوله واما ما بلغه فلا يتم لان من اعجب  
 الخ وحاصله ان تقرير ذلك الامر هو معنى الكلية الواقعة كبري في قولنا هذا  
 صوت خشبة وكل صوت خشبة موز لا يستحالة حصول صوتها بد وتعالى هذا  
 الصوت موز عند الحيوانات انما هو لتكررها على خيالها لا لكونها ضروريا كما ادعاه  
 الفخر مركزا ايضا في فطرة البهائم ايضا مقدمة من تاخير والاصل مركز في فطرة  
 البهائم ايضا لانها مركز في فطرة الصبيان في اعجب ما يدكر الخ اي  
 لكونه ظاهرا بطلان وقوله فلو قد راجع علة لقوله فن اعجب تذكر قصا  
 اي تصدق بقضايا كلية كالتقضاء الواقعة كبريات مثل قولنا في هذا الدليل  
 وكل صوت خشبة موز ومثل قولنا وكل جاد فله موجد واراد بوازمها النتيجة  
 لكن انت خير بان النتيجة ليست لازمة للكبري فتقابل لها مع الضغري وحشية  
 فيجب ان يقدري كلامه بان يقال فله ولوازمها اي مع الضغري او يقال ان الكلية  
 مع اقسام عدة وهي التي تكون دليلا لحسن اضافة النتيجة اليها على انه لا مشاحة  
 في التعبير بعد في المراتب فامل لم يفرق صوتها اي تكون القضية الكلية  
 المقابلة كل صوت خشبة موز يصدق في بعضها لكون صوتها غير متقرر في خيالها  
 فلو كانت مركز في قلبه لتفرق صوتها ضرب بها او لم يضرب بها اصلا وورد بان  
 لا نعلم ان البهائم لا تفرق صوتها بل تفرق منه ولم يضر بها فقط كما هو متا هذا  
 فان الظاهر مالا اذا كان صغيرا في حجره ثم وذلك انه عند اول رؤيته للانسان  
 يهرب منه لكونه مركز عنده بالامه الله وحشية فادراك معنى تلك الكلية  
 ليس للتكرار على الحسن بل لكونه ضروريا وهذا يقتضي ان الحيوانات عند هذا  
 علم ضروري مع انه لا علم لها ولا ادراك والذي عند هذا مجرد الهم عند  
 سائرهم الاولى عند سماعه اي الصوت لان السمع الصوت لانفس الحشنة  
 تخيل من حسها اي من الاحساس بصوتها اي تخيل من سماع صوتها الا لم  
 لغا فقه اي الحس الموز وهو الحشنة والاول انما يقول لمنازقته اي الحس  
 الموز وعدم التمييز اي تمييز الموز عن الحس اي وعدم انفصال الموز عن سماع



الصوت وقوله والانتقال اي وعدم الانتقال وهذا تفسير لعدم التمييز اي ان الالم  
لا يتميز عن الحساي لا ينفك عنه في حباله فتي وجد الحس فيه وجد الالم  
كما ان السليم المراد به اللذوق والطلاق السليم عليه تعاولا ينفر من الجبل المبرقش اي  
والحال انه يعلم انه حصل لمقارنة الاذي اي لهذه الشك عند المسوع فاضافة  
مقارنة للاذي من اضافته المصدر لغا حله وهذه اي تخيل الالم الحاصل للجوان  
من سماع صوت الحنطة وتخييل الاذي للسليم من روية الجبل المبرقش  
من الخيال ان قلت هذا من الوهميات لان المتفرق هذه الخطبة معنى جزئي والمحدث  
في الخيال انما هو الصور لا العاني قلت لا مشاحة في ذلك لان حكم الوهم يبيح تخيل  
كما نقله السعد عن الشافعي لاسيما التمييز العلي اي الشوبك للعلم والمناصب  
ان يقول لاسيما افراد العلم الا ان يقال هو من نسبة النوع الى نفسه لميل لافعة  
قال معناه اي محكي حتى ما ذكر من قوله واما ما لغة الفخر الخ وهذا  
الطريقة اي طريقة من يقول ان الكبرى تقرية ويستدل عليها بوسط ما تقدم  
الى سبب اي فاعل مختار وهو الله تعالى وفي هذه الشارة الى ان الله تعالى قال  
له سبب من شوب اي يخطئ الحدوث بالامكان ان قلت ليس فيما تقدم ذكر الامكان  
والحدوث في الاستدلال فكيف يكون ما تقدم من شوب الحدوث بالامكان  
قلت الالم هو الحدوث وقد استدلل به في قوله انما اكن ثم كنت ثم انه في تحقيق الكبرى  
والاستدلال عليها اعتبر الامكان حيث انفت لترحج احد الامر من التاويل  
والحاصل ان الكبرى محتون عنها بالحدوث ولكن الدليل عليها بالامكان قائم  
الحدوث بالامكان من حيث دليلها والا فالصغري والكبرى لم يذكروها الامادة  
الحدوث ولم يذكروها الامكان ولكن حقت الكبرى هنا الامكان لما تقدم انه يقال في  
الدليل اذا حدث وكل حادث لا بد له من محدث لان الحادث اذا حدث في اوقات  
معين فالعمل لا ينع صحته الخ ما تقدم والصححة هي الامكان واذا علمت ان  
الامكان انما اخذ محققا للكبرى ولم يوجب لا شطرا ولا شطرا في الصغري ولا في  
الكبرى نعم ان قوله الخ طريقة من شوب الحدوث بالامكان اي على جهة الشرطية  
او الشطرية ليس لان طريقة من ذكر شوب الحدوث بالامكان في الصغري والكبرى  
كاسترام وعلى هذه الطريقة اي طريقة من يستدل على افتقار الحادث ليس قوله  
وقد اخذ الخ كالملة لما قبله كما افرو والظاهر ان هذه استيناف كلام في منشا

احتجاج الحادث الاول ان يقول في منشا احتجاج العالم لاجل ان ياتي على كل من الطرق  
الاربعة الا ان قال مراده بالحادث الذات بقطع النظر عن التغير عنها بله العنوان  
فقبل الامكان فعل هذا فنقول في كيفية الاستدلال العالم يمكن وكل يمكن لا بد له من  
سبب يرج وجوده على عدمه او الحدوث وعلى هذا فنقول في كيفية الاستدلال العالم  
حادث وكل حادث له صانع وتنبل مجموعها الخ وعلى هذا انك على القول بهذه اقوالا  
العالم يمكن حادث وكل ما هو كذلك فله صانع نعم القولين الاخيرين هيبة الدليل  
واحدة كما سياتي الله ولا نقول على القول الاخر العالم يمكن بحد الحدوث وكل ما هو كذلك  
فله صانع كلها طرق موصلة اي وليس احد ههنا رجع من الاخر الا ان طريقة  
الامكان مجرد اساسا بسبب الخواص وطريقة الحدوث مجرد اساسا بسبب الصوام المظهورها  
واما الطريقتين الاخيرين فثنا بسبب لكل منهما اما ان تختبر في الذوات اي في الاجرام  
لا يعلم نكن ثم كانت وقوله او في الصفات اي الاعراض لا يعلم نكن ثم كانت وقوله وكان  
الاولى ان يقول اما ان تختبر في الذوات او الاعراض او بينهما فتكون الطرق الموصلة  
ثمانية الخ وعلى ما قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة واما اسقط الخ هذا  
بوجه الى تصرف بعض الاشباح سقط طويان هو الاستدلال بالامكان شرط الحدوث  
في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض وكذا عدمها الخواص ومثل هذا هو  
سنة باسقاط طويان الامكان شرط الحدوث عدمها الخ وكذا عدمها الخ في  
الاربعة اي في كتابه المسمى الاربعين مسالفة لتركيبها من الاولين اي من الامكان  
فقط او الحدوث فقط وفي عبارة شامخ لان المركب من الاولين حقيقة هو الاول  
من الاخيرين لا كل منهما فكنه اطلق التركيب على مطلق الاحتجاج تامل والعرف  
الخ لما كانت هذه الطرق كلها ما شاع فيه العلم بحدوث العالم عن العلم بالصانع ومنها  
ما يتقدم فيه العلم بحدوث العالم على العلم بالصانع اشار الله الى ذلك بقوله والعرف الخ  
بين الامكان والمراد من اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله وبين غيره من  
الطرق اي انما هي وفي الاستدلال بالحدوث فقط والاستدلال بالحدوث والامكان  
معوا والاستدلال بالامكان شرط الحدوث ان العلم بحدوث العالم يتاخر في صريق  
الامكان عن العلم بالصانع وذلك لاننا اذا تأملنا وعلمنا ان العالم يمكن لا افتقاره وقلنا  
كل ممكن له صانع فغايتة علم ان العالم له صانع واما كون العالم حادث او لا فشي اخر  
ان لا يلزم من كون الشيء له صانع ان يكون حادثا لا ترى ان اهل السنة من الاعام كالسعد



والسيد ومثلهما يقولون ان الذات العلية مؤثرة في الصفات بطريق التحليل ولكن  
لا يقال انها حادثة بمعنى انها موجودة بعد عدم انا اذ احققت اي التباين بالدليل  
وقوله لا ارجحية لاحدهما على الاخر بذاته اي بل الارحية من حيث تعلق العلم  
والارادة وتوكله ويدل على ذلك اي على عدم الارحية المذكورة وفي بعض النسخ اذا  
حقت ان العلم يمكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره اي ويدل على امكانه افتقاره ويرد  
عليه انهم يستدلون بالامكان على لا افتقاره العكس كما هو قضية كلامه وحق الاول  
حذف هذا وقد يجاب بانها متلازمان فيصح الاستدلال بكل منهما على الآخر وان  
كل ممكن بذاته من حيث هو هذه حقيقة اطلاق اي لو كان موجودا او معدوما والاولى  
حذف قوله بذاته اذ هذا لوهم ان هناك ممكن بغير ذاته الا ان يقال انها مقدمة من تاخير  
والاصل مثل ممكن من حيث هو قابل للوجود والعدم يجب ذاته اي قطع النظر عن  
عارضات تعلق العلم والارادة بوجوده بغيره هذا فاقاله ان تصانيا لثبوت مركبة  
على صورة قياس بل قضيا متلازمان كما كان الاولى له ان يقول اما اذا احققت ان العلم  
ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم فالعلم قابل للوجود والعدم وكل ما هو كذلك  
فوجوده ليس من ذاته فالعلم وجوده ليس من ذاته وكل ما هو كذلك فوجوده من  
غيره ينتج ان العلم وجوده من غيره فثبت ان من هذا ان العالم له صانع مقابله  
وكونه واجب الوجود اولاً وكونه فاعلا غيرا او بطريق التحليل وبالطبع فثبت ان  
يجتاز لدليل فلهذا انما بعد قوله ثم ذلك الغير الخ الى دليل كونه واجب الوجود  
والشارح يقول فنقول صانع العالم الخ الى دليل كونه فاعلا مختاراً والام  
لافتقر الخ اي والابان لم يكن واجب الوجود لذاته بل وجوده من غيره لا افتقر الى من  
اوجده العالم ولا بد ان يستحي الى واجب الوجود لانه اذا لم ينته الى واجب الوجود  
لزم اما الدوران رجوع للاول والتسلسل ان لم يصل الى نهاية والدور والتسلسل محال  
ادبي اليه وهو عدم الانتهاء الى واجب الوجود محال واذا كان عدم الانتهاء المذكور محالا  
كان مقتضاه وهو الانتهاء واجبا صاعدا بالضرورة الذي اي يجب يكون الصانع  
الذي هو المولى علة او طبيعية في وجود العالم فلا يكون العالم حادثا بل قد  
ان اقدم عليه او طبيعية واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع واما  
الآخرون في حادثة عندهم كما يقولون كما يقول الفلاسفة اراد بهم ما يشتمل  
الطبيعيين واحتمال ان يكون صانعا باختيار هذا مغاير للضرورة الذي لا لزوم

عليه

مطلقة

مطلقة لان الصانع لا يختار بجماع اللزوم العرضي وهو تعلق ارادة المولى بايجاد العالم  
فوجود العالم حق لازم عرضي فيكون العالم حادثا اي لان الفاعل بالاختيار لا يقدره  
منعوله والامكان مختار الذي نظرك الخ اي فكما ان نظرك الشيء على وجوده  
الصانع الامكان كذلك نظرك الفلاسفة على وجود الصانع الامكان فنطلقون على العالم  
انه ممكن لكن يفسرون الممكن بما كان وجوده من غيره فيقولون في الاستدلال على وجود  
الصانع العالم ممكن بمعنى ان وجوده من غيره لكونه علة فيه او موافقه بطبيعته  
وكل ما كان كذلك فله موجودا وحده ولا يقولون وكل ما هو كذلك فهو قابل للوجود  
والعدم لانهم يقولون بقدومه والحاصل انهم يقولون بامكان العالم من جهة ان وجوده  
من غيره ويقولون بقدومه من جهة استناده لعله قد لا يكون وهو يفتقر الى علة واما  
الشيء فيقولون في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود  
والعدم وكل قابل للوجود والعدم فوجوده ليس من ذاته وكل ما ليس وجوده من ذاته  
فوجوده من غيره فثبت بهذا العلم بوجود الصانع لا ثبت بدليل الفلاسفة  
واما ما كتبه هو اليه ان يغير الفصل لتأكيد عدم الاهتداء او انما لم يكن  
مهنديا لانه يقول عدم الافلاك وقدم انواع العالم اوجبه لذاته في بعض  
النسخ اوجبه لذاته وهي احسن لانه عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنا عنه  
بطلانه على صحة اوجبه اي واذا كان اوجبه فثبت علة فيه او اقتضا  
نفسه اي اوجبه بذاته لكن مع توقف على شروط وانما هو لا باوجوده  
وثانيا باقتضا ثبوت وجهات التأثير مختصة الخ اي من انحصار العالم  
في الخاص لان جهات التأثيرات الثلاث باعتبار العقل لان العقل يجوز اكثر من  
ذلك وان كانت لا تخرج في الواقع من ثلاثة وحقا فالحصر استقرى لا عقل وفي بعض  
النسخ وجهة التأثير مختصة الخ وعليها يكون المحصر من انحصار الخ في  
جوانبه اما ان يصح منه الترتيب اي والنقل وقوله او لا يصح منه  
اي الترتيب والاول اي وهو الموتر الذي يصح منه الترتيب وقوله والثاني  
اي الموتر الذي لا يصح منه الترتيب وقوله اما ان يتوقف افتقاره اي تاثيره  
وقوله والاول اي الموتر الذي لا يصح منه الترتيب ويتوقف تاثيره على شرط وانما  
صانع وقوله والثاني اي وهو الموتر الذي لا يصح منه الترتيب ولا يتوقف  
تاثيره على شرط ولا على تنافع والثاني العلة وقد يقال ان قوله اولاً الآخر



يجتنب ان المراد انه لا يتوقف على شيء اصلا او يتوقف على شيء لكن ليس شرطا ولا انتفاء  
 مانع وجها لا يصح قوله وانما في العلة لان العلة قاصدة على الامر الاول ولهذا اقلنا ان  
 المحصر في الثلاثة استتري لا عقل خلا فلفظها هو انه فان قلت ان حصر الفاعل في  
 الثلاثة لا يصح وذلك لان من اراد الفاعل الفاعل بقوة اوردت فيه وجبت  
 فالاقسام اربعة لا ثلاثة والجواب ان الفاعل بقوة عند من قال به وهم المعتزلة  
 يقولون ان من اراد الفاعل بالاختيار ويعترف بحدوث العالم فيقولون ان العبد فاعل  
 بالاختيار يفعل فعل نفسه بقدرته التي اوجدها الله فله تامل كالعلة  
 ان كان استقصايبه وقوله بطبعه اي كالطبيعة وكان الاول زيادتها لتعادل  
 ما قبلها لاستحالة الاختلاف الخ اي لان تأثيرها بالنسبة الذاتية ومن كان  
 تأثيره كذلك لا يؤثر في المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين وفاعل  
 العالم الخ هذا الكبري لقياس من الشكل الثاني فحين صغره قيل لان ما يؤثر  
 كذلك وحاصله العلة والطبيعة لا يخصان شلا عن مثل وفاعل العالم في  
 خصص مثلا عن مثل ينتج ان العلة والطبيعة ليسا تعين للعالم واذا لم يكن  
 صاعدين للعالم تعين ان يكون الصانع له مختارا لان جهات التأثير ثلاثة واذا  
 بطل اثنين منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ مفرع على النتيجة المحذوفة التي قد  
 علمها فنقول الخ اي اذا علمت ما تقدم من القياس فنقول لك ينفع عليه  
 قياس اخر صغره اخذت ما تقدم وهي العالم بالاختيار موقع ولكونه هذه اخذت  
 ما تقدم لم يتحجب له دليل وقوله وكل موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى تكونها اسم  
 نعم ما تقدم وكانت في حد ذاتها نظرية فقولها دليل بقوله ان اختيار وجوده الخ  
 فنقول خا اي حين كان الفاعل موحدا بالاختيار اذا اختار الخ هذا  
 دليل الكبرى ولما كان هذا الدليل نظريا اقام عليه دليلا اشار له بقوله والا كان  
 تحصيل حاصل وحاصله قياس استثنائي وتقديره ان نقول لو لم يكن اختيار  
 لوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره تحصيل حاصل في الوجود لكن  
 تحصيل الحاصل باطل لانه محال فبطل المقدم فصحت نتيجته وهو ان اختيار  
 الوجود يستلزم سبق العدم وهو المدعى بقول القائل والا كان الخ هذه هي الاستحالة  
 وحذف الشرطية لظهورها وتوابعه والا كان اي اختيار الوجود ذا تحصيل الحاصل  
 وتوابعه في الوجود ظرفي للحاصل من ظرفية الموصوف في الصفة اي والا كان

اختيار

اختيار الوجود صاحب تحصيل للعالم النفس بالوجود فالحاصل مصدوقه  
 العالم فالعالم اذا كان موجودا كان اختيار وجوده اختيار لايجاد شيء موجود وهذه  
 عت باطل وثبت بالنسبة عطف على تحصيل اي وكان اختيار وجوده ذا الوجه  
 يمكن ايما تأثيرا هذه بالتمكن التأثير لوحد في ثبوت كانا اظهر وقوله ما من بمعنى  
 في وما واقعة على موجود اي وكان اختيار وجوده تأثيرا في موجود ليس متصفا  
 بالعدم بل بالوجود وان كان اختيار الوجود تأثيرا في موجود متصفا بالوجود كان  
 ذلك تحصيل الحاصل فهذا راجع لما قبله كيف تاخر الخ وذلك لانك  
 نقول العالم ممكن وكل ممكن فله موجود لم يتطابق ذلك الوجود علة او طبيعة فيثبت  
 انه فاعل بالاختيار وهذه استلزم ان يكون العالم موقعا بالاختيار فضم لذلك  
 كبريا بله وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم حادث فقد تاخر الفاعل حدوث العالم  
 في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من الطرق لان حدوث العالم  
 امداد ليس على وجود الصانع او وجوده ليس عليه او شرطا في دليله وعلى كل فالعلم  
 من باب العلم بالدليل والعلم بالصانع من باب العلم بالدلول والعلم بالدليل  
 سابق على العلم بالدلول يعني غيرك الخ ان بالعبارة لان كونها غير لم يعلم  
 من الدليل المتقدم بل من شيء اخر وذلك لان الاستدلال بالنفس وانها لم تكن  
 كانت انما ينتج ان لها موقعا على سبيل الاطلاق وهل هو مفار او لا يحتاج لنظر  
 نقول اذا تبين حدوها وانها لم تكن ثم كانت فوجودها حينئذ اما ان يحصل اتفاقا  
 او يحصل بوجود باطل حصولها اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع التاوي والرجحان  
 المتنافيين واذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل لموجد فهذا الموجد اما ان يكون عنها  
 او غيرهما الاول باطل لما يلزم عليه من التفات لا مقرر فتعين الثاني وهذا نظر اخر  
 فقول المتابعين غيرك لم يرد له انه من نتيجة ذلك البرهان وانما اراد التنبه على  
 ان موجدك بحيث ان يكون غيرك بدليل ما بعد اي وهو قوله الاستحالة ان  
 يوجد الانسان نفسه وهذا اي قوله انك موجد الخ نتيجة الدليل  
 فالاشارة لصدر الكلام وكان الاولى للنم ان يقدم الاشارة قبل العبارة  
 لاستحالة الخ علة لكون الموجد لك غيرك فقولك بعد لزم ان يكون الرجح غيرك  
 المناسب ان يرد ههنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك لان ما قدمه من  
 قوله يعني انتك الخ انما هو توطئة للمسئلة لان قصده ضم العلول للعلة والعلول



هو الذي لو حفظ بطريق العناية الاولى وغاية ما قاله بدليل ولم يذكر ربط المصلحة  
بالعدل قدوة على اختراع مثله ان قيل القدرة للعبد عرض لا يقالها فكيف  
يتعلق بالشي وبمثله قلت الكلام معروض فيها لو كان له قدرة يصح التاثير بها  
باقية على انه لو فرض انه الكلام في قدرته الزائدة لكان المعنى ان من يقدر على شيء يقدر على  
مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص وبمثله والممكنات  
متساوية اي لان الممكنات الخ فهذه اعلة تكون القدرة على اختراع احد المكين قدرة  
على اختراع مثله متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة باني ان القدرة  
تعلقين صلاحا وتجزئيا فالامكان المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحى سبب  
يلزم من وجوده وجود الصلاحى كافي الممكن ومن عدمه عدمه في كافي الواجب والتمثيل  
وبالنسبة لتجزئيا شرط له يلزم من عدمه عدمه كافي الواجب والتمثيل ولا  
يلزم من وجوده الوجود كافي الممكن فالقدرة الخ اي واذا كانت الممكنات متساوية  
فالقدرة الخ والقدم مثله اي واذا بطل التقدم وهو مكان ايجاد الانسان  
نفسه متغيبه وهو احتمالة ايجاد الانسان نفسه وهو المطلوب فله جريا  
في هذا الدليل على طريق الخلف وهو ان الشئ باطل بقتضيه على ايجاد  
جميعها اي الذي يمتنع البعض الاخر بدليل من نفسه الخ يعني فتشتمل  
القدرة عليه وكل ما لا قدرة عليه يمتنع ابتاعه بالاختيار على دعوتين  
اي الاولى مصرح بها والثانية ضمنية بين امرين متنافيين اي لانه  
من حيث انه فاعل يقتضى تخلفه في الخارج قبل ومن حيث كونه مفعولا يقتضى  
تخلفه في الخارج بعد قال الامر الى انه يتحقق في الخارج قبل لا قبل ويتحقق  
في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض والفاعل قبل فاعله اي لان الفاعل  
يجب ان يكون قبله مفعوله ويجب تاخره الخ الا ان يبطله ان يقول  
يجب تاخره كونه مفعولا لها والمفعول بعد فاعله وهو قول مناهات اي  
كونه ال الامر الى انه قبل لا قبل وبعد لا بعد ومنه اي انها فت  
والفرامل يمتنع انما طير صغير اذا راي نار اسقط فيها فاه قلت في هذا  
السؤال ابطال المقدمة الصغرى السابقة في الشئ القايلة ان لم يكن شئ  
كنت وابطال كونها ضرورة وحاصلة انا لا اسم ان العلم سابق على الوجود بل  
الذات الموجودة باقية من قبل والتغير انما هو الصور المتواردة عليها

مثلا الفصح يجعل دقيقا ثم خبرنا ثم يصير غيرة فالذات باقية والتغير انما هو  
الصورة وكذا ان كانت ما في صلب اي واني كان ما في صلب ابيه وهكذا فذات  
الطفة على حالها موجودة من قبل والتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ  
والصغرى القايلة انا لم اكن ثم كنت لانني فضلا عن كونها ضرورة وحاصلة  
الجواب الذي اشار له القم بقوله والجواب ان ذاك الخ انا اسم ان التغير انما هو  
الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلاساني تلك الطفلة الموجودة  
من قبل بل كلاساني الزايد على الطفلة فذلك الزايد لم يكن ثم كان فتوات في الصغرى ان  
لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزايد هذا معنى اقبل ليس المراد بها هنا  
الاثبات كالمحسنى بل الاستمرار على الشئ والملازمة عليه وجرا مصدر جرحه اذ  
حمله وليس المراد الجرح الحسى بل المراد هنا التعميم فكأنه قيل واستمر على هذا الحكم  
استمرازا وهو جرح انصبوب على الفعولية المطلقة وقيل محله محذوف اي هم اي اقبل  
وجرحوا او على الحال اي اقبل في حال كونك جارا اي مستمرا فاعلم في جرحهم  
او على التمييز اي هم من جهة الاستمرار لان جملة الانقطاع او على المصدرية لان  
هم في معنى جرحا فكأنه قيل جرحوا على قياس قولهم جازيد شيا من ان شيا  
يعنى ما يشاء او ان المعنى جازيد وشي شيا والاول منه ذهب بصري والثاني كوفي  
غاية الامر الخ اي والذي لم يكن ثم كان وانقضى بالضرورة هو القول من صورة  
الى صورة لا القول من عدم الى وجود وفي قوله غاية الامر الخ اشارة الى ان القرار  
للدليل قد وهم فاستعمل الضرورة في غير محلها وذلك لان في المقام طرفين طرف  
الانتقال من العلم الوجود والقول من صورة الى صورة ومن طوري الى طوري ومحمل  
الضرورة الثاني لا الاول كما وهم المستدل بخبري الابرار لا يقال هذا السؤال انما  
يتم اذا كانت مادتي موجودة في صلب اي وما وجد من صلب ابيه فمادتي ومادة  
اي وهكذا وهذا باطل والاذن ان في صلب الاب الاول نطفة فبطل كثير  
واصناف مختلفة اما اذا قلنا ما وجد ان مادتي هي الموجودة في صلب اي وما  
وجد في صلب ابيه انما هي مادة اي لامادتي وهكذا فلا يتم هذا السؤال ولا يوجد  
له لاننا نقول اذا لم توجد مادتي بعينها في صلب جدي فبعد وجد اصلها الذي  
نشأت عنه وكانت فيه وحينئذ فالسؤال منوط على كل حال فقد لم نشأ  
البرهان اي من حيث ان الصغرى قد علم صحتها من هذا الجواب وتقدم تصحيح



الكبري بهذا الزايد أي فالذي علم به وجود الصانع إنما هو حدوث الزايد وقوله  
يقال إن الزايد لم يكن معدوما بل نشأ من الأغذية فهو بحسب ما دلت عليه موجود لا معدوم  
وسبب دفعه وسند المنع أي منع الضرورة وأما سند منع الصغرى فسكونه  
عنه هذا ظاهره وإذا تأملت مجده سند المنع الصغرى أيضا لأنه سند لمنع  
الصغرى من أصلها فتوكم المناسب وقولكم لأنه انتقال لمنع آخر  
ولعل الخ هذا غير كلام المصنف لأن المصنف لم يقل وأما جزم وهذا ترجيح والاول عدم  
الجزم وقوله وإذا لاح الاحتمال أي المناوئة بقوله أو لعل الاموالج تبدل  
الصوري وأما الهيولى فلم تبدل والتبدل إنما هو الصور أجاب بان حاصله  
الخ هذه الجواب غير جواب المتن لأن حاصل جواب المتن أننا إن التغير إنما هو  
الصور وأما الذات فهي موجودة من قبل لكن كلاً ما استأجل في تلك النطفة الموجود  
من قبل بل كلامنا في الزايد عليها فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى  
إننا لم يكن ثم كنت باعتبار ذلك الزايد وحاصل هذا الجواب الذي أجاب به  
الشارح أن ذم مركبة وبجته من نطفة وزايد وهو العظم واللحم والعروق والدم  
فهي لم تكن ثم كانت بالنظر لغيرها لجواب المصنف نظريته للزايد وهذا نظريته للمركبة  
فهذه الصغرى قاله المصنف ادعاء الشرح أن حاصله لا يخفى أنه يقتضي أن المعنى واحد  
باعتدال جزئها أي وهو الزايد وأما النطفة فهي موجودة ولا أول لها والذي  
وجد بعد عدم انما هو الزايد فالحاصل أن الماهية مركبة من النطفة والزايد  
وتعتمد بانعدام جزئها وهو الزايد وأما النطفة فهي موجودة لا أول لها احتلالاً أو  
قطعاً والماهية المركبة عطف مرادفاً على الكل المجموعي أو تفسير  
ومن المعلوم أن جزأها الأكبر أي وأما النطفة فيجتمعت وجودها من قبل على ما في  
الم أو تقطع به كأي المتن فنصدق الخ المناسب أن يقدم قوله الآن وإذا ثبت  
أن جزأ من ذاتي الخ على قوله فنصدق الخ وأقول وإذا ثبت أن جزأ من ذاتي لم يكن  
ثم كان قد أتى لم تكن ثم كانت فنصدق قولنا الخ لأن الصدق متفرع على ثبوت أن  
ذاتي لم تكن ثم كانت التوقف على ثبوت أن جزأ من ذاتي لم يكن ثم كان  
فنصدق قولنا أي فنصدق قولنا لأن الموصوف بالصدق هو المفعول لا المحدث  
وقوله إننا لم يكن ثم كنت بدل من قولنا وقوله في الصغرى في معنى من وهو  
بيان للمفعول أي أفصدق قولنا الذي هو الصغرى وذلك المفعول إننا لم يكن

لم كنت وذلك أن تعد مضاعفاً قبل قوله قولنا والاصل قصد في مقول قولنا  
ويكون قوله إننا لم يكن الخ بيان للمضاف ويكون قوله في الصغرى من ظرفية العام في  
الخاص قبل الذكر للبدل لأن البدل عام قبل البدل منه وهو قوله إننا لم يكن الخ  
ونحوه إننا كانت وهو من التكرارات أي العبارات عبارة أي معجزة  
عن الهيكل المخصوص من روح وبدن أي المركب من روح وبدن والبدن مركب  
من النطفة والزايد عليها ثم إن ما ذكره هنا من أنا ونحوه إشارة للهيكل المركب من  
الروح والنطفة التكميلية ولا يعارض ما سبق من أن أقرب الأشياء للذات هو ذاته أي  
روحها التي يشترك بها إننا لما سبق حكاه المهندسيون وهم يقولون إننا يشترك بها  
للروح فقط كأم التنبيه عليه فذاتي لم تكن الخ أي النطفة المركبة لم تكن الخ  
وإنما لا يشك في أن جزئها وهو النطفة موجود فاحتاج إلى موجد لذاتي الأولى  
هذه لأن نتيجة الدليل السابق وهي قد علمت ما سبق وإنما كلاً ما استأجل لأن الجواب  
عن البرهان أراد على الصغرى التي أن الشخص إذا بحث في الصغرى وأجاب عنه  
المستدل فلا يحتاج المستدل لإعادة النتيجة لكن دأب المصنف التوحيد فسبق قبله  
لما في ذهنه وإن كان غير محتاج إليه فقصارى الامراء غاية الأمر تطوق الخ  
أي لأن النطفة سابقة من قبل والمحدث هو الزايد فيجتمعت النطفة موجد  
للزايد كالنطفة مثلاً الأولى حدث قوله مثلاً وتعمل الكائن استقصائية لأن الجزأ  
المفروض في المقام أنه قد تم هو النطفة ليس الأولى قال وهو النطفة كائن أولى  
الزاد فدل البطلان الزايد المناسب اثر في البعض الزايد لأن الثاني ليس في الفعل  
بل في البعض إذا التأثير هو الفعل لأنها مغايرة لمجموع ذاتي أي لأن الجزأين  
الكل وكان المناسب أن يقول لأنها مغايرة للزايد لأن الموضوع أن النطفة تجتمعت  
كونه مؤثرة في الزايد لا في المجموع برهان بطلانه أي بطلان تأثير النطفة في  
الزايد وقد يقال لا حاجة لهذا لأنه قد فهم ما سبق لأن الذي الخ أي وإننا  
ذكري بطلانه بعد ولم نذكره هنا لأن الذي قصدناه بالكلام هنا أن نتج الخ فهو علة  
للمحدث وإنما هو احتياج الذات إلى موجود أي وهذا صادق بأن يكون ذلك  
الموجد للذات نفسها وغيرها وعلى أنه غير ما في محتمل أن يكون جزأها وأن يكون  
غير متماثلها وأما تحقيق ذلك الموجد أي للذات أي وأما تحقيق جواب  
ما هو ذلك الموجود للذات وتحقيق حدوث كل جزء الخ أنت خبر بان كل جزء



صادق بالزيادة وقد علم حدوثه فلا حاجة لبيان له وإنما الكلام في حدوث النطفة  
فقط فتأمل على أن اسنادا إجماعيا من الذات أي كإثبات الذات لا النطفة  
وقوله لبعضها أي كإثبات قوله وهو أي البرهان ما الزيادة الخ إذا لو كان الخ عليه  
لقوله بغير رجح بطلانه وقوله للممكن المناسب أن يقول للزيادة وإضافة خاصة  
لمساعده بيان الخ وهو باطل أي كإثبات الخ بالمثل المقدم وهو ممكن أن  
النطفة توجد الزيادة فنصار بطلانه تأثير النطفة في الزيادة قد علم مما هنا فلا حاجة  
لما يأتي من البرهان على بطلانه فقوله وهو باطل في قوة القضية استثنائية صغرى  
وأما الشرطية القابلة إذ لو كان للنطفة تأثير في الزيادة لكأن الذات تؤثر في غيرها  
فهي كبري لأن القياس استثنائي والمقدمة الأولى فيه كبري والمقدمة الثانية  
صغرى عكس القياس الاقتراني فإن قيل الخ هذا شروع في منع الشرطية  
القابلة لو كان للنطفة تأثير في الزيادة لا يمكن تأثير الذات في ذات غيرها وحاصل  
المنع لأن الملازمة التي في الشرطية لأن النطفة تؤثر بشرط الاتصال أي  
التي يكون في الرحم وأما إذا اخبرت فلا تؤثر في الرحم لا يلزم من تأثير النطفة في الزيادة  
أن تكون الذات حيث اشتغالها على النطفة مؤثرة في غيرها بشرط  
الاتصال هذا الخط الفأيدة وقوله بالطبع لبيان الواقع لأن التأثير بشرط هو  
التأثير بالطبع عندهم وقوله والكيونة تفسير للاتصال قلنا فيلزم  
الخ أي قلنا لو صح ذلك للزوم الخ وحاصل الجواب أن غالب الذات إنما يوجد  
بعده الاتصال من الرحم فيلزم على كلامك هذا السائل من أنها إنما تؤثر بشرط  
الاتصال في الرحم أن لا يوجد غالب الذات وحاصل ما ذكره السائل شرطية قد بدت  
لو كان تأثيرها بشرط الاتصال لا ينقطع التأثير بعد الاتصال لكن التالي باطل  
فكذلك الغدوم وهو كون النطفة تؤثر بشرط الاتصال فسقط ذلك الاعتراض وهو  
المنع المتوجه على الشرطية وأظهر أن الطبيب يعين برون أن النطفة تؤثر في الزيادة  
عليها في الرحم وبعد الاتصال عنه وإن كان تأثيرها في الرحم عندهم مشروط  
باعتدال المزاج لأنهم يقولون تؤثر في الرحم خاصة كما يوجب عهد كلام المصنف وأما  
أن السؤال والجواب غير محررين لأنهم حيث قالوا بالتعميم فلا يصح إيراد  
هذه السؤال على سائرهم مقيد بغيره وأما الجواب المذكور لا يرد على الطبيبين وإنما  
يرد عليهم بالبرهان المتقدم وهو لو كان للنطفة تأثير في الذات لا يمكن للذات أن

تؤثر في غيرها لكن التالي باطل ويقول المتقدم على أن اختلاف الذات الخ على أن  
اختلاف الذات وتخصيص كل جزء أي كإثبات هذا العضو لا يجوز مع جواز أن يكون  
للمبدأ ويكون هذا العضو لا يصارح كونه صالحا لأن يكون للسمع ويكون هذا  
العضو لا يصارح أنه صالح كونه رجلا وهكذا لكل هذا دليل على أن الفاعل مختار  
وقوله وتخصيص كل جزء أي من الذات عطف تنسيق على ما قبله يمنع أن يكون لعل  
الخ الجار متعلق بقوله تأثير أي بكونه في الذات تأثير لعله أو الطبيعية لأن  
متعلق اللفظ الواحد ومطبوع الطبيعة الواحدة لا يختلف كما مر فتعين أن  
التأثير فيها أي في الذات إنما هو بالاختبار أي والنطفة لا اختبار لها فلا يكون مؤثرا  
والممكن الخ هذا مرتبة لمجدد والاصل والذات من الممكنات والممكنات  
بالنسبة إلى الفاعل المختار سواء كانت تأثيرها بالاختبار فصحت أن التأثير فيها  
بالاختبار الخ فظهرت أن البرهان السابق وهو أن ما كان ثم كنت يقتضي الخ  
وقد علم أن البرهان السابق إنما يمتنع كون الذات بها موجودا ما كونه ليس نفسها ولا جزءا  
من أجزاءها فما يظهر من قوله وهو غير ذلك لا يستلزم الخ فكان الأولى للشأن أن يقول  
فظهرت أن لا توجد للذات ليس نفسها ولا جزءا منها ويحذف ما عداه ويمكن الجواب عن  
الشأن قوله يقتضي أي بالطريقا متعلق به من الأطراف كقوله واستحال أن يوجد  
نفس الخ يعني وجوب ذلك الخ قصد إثبات العبارة تطبيق الجواب الكاين  
في المتن على الجواب الكاين في المتن فليس المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود مجرد الزيادة كما هو  
ظاهر كلام المتن بل المحكوم عليه المجمع كإثبات هذا التطبيق لا يتم مع قول المتن بعده  
فقد علم أن البرهان الناقض بهذا الزيادة فإنه يقتضي أن المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود إنما  
هو الزيادة فقط لا المجمع وعلى كل حال فالأول واحد وهو تسليم قدم النطفة وحدوث  
الزيادة ثم إذا نظرت الخ لما كان حال الجواب المتقدم أن الاستدلال على وجود  
الصانع بالزيادة على النطفة لأنه لم يكن ثم كان المقام بعرض أن يتوهم أن صانع  
ذلك الزيادة هو النطفة لا يقول الطبيب يقولون تقرض له ذلك بقوله ألم إذا نظرت  
الخ وهذا هو الذي وعده بقوله سابقا لكن سنة كبر بعد هذا برهان بطلانه وبقوله  
وسأزيد ذلك بياننا وشتم في قوله ثم إذا نظرت الخ للترتيب الاخباري والربقي وأراد  
بالنظر النظر بعين البصرة أي لم إذا تأملت في هذا الزيادة وقوله من ذلك يحتمل أن  
تكون من جهة متعلقة بمحدث أي حاله كون ذلك الزيادة ناشيا من ذلك فيكون



المراد بالذات النقطية فقط لان الحق ان الزايد ناشئ من النقطية ويجعل ان تكون من  
 بمعنى في اي حالة كون ذلك الزايد مطروفا في ذاتك وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئته  
 الاجتماعية من الذات والنقطية ويكون من طرفية الجزء في الكل ويجعل ان تكون من على  
 جانبها وهي متعلقة. بهذا وفي صفة الزايد اي الكاين من ذاتك ويجعل ان تكون اسما  
 بمعنى بعض اي هذا الزايد الذي هو بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين يكون  
 المراد بالذات الهيئته الاجتماعية بعمر فراغ صفة كاشفة للجزم اذا لم يرد  
 على القول بها لا تنصف كونها تلاما فراغ وكذا الاعراض لا تنصف به لك لا تنصف  
 ثم ان الوصف الكاشف يفيد التصور وقوله بعد يجوز الخ وصف الجزم ايضا  
 لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان ما افاد التصور الشيء يقدم على ما افاد الحكم  
 عليه لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره من القدر المخصوص اي من كونه  
 ثلاثة اذ ربع وقوله والصفة المخصوصة اي كونه ابيض مثلا وان يكون على  
 خلافهما اي وان يكون على بعض مصدوق خلا فيهما اي وان يكون جزيا من جزئيات  
 خلا فيهما فاذا فرض القدر المخصوص مثلا اذ راعين يجوز على الجزم ان يكون كذلك  
 ويجوز ان يكون جزيا من جزئيات خلا في ذلك بان يكون اربعة او خمسة او  
 ستة على البدلية وانما اقتصر على هذين الامرين اعني القدر المخصوص والصفة  
 المخصوصة مع اننا لمكتات المتعالات ستة اشار اليها بعضهم بقوله  
 المهكتات المتعالات وجودها والعدم والصفات  
 ان منه امكنة جهات كذا القادر روي القعات  
 لان ما ذكره كاف في المواد وهو تحقق الاختيار ثم ان ما ذكره المص بقوله واذا نظرت  
 الى هذا الزايد وجدته يجوز ان يكون الخ متضمن للصغري قياس قابلية الزايد من  
 ذاتك قد اختص بمقدار وصفه بدل عن خلا فيهما اي وكل ما هو كذلك فله صانع  
 مختار ينتج الزايد من ذاتك له صانع مختار وهذا مستلزم لقولك صانع الزايد  
 من ذاتك مختار فخذ في ذلك الكبرى للعلم بها وذكر ما يتضمن الصغري ثم انك تاحذ  
 لان هذه النتيجة وتجعله صغري الكبرى قابلية لاشئ من النقطية المختار فقولك صانع  
 الزايد من ذاتك مختار ولا شئ من النقطية يختار ينتج من الشكل ان الصانع الثاني صانع  
 الزايد من ذاتك ليس بنقطية وتنعكس تلك النتيجة الى قولك النقطية ليس بصانع  
 الزايد من ذاتك فعندنا قياسا الاول من الشكل الاول فتوخذ نتيجة وتجعل

صغري لقياس من الشكل الثاني وهذا هو المراد بالبرهان في قول المص فيخرج لك من هذا  
 البرهان اي البرهان الثاني فتعلم اي فتصدق حال كونك قاطعا اي جازما ومن العلم  
 ان القطع لازم للمعقود كونه من ذكر الملازم بعد المزوم وقوله فنعلم ان لصانع اي  
 لصانع الزايد من ذاتك لان الكلام فيه وهذا يحصل نتيجة القياس الاول التي جعلت  
 صغري للقياس الثاني وانت خبير بان العلم بالنتيجة ينافي ترتيب على العلم بمجموع  
 الصغري والكبرى والمعلم به كبري كبري الا انه لما كانت ظاهرة فكانها كبري  
 فصيح التخرج بعض ما حاز عليها من القدر والصفة المخصوصين وقوله  
 فيخرج لك من هذا البرهان الخ البرهان فاعل يخرج وقوله من هذا اي من ان لصانع  
 المختار الذي هو نتيجة القياس الاول والمواد بالبرهان القاطع القياس الثاني  
 وخرج القياس الثاني من نتيجة الاول من جهة ان لازم نتيجة الاول بتجمل صغري  
 مقدمة كبري حلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني وقد فاعل يخرج  
 لك من هذا اي من نتيجة الاول مع الكبرى المعروفة فان قلت ان القياس الثاني الذي  
 هو اطلاق عليه المص البرهان القاطع هو الصغري التي هي نتيجة الاول مع الكبرى المذكورة  
 وقد فندت الخارج والمخرج منه مع انه يجب ان يبرها واصل الجواب ان مراد  
 بالخروج منه الصغري التي هي نتيجة القياس الاول والكبرى المستحضرة في الذهن قطع  
 النظر عن تركيبها واراد بالبرهان الخارج القدر متان باعتبار التركيب فندت الخلقا  
 بهذا الاعتبار على ان النقطية الخ متعلق بالبرهان وهذه في الحقيقة تحصل نتيجة  
 القياس الثاني القابلية النقطية ليست بصانع الزايد من ذاتك هي الوحدة  
 لذاتك اي الزايد منها لان الكلام فيه لعدم امكان الخ لا يعني ما في الكلام  
 من المضاربة وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان الخ يقتضي ان العلم  
 بالنتيجة نشأ من البرهان المتقدم فلا حاجة لتبديل وهذا التبديل يقتضي عدم  
 علمها ما تقدم وقد يجب ان قوله عدم الخ علمه كبري القياس الثاني وهي ولا شئ  
 من النقطية فاعل مختار لا نتيجة لانه قد علم القطع بها من القياس وان كان جعله  
 للكبرى غير متبادر من الكلام وايضا لا طبع لها اي لا تأثير لها بالطبع في وجود علمه  
 لذاتك وهذا دليل اخر لا يطل تأثير النقطية في الزايد بالطبع على وجه الزام الخفهم وان كان  
 يعلم ما تقدم ففهم تأثيرها بالطبع لان ما تقدم له على تأثيره مطلقا وحاصله ان النقطية  
 لو كانت موزة بالطبع في وجود ذاتك لكانت على شكل الكثرة لكن التالي باطل فيبطل



القدم وقوله لا استواء الخ دليل للملازمة لاستواء جزئ المنطقة أي وجب كانت  
أجزاءها مستوية في التأثير ليس جزئ منها يؤثر في الرأس وجزئ يؤثر في الرجل الخ يلزم  
أن يكون مؤثرها أي ما أثرت فيه مستوي غير مختلف ولا يكون مستويا إذا كانت  
على شكل الكرة لأن الكرة المستوية مستوية المقادير من كل وجه لكن اعتراض بأن  
الحصم لا يستواء أجزاء المنطقة في التأثير بل يقول بعض أجزاءها يؤثر في الرأس  
مثلا وبعضها في غيرها ولا في مؤثرها عطف على الوجود أي لا تأثير لها  
بالطبع في وجود ذلك ولا في مؤثرها وإنما في ذلك لأنه لما كان المقام معرضا عنهم أن  
يقال ما في الذات من التخصيص مسلم أنه من الفاعل المختار وما في الخو الذي هو معنى  
واحد فاعله المنطقة بطبيعتها فإشارته في ذلك بقوله ولا في مؤثرها الخ والآن  
الخ هذا دليل استثنائي لا يطاق لكون المنطقة تؤثر بطبيعتها في تلك الذات وحاصله أنها  
لو كانت مؤثرة في تلك الذات الذي هو معنى واحد لكانت الذات دائما تتأثر وتؤثر  
لكن التالي باطل لأنه الشخص يقف في النوع في تخصصه ولا يزيد عليه ويثاب  
الملازمة أن العلة المنطقة وهي أمة به وأم الذات لأنها جزؤها والمحلل الخو  
والمحلل يجب دوامه بدوام علتة وإنما تقتصر على ابطال المنطقة بالطبع دون  
العللة لأنه لم يقل أحد بتأثير المنطقة في الزايد بالتقليل أو لو أثرت فيه لم أن يوجد  
المحلل بتمامه كالإنسان مثلا بنفس وجوده وهذا باطل ضرورة تقدمم اختصاص  
جهاز التأثير الخ أي طريقه اعلم أن الاختصاص الكلي في جزئياته أو الكلي في  
أجزائه وهنا لا يصح واحد منهما وذلك لأن الأوجه الثلاثة هي بعضها جهة  
التأثير لا أنها أجزاء الجهات ولا جزئيات الجهات فكان الأولى أن يقول أن الاختصاص  
جهة التأثير الخ ويكون من اختصاص الكلي في جزئياته حتى لأن جهة التأثير كالأوجه  
الثلاثة جزئياتها إلا أن يراد بالجهات الجنس أي جنس الجهات وحتى يكون من  
اختصاص الكلي في الجزئيات وقد يقال أن الاختصاص لا يطلق بمعنى التحقق يطلق  
بمعنى آخر وهو عدم الخروج ولا شك أنه صحيح في هذا المقام أي أن الجهات  
التأثير لا يخرج عن الأوجه الثلاثة وحتى فلا اعتراض وهذا نظير قولك  
اختصاص حكم الأمير بلده أي لا يخرج عنها والتأثير بالطبيعة والتأثير بالعللة  
الأولى أنا يقول والتأثير بالطبع والتأثير بالتقليل لأن الذي يقابل الاختيار  
التقليل والطبع وأما العلة والطبيعة فأنما يقابلان التأثير المختار

أن كل مؤثر الخ الأولى استواء كل والتأثير المؤثر في حد ذاته يقطع النظر عن الأفراد لأن  
الشم إلى الأقسام إنما هو المؤثر لكل واحد منهما واعلم أن هذا الحصر استقر أي  
أنه حصر المؤثر في الواقع ليس عقليا وإن كان تردد بين الشيء والاشياء وذلك  
لأن العقل يجوز أن يكون هناك مؤثر متوقف على شيء لكن لا على أن ذلك المتوقف  
عليه شرط مكتسبه أي بالنسبة لتكسبه فأنه أثرها على كلام المعتزلة ويقدر  
على تركها وقوله مثلا الأولى استواءها لا غنى لكاف عنها وكذا يقال فيما بعد غير  
الموتش أي وما الموتش فإن حركته اضطرابية لم يؤثر فيها باقفاق ولا يقدر على  
تركها عند التقدير راجع لكل من المثالين والحاصل أن أهل السنة  
والشريعة اتفقوا على أن الفاعل مختار لكن السني يقول أنه فاعل مختار كسبا  
لا غنى ولا تأثيرا القدر يقول فاعل مختار وتأثيرا القدر يقول فاعل مختار كسبا  
التأثير للفاعل المختار ونحو ذلك في حدوده لأنهم يقولون بتعدد أو لا أي  
أو لا يصح منه الترتيب لأنه وهذا مقابل لقوله إما أن يصح منه الترتيب ويلزمه  
أن يكون حيا الخ لما كان هذا نقول به المعتزلة أني بالعبارة المتفق عليها فلا يمكن  
ويلزمه القدرة والإرادة الخ وقوله ويلزمه أي عقلا كاللزم بين الجوهر والعرض  
ويلزمه أن يكون حيا الخ اعلم أن القدرة تابعة في التعلق للإرادة والإرادة تابعة  
للحيز والعلم متوقف على الحياة إذا علمت ذلك فكان الأولى للشأن يقول ويلزمه  
أن يكون حيا عالما سريدا قادرا ويكون حيا سلك سلك الله أي أو يقول أن يكون  
قاررا سريدا عالما حيا عليه يكون سلك سلك العزى والثاني أي وهو المؤثر  
الذي لا يصح منه الترتيب لأنه وقوله إما أن يتوقف اقتضاه أي تأثيره وقوله  
كما يقول الطبايعي في أحراق النار أي فأنه متوقف على المسبب لها وانتفا السبب  
مثلا راجع للأمرين قبله فأنه قد يمنع منها ما كان المناسب أن يقول  
منها إلا أن يقال أن الفاعل مثلا لما كان بلخلا لا أفراد أخرى بجعله سلكا أن المناسب  
أن يقول فأنه قد لا يوجد معها الشرط في النفع أو يوجد وينع منها ما منع وقوله أو لا  
أي أو لا يتوقف على شيء أصلا على شرط ولا على انتفاء مانع ولا على غير ذلك هذا هو المراد وإن  
كان ظاهرا أن العاني أو لا يتوقف على شرط ولا على انتفاء مانع أن يتوقف على غيرهما أو لا  
يتوقف على شيء أصلا الكاين في اليد المناسب الكاين لأن العطف بأو وقوله عند  
حركته أي عند حركة اليد والمناسب عند حركتها لأن كل عضو متعدد في الشخص كاليد



والرجل الاحسن فيه الثالث لا يقول الفيلسوف اي واما السني فيقول ان الكلام  
من المركبين وان كان بينهما لزوم عقل فعل للرب بخلاف الفيلسوف فانه يقول ان حركة  
اليه اثرت في حركة الخاتم والاول اي وهو الوتر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف  
تأثيره على وجود شرط واستغناء عن رفقته والثاني اي وهو الوتر الذي لا يصح منه  
الترك ولا يتوقف تأثيره على شيء فيما ينشأ عنها اي وهو الزايد اذ الحياة  
الخامس هذا تشبيه الاستدلال لان الضروريات لا يقيم عليها الادلة وهذه التشبيه  
متضمن لتباين من الشكل الثاني وهو الوتر بالاختيار يلزمه القدرة والارادة  
والعلم والنفقة لا يترتب على شيء من ذلك ينتج لاشي من الوتر بالاختيار بنفذة وينعكس  
الى لاشي من النفقة بفعل مختار وايضا لو ثبت النفقة اي في الزايد وقوله  
بهذه الذات اي وهي الزايد وذلك لان هذا الزايد وغيره من الذوات من جملة  
الممكنات والممكنات كلها مستوية بالنسبة للفاعل المختار فلا يختص ثابتة  
بممكن دون ممكن ولكان هذه الذات الكاملة اي الهيئته المجتمعة المركبة  
من النفقة والزايد عليها احرى بالحق وحاصل هذا دليل استثنائي على بطلان كون  
النفقة تؤثر في الزايد بالاختيار وتغيره ان تقول لو كانت النفقة تؤثر بالاختيار في  
الزايد لكانت الذات الكاملة اي الهيئته المجتمعة من الزايد ومن النفقة احرى  
في التأثير في ايجاد الذوات تكن التالي باطل فبطل العدم والدليل على الملازمة  
اشتمال الذات الكاملة على النفقة المدعى لها القدرة على التأثير وجه الاحوية  
ان الذات الكاملة مشتملة على صفات التأثير كالقدرة والارادة والحياة فتكون  
ولكانت هذه الذات هذه الشرطية والاستثنائية مطوية وقوله لاشتمالها على التعديل  
للملازمة لكن التعديل الاول لا يتم لان من قال ان النفقة تؤثر يقول شرط انصافها  
بالوتر وفيه والذوات الكاملة ليست متصلة بغيرها من الذوات حتى يكون تأثيرها  
فيه احرى من تأثير النفقة وحدها فتأمل وغير ذلك اي كالبديهة وفيه ان البديهة  
ليست وصفا وخم فالتميز عنها بغير ذلك فيه تسريح فالاولى حذق قوله وغير ذلك  
لان المواد افادة وجه الاحوية في التأثير وهو انما يتوقف على صحوات العقل  
وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط وخم فلا وجه لتلك الزيادة ولا يقال  
ان من جعلها البديهة لانا نقول انها ليست من الاوصاف المصححة للفعل الذي كلامنا  
فيها فاحرى ما هو اضعف منها اي وهو النفقة واما تأثيرها باللمح

عقل على قوله اما تأثيرها فيما نشأ عنها بالاختيار اي واما تأثيرها في الزايد  
بالطبع اي وهو الذي قال به بعضهم واما تأثيرها في العلة او الاختيار فلم يقل به  
احد واما علمنا ان عليه استغناء لا هو ان المبحث وفي معناه العلة اي وفي  
معنى التأثير بالطبع العلة وقوله ان العلة ليست في معنى التأثير بالطبع بكل  
التأثير بالطبع مبين للعلة واجيب بان في الكلام حذق مضاعف اي وفي معناه  
التأثير بالعلة ثم انه كان المناسب ان يقول وفي معناه تأثيرها بالتعديل لان الكلام  
في ابطال تأثيرها بالطبع وفي ابطال تأثيرها بالتعديل فتأمل الاختصاص  
هذه الذات اراد بها الزايد اي لا اختصاص هذا الزايد بقدر اختصاص وصفه  
مخصوصة اي مع جواز عروض ما يخالفها عليها ونسبتها اعني النفقة الى سائر  
المقادير والصفات نسبة واحدة اي فلا يكون مؤثرها اي ما اثرت فيه الا على حالة  
واحدة بان يكون قوة ولا يكون غيرهما ثم اعلم ان في كلام المتقدم وتأخير وحذق  
واصل الدليل لا اختصاص هذه الذات بقدر اختصاص وصفة مخصوصة ولا  
يكون ذلك الاختصاص الامن فاعل مختار والنفقة ليست مختارة فتعين انه فاعل  
الذات مختار دون النفقة لان نسبتها الى سائر الصفات المقادير نسبة واحدة  
فلا يكون ما اثرت فيه الا على حالة واحدة ولا يجوز عليه غيرها وايضا فكل الخ هذا  
دليل بان لا يقال كون النفقة مؤثرة بالطبع او بالتعديل والذات مراده بها  
الزايد على النفقة وقوله بماثل اي بالنسبة لخصيتها وقوله قد اخص بعضها اي  
بعض تلك الجواهر من الاختلافات التي لا تخصي الاولى ان تزيد بعد ذلك  
وكل قد اخص مكان مخصوص لاجل ان يناسبه قوله بعد وكل يجوز الخ وكل اي  
والحال ان كل واحد من هذه يجوز ان يكون في مكان صاحبه ان يكون العين موضع  
العلم الخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اي على خلاف الحالة التي هو عليها لان  
يقوم بالعين الشم وبالات البصر وهذا لا يسله الخصم يكون ما عليه المطوع  
واجبا عنده وغيره ممتنع وما قاله الصانع الجواز والحاصل ان الخصم يقول ان  
النفقة ذات اجزا متعددة ولا جزء قام به امر اوجب له صدور ما نشأ عنه فيمنع  
كون النفقة ذات احراس متوالية بل مختلفة وكل جزء قام به امر اوجب له صدور  
ما نشأ عنه فهذا الدليل وما مثله لا يرد عليهم واما الذي يرد عليهم دليل  
الوحدة اي الاتي والطبيعة يستحيل الخ هذا اقليل لحدوث اي وفاعل ذلك



لا يكون الاختيار الا النظمه بالطبع ولا بالتفصيل لان الطبيعة والعلة يتجملان  
 بخصصا مثلا عن مثل واحد ولا يكون النظمه مؤثرة في الزايد بالطبع ولا بالتفصيل ثم  
 بعد هذا كله فالناسب في سوق الدليل ان يقول وايضا كل من اجزاء الزايد جواهر  
 متماثلة قد اخص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر في غير ذلك والحال  
 انه يجوز ان لا يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف الحالة التي هو عليها  
 وما على ذلك لا يكون الاختيار الا النظمه بالتفصيل او الطبع لان العلة والطبيعة  
 يتجملان بخصصا مثلا عن مثل واحد ويجوز قوله النظمه التي ذكرها في اول الدليل لان  
 الكلام في معنى كون النظمه مؤثرة في الزايد بالطبع او بالتفصيل ادعى المردودون  
 على الترتيب اي ثابتهما مرتبة على الاولى منها واثار الاول ههنا بقوله فيعلم  
 ان لصانع اختيارا واثارا في الثانية بقوله بعد ذلك على النظمه التي نشأت  
 عنها الخ للمعلم بها اي لما تغور من ان حذفي احدي المقدسين يجوز العمل به  
 ان تقول ان اولئك اي الزايد على النظمه لان الكلام في بيان ان النظمه لم تكن  
 مؤثرة في الزايد وقوله قد اخصت بجائز بل لا عن جائز اي اختصاصا صليا بطول  
 الخصوص بل لا عن غيره باعتبار مجموعها اي باعتبار الهيئة الاحتمالية من  
 الزايد وقوله وباعتبار اجزائها اي اجزاء الزايد فالزايد في حد ذاته له اجزاء فاذا اعتبر  
 مجتمعه كانت هيئة اجتماعية وان اعتبرتها منفردة كانت اجزائه لك الزايد فهي باعتبار  
 مجموعها قد اجتمعت بجائز بل لا عن جائز من كونها ذات مقدار ووصف وزمان  
 ويمكن تخصيص دون مقابل ذلك وكذلك باعتبار اجزائها قد اخصت بجائز  
 بل لا عن مقابله من اختصاص كل جزء منها بما اخص به من سمع وبصر وقم ودوق  
 الخ فينتج ذلك فاعلم الخ اي الزايد على النظمه فاعلم الخ فالمراد بالذات  
 الزايد ذاتا طول مخصوص وعرض مخصوص اعلم ان الطول هو البعد الفروض  
 اولا واما العرض فثانيا فهو العرض ثم ان العرض اولا قد يكون اكثر من الفروض  
 ثانيا وقد يعكس الامر والطول اكثر الخ اي ومن كون الطول اكثر الخ  
 مع جواز ان يكون على خلاف ذلك اي بان يكون العرض اكثر من الطول لما علمت  
 والاشكال الخ هذه الا لتفصيل لما قبله اي وانما حكمت بجواز خلاف  
 ما هو عليه لان الاشكال الخ والاشكال جمع فكيف هو الهيئة الخاصة من  
 احاطة الحد اول الحد وبالجمم ككونه دائرة او مثلثا او مربعاً فكل جسم فهو قابل

لان

لان بشكل كل من هذه الاشكال بل لا عن مقابله فلا يجتمع بعضها الا بخصص بخلاف  
 ثم بعد هذا كله فنقول ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلمه وما ذكره المردودون دليل  
 الصغرى فلا يسلمه الخصم اعني الطبايع القابل ان النظمه تؤثر في الزايد بطبيعتها  
 وذلك لانه يقول بوجوب امتصاصه الطبيعة فكون الذات على الهيئة المخصوصة  
 امر مقتضى الطبيعة فهو واجب فيكون غيرها ممنوعا وحده فلا يتم قوله في الصغرى  
 ذاتك اخصت بجائز بل لا عن جائز لا تسلم وكذا قوله في دليلها مع جواز ان يكون  
 على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال الهندسية كلها في حقه جائز لا يتم ذلك  
 لكن بيان في برهان الواحدية ابطال كلام الخصم وكذا انما قد اخصت  
 مجموع الذات ببعض الاعراض من الالوان والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض  
 الالوان مخصوص ببعض اجزاء فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض للذات  
 باعتبار اجزائها لان الاول ومن الثاني ولا خارج واما باعتبار اجزائها  
 ان قلت ان اما مجرد التاكيد من غير تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر مقابل لها  
 لانها لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع التفصيل فثبت انه لا بد لها  
 من مقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها محذوف وبوجه المقابل لمنفصل من مضمون  
 الكلام السابق واصل الكلام اما باعتبار مجموع ولذا واما باعتبار اجزائها  
 اي اجزاء الذات بمعنى الزايد على النظمه وقوله مع استوائها اي في الجنية وقوله  
 بان كان بها متعلق باخص الى غير ذلك من الاختلافات اي بان كان  
 بعضها رجلا وبعضها بطنا وبعضها نخدا وبعضها دبرا مع جواز غير ذلك  
 في الجميع اي بان تكون الرجل موضع العين والعرض القائم بالعين قائم باليد وهكذا  
 لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسلمه وذلك لانه لا يسلم جواز غير  
 ذلك لانه يقول كون العين على الحالة التي هي عليها امر واجب عنده الى اخر  
 عامر فلان تاثير العلة والطبيعة اثباته بالعلة زيادة الغاية والافان الخصم  
 المردود عليه انما يقول ان النظمه تؤثر في الزايد بطريق التفصيل لما كان  
 بالمتاسبة الذاتية كالمتاسبة بين الحار والمؤثر للتسخين والاحراق وبين البارد  
 والمؤثر للبرودة فعند هم المؤثر اذا كان حارا فلا يؤثر الا في الاحراق والتسخين وان  
 كان باردا فلا يؤثر الا في البرودة فيستحيل المناسب اسقاط الفا والتفسير  
 بالمعنى لان جواب لا لا يكون الاما ضيا لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما



منه من الزمان وانما استعمال ما ذكره لانه اذا كان التأثير بالنسبة الذاتية فيجوز  
 ان تؤثر النطفة في شيئين فاذا كانت النطفة فيها مناسبة ذاتية للتأثير في العين  
 مثلا فلا يصح ان تؤثر في الرجل او في الراس لان المناسبة الذاتية التي فيها انما  
 تقتضي تأثيرها في العين فلا يصح ان تؤثر في غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية  
 للتأثير في البود مثلا استعمال ان يبيض او يصغر لان من صفاتها ان يبيض اذا  
 بيضت فارقها صفتها التي هي السودة وهو محال اذا علمت ذلك فتكون في محال  
 ان يناسب الضدين الاولى ان يتركب ويناسب الخلافين لان العين والرأس  
 خلافان لاضدين وان خصص مثلا الخ فيه انه اذا كان تارة الطبيعة  
 وما معه بالنسبة الذاتية فالحال التي عليها الذات امر واجب لانه هو التي  
 اقتضت المناسبة الذاتية وقد فلا يعقل مثلان حتى يخصص احدهما فالاولي  
 اسقاطه للمثال وهي المنصورة بالذات اي واما الاول فيهي وان كانت متصورة  
 في الجملة لكن لا له تماثل تغيرها ولذا قال والاولي وسيلة ان يصنع ذات اي  
 صانع الزايد وفي معناها هذا زيادة فائدة لانه لا نزاع في ذلك والاولي ان يقول  
 وفي معناه اي وفي معنى نفي النطفة نفي ان يكون الصانع طبيعة الخ الا ان يقرر في الكلام  
 معناه اي وفي معنى نفيها نفي ان يكون الصانع طبيعة اي انه متى صح عقل النفي  
 بها صح عقله بكل طبعه على العموم اي انهم من ان يكون العقل نطفة  
 او غيرهما على العموم وفي معناها كل طبيعة او عقل اي وفي معنى النطفة  
 التي وقع الخفي عليها وقوله بها على خير لا شئ ما سبق وذلك لان القياس  
 السابق يعني قوله اما تأثيرها فيها شأ عنها الخ واما تأثيرها بالطبع وفي معناه  
 العقل الخ فهو ليس اكبر في وايضا لا طبع لها اي لا تأثير لها بالطبع في وجوده  
 ذلك والمراد بالذات الزايد على النطفة وقوله والاكت اي والاكتان الزايد  
 منك على شكل فكرة لكن الثاني باطل فبطل المقدم والحاصل ان قول الصانع الخ  
 دليل استثنائي ان به الحق لا لزوم الطبايعين القابلين ان النطفة تؤثر بطبيعتها في  
 وجود الزايد وتغيره لو كانت النطفة تؤثر بطبيعتها في وجود الزايد بطبيعتها لكان الزايد  
 على شكل فكرة لكن الثاني باطل بالمشاهدة فبطل المقدم هذا الزام اي هذا  
 الدليل المقصود به بقاء الزام الخصم اعني الطبايعين وليس المقصود به  
 تحقيق دعوائهم وهو ان النطفة ليست مؤثرة في وجود الزايد اصلا ان الطبيعة المتأثرة

من كل وجه اي بان تكون لاحرارها والارودة والارطوبة ولا يوسه اي والنطفة  
 كذلك فليست اللازمة في الشرطية وقد يقال لشارحنا لانهم يقولون في النطفة  
 انها متساوية من كل وجه حتى يلزمهم هذا الزام اذ هم لم يقولوا ان كل طبيعة متساوية  
 من كل وجه الا انهم يقولون ان عالم الكون والفساد الخي ما تحت تلك القربس فيه  
 شئ متساوي من كل وجه لان المتساوي من كل وجه انما يكون في الساطع كالعقول  
 والافلاك وما تحت تلك القمر من الحيوانات والنباتات والمعادن مركبات  
 من العناصر الاربعة فلا تكون متساوية من كل وجه وقد فلا تصح الملازمة التي قالها  
 الشارح ما تحت تلك القمر عالم الكون والفساد لان الكونيات التي هناك يلحقها  
 البلا والفساد يقتضي شكلا الخ اي يقتضي ان يكون المؤثر فيه شكلا الخ اي يقتضي  
 ان يكون المؤثر فيه شكلا متساويا الخ وهو الكروي الخ اي والشكل المتساوي من كل  
 وجه هو الشكل الكروي الكروي في المركبات لاني الساطع وقوله الكاين في المركبات  
 وصفت للشكل الكروي وصفا كاشف لا يخصص لان الشكل الكروي انما يكون في المركبات  
 فان قلت هذا في ما مر من ان المتساوي من كل وجه انما يكون في الساطع كالا فلاك  
 والعقل قلت لا في لان الزام بالساطع فيها مر اني لم تتركب من العناصر الاربعة  
 واذا كانت مركبة من جواهر فردة ولا شئت ان لا فلا كذلك والمراد هنا بالمركبات  
 يعني من الجواهر على مذهب اهل السنة وهذا لان في البساطة يعني ان العالم تتركب  
 من العناصر وللعاصل البسيط قد يطلق على ما ليس مركب من العناصر وان كان  
 مركب من جواهر فردة متحدة في الماهية وبقيانه المركب يعني ما تتركب من العناصر  
 وقد يطلق المركب على ما لان مركب من الجواهر الفردة وبقيانه البسيط وهو الغير  
 المركب من الجواهر فلا شئ ولذلك اي ولاجل قولهم ان الطبيعة المتساوية  
 الخ واعلم انهم يقولون انه المولى سبحانه وتعالى لما كان واحدا من كل وجه  
 وواجب الوجود فلا يحد ر عنه بطريق التعليل الا واحدا وهو العقل الاول  
 وهذا العقل متصف بامر من كونه واجب الوجود بغيره ولهذا اثر في العقل الثاني  
 وكونه ممكن لذاته ولهذا اثر في العقل الاعظم وهذا العقل الثاني ايضا متصف  
 بامر من كونه واجب الوجود بغيره ولهذا اثر في العقل الثالث وكونه ممكن لذاته  
 ولهذا اثر في العقل السادس ثم ان هذا العقل الثالث متصف بامر من كونه واجب  
 بغيره ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكن لذاته ومن هذا اثر في العقل السابع ثم



ان هذا العقل الرابع كذلك متصف بامرئين فمن حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل  
الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر في العقل السادس القائم به العقل الخامس ثم ان العقل  
الخامس متصف بامرئين كذلك فمن حيث كونه واجب الوجود لغيره اثر في العقل  
السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في تلكه القاييم به وهو العقل الخامس ثم  
ان هذا العقل السادس من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل السابع ومن حيث  
كونه ممكنا لغيره اثر في تلكه القاييم به وهو العقل الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك  
من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في تلكه  
القاييم به وهو العقل الثالث ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه واجبا لغيره  
اثر في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في تلكه وهو العقل الثاني ثم  
ان العقل التاسع من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل العاشر وهو العقل الثاني  
ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر في تلك القاييم به وهو العقل الاول اعني بما ادعى  
في العقل المناصن قاييم بها الدنيا وهو النفس اعني جميع ما تحت تلك القمر الطول والاعتدال  
اي انه هو المورث فيه بطريق التعجيل والطبع اذا علمت ذلك فتقول ان ذلك زعموا ان  
جوهر النفس اي ان ذات النفس وقوله ان كان طبيعة لا يرد فيه من خلافها لما  
كان مقتضى له والمورث فيه وهو العقل وقوله طبيعة واحدة اي مساوية من كل لوجوه  
وقوله كان اي جوهر النفس كرا واذا انتفى الطبع لها اي واذا انتفى الطبع  
للنطفة اي واذا انتفى كون النطفة موروثة بالطبع في الذات بعين الزايد فاحرى  
انتفى كونها موروثة فيها بطريق التعجيل وانما كان احري لان تأثير الطبيعة يصح  
تاخيرها وتأثير العلة لا يصح فيه التاخير بل بنفس وجودها يوجد معلولها  
دفعه واحدة فتأثير الطبيعة اهل من تأثير واذا انتفى الاستقبال والوسع  
في باب اولي نبي ما هو اشد واضيق هذا ما علم في الرد الاول اسقاط  
قوله مبالغة ويقول هذا لما يتوهم ان يقال ما في الزايد من التخصيص مع انه  
من الفاعل المختار واما ما فيه من المورث الذي هو معنى واحد ففاعله النطفة  
بطبيعتها الخ وذلك لان المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يردده قبل ثم رده هنا تأييدا  
حتى يكون رده هنا مبالغة في الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا الرد على وجه مبالغ  
فيه اي انه رد قوي لا يقبل ردا ولا حلا لكن سياتي ما فيه قد خصص  
بعض النطفة الاولى ان يقول بعض الزايد لان الكلام فيه بل ولا للطبيعة

ولا للعلة

ولا للعلة في شيء من ذلك هذا توسعة في الدائرة وزيادة على المطلوب لان النزاع مع الخصم  
في تأثير النطفة في الزايد وعدم تأثيرها فيه لما ذكر قبل اي الله ليس المتقدم  
عن قرب وهو صانع الذات فاعل تحت رولاشي من النطفة ولا من الطبيعة ولا من  
العلة فاعل مختار ينبغي صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة وانما  
طبيعتها في نواحي وانما تأثيرها في النطفة بطريق الطبع في نواحي وانما  
واحد اي لا معنى متعدي فلهذا في النواحي اختلاف مطبوعها فيه انه  
لم يتق احد بان اختلاف الطبع لا يزم لتأثير النطفة فالاولى ان يقول فيلزم من تأثير  
النطفة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع اي واذا كان لا يزم ذلك فلا يتم الرد  
الذي قلناه اولاه وهو لو كانت النطفة موروثة في وجود الزايد لما اختلف مطبوعها  
لكن انت ان باطل بطل المقدم او يقول فيلزم من تأثير النطفة فيه الزايد بالاختلاف  
والمحصل انهم ادعوا ان النطفة موروثة بالطبع في اجز الزايد اي في وجوده في  
مورثة في وجود اليد والرجل الى غير ذلك فاورد عليهم انها لو كانت موروثة في  
فيما ذكر بطريق الطبع لما اختلف مطبوعها لكن الثاني باطل فبطل المقدم فربما  
يتوهم متوهم ويقول هذا الرد انما جاء من جعل النطفة موروثة في وجود الاجزاء وانما  
لا نقول كذلك بل اقول ان النطفة لا تأثر في كون هذا العضو يد او هذا او هذا الخ  
لان المورث لذلك انما يكون فاعلا تحت رولاشي من النطفة ليست كذلك نعم كقوله موروثة  
في ثبوتها بطريق الطبع ومن المعلوم انه لا يزم من تأثيرها في النواحي عدم  
اختلاف الطبع لان النواحي واحد وحده فلا يتوجه على الرد الموجه على من قال انها  
تؤثر في وجود الاجزاء ووجه الرد الخ حاصله ان هذا التوهم لا يتم وذلك لان  
وقوله الزايد على مقدار مخصوص في النواحي انقطاعه عن ما فوق ذلك مع جواز  
ينبغي ان يكون النواحي بطريق الطبيعة اذ لو كانت الزايد لما يزم ان لا تتف ذات على حد  
بل دائما بالتمام الوجوب دوام العلول به وام علمته واللازم باطل فكذلك المزموم  
هذا حاصل الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لكونه الخصم يعلم ان توقف الذات  
على المقدار من النواحي واجب لانها هو الذي اقتضت الطبيعة بالمسابقة  
لذاته وما عداه فهو ممنوع وحده فلا يمكن الرد عليهم بما ذكره فضلا عن  
كون ذلك الرد قويا ادعاءه ان هذا الرد قوي لا يمكن خدشه قد علمت به  
ما فيه على ان قد يرها موروثة في النواحي لا بد من اعلم ان انساب المقام المناظرة

في رد



ان يقدم هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول وجه الرد ان قولك يا ايها المتوهم انه لا يلزم من تأثيرها في النوع عدم اختلاف المطبوع فلا يتوجه على الرد بعدم الاختلاف لا يلزم بل كذلك يرد عليك مثل ما ورد على من قال ان النطفة مؤثرة في وجود الاجزاء يبرها في النوايا لا ينع لزوم عدم اختلاف مطبوعها لان النوايا الذي في اليد مثلا يختلفا لمؤثر الذي في الرجل فلو كانت تؤثر في النوايا لزم ان لا يختلف مطبوعها لكن المتأثر باطل فبطل المقدم ومن سلمنا ان تأثيرها في النوايا فنع لزوم عدم اختلاف مطبوعها فوفقنا الذات على مقدار مخصوص في النوايا ونقطع عما فوق ذلك مع جوازها يستح ان يكون النوايا ايضا اثرها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرها لزم ان لا تنفك الذات في نواياها على قدر مخصوص بل دائما تنموا كمن اتى بالحل فبطل المقدم وان كان هذا الانسب لان الرد الاول بالنوع وشأنهم بصدون به وايضا الرد الاول موافق للرد الذي مر على من قال انها تؤثر في وجود الاخر الذي ادعى هذا التوهم انه لا يرد عليه واصحاب الرجل اليه المتحدة المجل فقد حذف من الثاني له لالة الاول وبعضها بالعكس اي وتري بعض الاعضاء بعكس ذلك اي ان نواياها في العرض اكثر من نواياها في الطول من صفات الخ ظاهره ان اختلاف النوايا صفات مع ان اختلاف النوايا واحد الا ان يقال ايضا انه صفة للاختلاف لبيان وفي الكلام حذف والاصل الى غير ذلك من اختلاف النوايا من الاجزاء صفة النوايا المختلفة فتأمل وكل على اتبع ما يكون اي فالبعد مثلا بينا فيها الطول الذي هي عليه لتماثلها الانفعال الخ افترض عاقل الاستفهام هنا انكاره بمعنى النقي اي لا يري عاقل وفيه غرض بهم حيث جعلهم غير عاقل هذا الصنيع اي المصنوع وقوله واشكل الخ عطف تفسير لما قبله لشي من العالم اي لشي عاقل من العالم منفردا بجهته ارجح لقوله لشي من العالم وقوله منفردا اي عن الغير وقوله او بجهته اي مع الغير فصلا منصوب على المصدرية بفعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى نقي واعلم ان هذه الكلمة يوتي بها بين شيئين اولها بعد من المستبعدات وثانيها من المتعسرات ولا بد ان يستفهم نقي تحتها كل في قولك فلا ان لا يملك درهما فضلا عن دينار او غدا برأها هنا المقصد منها استبعاد الاول الذي هو مدخول النقي بمعنى عدم بعيدا بحسب الوقوع واستحالة الطريق الثاني الذي هو مدخول فضلا بمعنى عدم مستحبالا بحسب الوقوع الى

خصوصية

خصوصية موات الاضافة للبيان والمراد بالخصوصية الحقيقة اي الى حقيقة هي به موات والمراد بالموت هنا ما لا ينصف حياة وانما وصفه بقوله لا يسمع ولا يبصر مع انه لا شاهد اذا كانت سبب هنا انها هو قوله ولا يفتي عنك شيئا المحاكاة الآية فلا والله الخ لا اله الا الله زرع وزجراي ارثه عوا وانزجروا ايها الخصوم عن مقالكم ان النطفة تؤثر والله انما يليق الخ وانما عبر بقوله انما يليق ولم يعبر بقوله انما يجب مع انه هو الانسب بالفاعل المختار لمجارات الخصوم نظرا الى ان تأثير النطفة هو الاثني عندهم بطريق النظر احسن الخالقين المراد بالخالقين المقدرين والمحدثين للاموار مثل الحياطين والتجارين وهكذا او اراد الخالقين اي المخرجين للاشياء من العدم للوجود بحسب القرض والتقدير ان الله لو قرض ان هناك احد خالق غير الله فلهه احسنهم وهو من عطف مراد في مراده بالتقديرات مسائل متفرقة ثم ان الهوس في الاصل نوع من الجنون فجعلك مسائلهم التي توردوها من الجنون باعتبار ان شأنها انها تقدر من الجنان اي ذكره اي ذكره ذلك الهوس الذي هو المسائل المتفرقة ثم ان المخرج هو الطرح من الغم وقد قلنا تلك المسائل بشي يستخرج الطعم على طريق الاستعارة بالكتابة واما ان المخرج تحييل وتحويل الصنف اي وتحويل شيئا الى صنف به وفيه اشارة الى ان وجهها في الورق فيصير شبيهة بالشيء الذي يرجع لفتح فعمله واراد بالصحف الكعظ الخال من الكتابة من سلب العقل اي من سلب كمال العقل اذ لو كانوا لا عقل عندهم لما اخذوا بذلك اصلا وقوله والامان اي وسلب الامان فلهم قوم كثار وابله اي العاقلين الذي يرتكبون الامور التي فيها الفساد والضرر من غير ان ينتهوا لفساده بحسب العرفه اي بالمعونة للعنة اي الكاسية لانها تتفاوت واما قدم العرفه لانها من لما بعدها بانثرت الخواتم فعمل ان المراد به الموت على اصل الامان وان كان يحصل دخوله للنار ويحتمل ان المراد به الموت على الامان الكامل من البدع ظاهرا اي بان لا تجرى على السنن ما يفضض الله وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شي من السنة المحمدي لانه لما يقول اهل السنة والعصمة اكبري عطف مراد في المراد بكون النبي صفة ان من تلك بسنته وسنة الراشد بن بعده صار النبي له عاصبا اي حافظا من النفس ومن الشيطان والمراد ان النبي يصير له سببا في الحفظ والا فالحافظ حقيقة هو الله والمراد بسنته ما جاء عنه من الاحكام صريحا والمراد بسنته الراشد بن ما استنبطه من الاحكام وحينئذ فاعطى مغاير من الله وصحبه من بالقر لال بيان



مشوبة بتبعض وبالنظر لصحبه لبيان هذا اذا استعملنا على القول بانها الصحابة  
كلهم راشد وان اي معتقد ون واما ان قلنا ان بعضهم كان مجتهدا دون البعض فن  
بالنظر للصحابة لبيان المشوبة بتبعض ايضا فتأمل ومن هذا الخ حاصله  
انه فيما من كلهم على حدوث الزايد على النطفة واما حدوث النطفة وباقى العالم فلم  
يعلم بها مرحة وذلك فاشا رها الى بيان حدوثه بقوله ومن هذا الخ اي ومن اجل  
ان الزايد على النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة ولا طبيعة من الطبايع  
ولا علت من العلل على الفاعل الموقوفه انما هو الفاعل المختار وقوله ايضا اي فاشا  
علم من غير ما هنا هذا ظاهره فظاهره ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث  
باقى العالم علم عامر كل علم ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم الا من هذا وهذا  
كان الواجب ان اخبر قوله ايضا بحدوثه نعم بحيث يقول ومن هنا تعلم ايضا ان  
النطفة اي كملت ان الزايد حادث تعلم ان النطفة الخ تامل وسائر العالم  
اي باقية اي ما عدا النطفة الخ تامل وسائر العالم اي باقية اي ما عدا  
النطفة والزايد وقوله لم يكن ثم كان المناسب لما من من التثنية ان يقول لم يكن  
ثم كان الا الله يقال انه اورد باعبار المذكور اختصارا او باعتبار ان النطفة  
وباقى العالم امر زايد على الزايد على النطفة وكذا تقول في قوله اذ كان مثلك اي كل  
ما من النطفة وسائر العالم مماثل لك اي مماثل للزايد منث اذ كان مثلك  
هذا دليل على استقارة العلم بحدوث النطفة وباقى العالم مما من وحاصله ان تقول النطفة  
وباقى العالم مماثلة لك وكل من كان مثلك يجب له سبق العدم بنج النطفة وباقى  
العالم يجب له سبق العدم والمص قد ذكر الصغرى وحذف الكبرى المعبر بها وقوله  
جرم يعبر الخ هذا توضيح للجهة السلبية وقوله يعبر فراغا اي بكل في ذوات وصف  
كاشف الجرم وهو مفيد تصوير ولهذا اقدمه على قوله يمكن لانه وصف مفيد  
للحكم الذي ظهروا قبل التصديق واشار بقوله يمكن وجوده وعدمه الى ان  
كلا من ذلك والنطفة وسائر العالم يجوز عليه المتعالمات الست وهي لوجود  
والعدم والقادر بر الصفات والارضية والامكنة والجهات واقتصر على ثلاث  
منها ولم يتجاوز قصده كلامك ان الاشتراك في الامور المذكورة يقتضي السلبية  
وفيه لئلا السلبية تقتضي الاشتراك في جميع الاوصاف الذاتية وهي ليست  
محتملة لان حقيقة الانسان مخالفة لحقيقة الغرس الا ان يقال انه جوف على مذهب  
المكاتبين القائلين ان الاجسام كلها مماثلة في الحقيقة اي متحدة فيها واما الاختلاف

بالعوارض

بالعوارض فتمت لهم الاجسام كلها مركبة وتبسطها كسيفها لطيفها نورانها كما  
وقلتها سائلة في الحقيقة فحقيقة كل جسم لجواهر المفردة المركبة منها وهي مماثلة  
غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم الما لجرم النار وجرم القرب مماثل لجرم الحديد  
وحراة النار برودة الما برطوبة القرب ويؤسفة الجرم امور عارضة لها فيجوز على  
كل جسم منها ما يجوز الا هو كالماء والحرف على الما وهبت الغلاسة الى ان الا  
مختلفة بسبب اختلاف حقاقتها وعلى ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة  
الاشياء مغايرة لحقيقة الغرس ويجعلون فصول الانواع مبنية عليها ومقسمة  
للاجناس التي فوقها وبغيرها اي وبغير ما هو عليه وانتا الظاهر باعتبار  
معنى ما ولوراعى لفظها لقال وبغيره اي وبغير هو عليه فيحتاج كما احتجت الخ  
فيه ان هذا اعني احتياج النطفة وباقى العالم الى تخصيص ليس مفصوبا حتى يوفق به  
نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا في ذلك واما المقصود والمذمعي ان النطفة وسائر العالم  
يجب له سبق العدم وتحققا بالصواب حدث هذه الجملة اعني قوله فيجوز ان احتجت  
الى تخصيص تخصيصه بما هو عليه وباقى بد لها بقوله وقد وجب لنا انك سبق العدم  
فذلك يجب للنطفة وسائر العالم سبق العدم ثم يستدل على ذلك بقوله لوجوده  
استواء المثلين بحيث انه يقول واتصافه بما هو عليه من القادر بر الصفات الخصوصية  
وقد وجب لنا انك سبق العدم فيجب حتى سبق العدم لسائر العالم لوجوب  
استواء المثلين الخ والحاصل ان الواجب حذف الجملة المتقدمة وتقديم قوله وقد وجب  
لنا انك سبق العدم الخ وتأخير قوله لوجوب استواء الخ فتأمل وقد وجب  
لنا انك اي للزايد منها وقوله فكذا يجب لسائر الخ العالم اي ما عدا الزايد وقوله  
المماثل للشاي المماثل للزايد منث اذ لوجاز الخ هذا دليل اخر متبع للمطلوب  
بطريق اللزوم بخلاف الذي قبله فانه ينتج صراحة وجب ان هذا دليل لا  
على اشياء المطلوب فكان الاولى ان ياتي به على اسلوب يفيد ذلك بحيث يقول  
واضا لوجاز الخ وحاصل ذلك الدليل ان تقول لوجاز ان يكون بعض العالم قدما  
للزم ان يخص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة لكن ان باطل قبل التقدم  
وهو جواز كون بعض العالم اعني النطفة وبقيته العالم قدما واذ باطل جواز كون  
قدما تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو المطلوب فتأمل  
اذ لوجاز ان يكون بعض العالم قدما هذا مقدم الشرطية وقوله للزم ان يخص



الخ هذا هو تابعها وما قوله والعدم لا يكون الا واجبا للمقدم هذا دليل للملازمة وسطه  
بين القدم والتالي وكان الاولى تأخيرها لانه قدمه للاهتمام به وقوله ما يأتي اي  
للدليل الاتي اي ان ما ذكر من القدم لا يكون الا واجبا للمقدم لاجازته بدل عليه  
ما يأتي وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية وقوله لما يلزم عليه الخ دليل للاستثنائية  
المذكورة اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما مراده بعض العالم النطفة  
وباقى العالم غير الزايد ومتابيه اعني النطفة وباقي العالم مراده بالاحد مقابل ذلك  
الزايد وقوله عن مثله المراد به ذلك الزايد وقوله وهو ان يكون مثلا اي للزايد اي  
لانه هو الموضوع وقوله غير ممكن اي للزايد اي من جهة كونه قديما بالنظر في  
ذاته اي بالنظر في الزايد منكم وقوله وبين ساير السمات اي باقية اراد به  
ما عد الزايد اعني النطفة والمعبر عنه فيها مرساير العالم واعتقاد التعامل بين  
ما ذكر من على مذاهب المتكلمين من ان حقائق جميع السمات متساوية  
لا تختلف الا بالحوادث خلافا للحكا القائلين انها متباينة لتمامها بالذاتيات  
البرهانيات المتطاع فاعل لقوله خرج والمراد جنس البرهان المتحقق في  
ستة دلائل الذي خرج للبرهان كما ذكر ان الصواب واحد وقوله القاطع اي المقطوع  
به وقوله على حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل الزايد على النطفة والنطفة وباقي  
العالم علوه وسطه من اطلاق المصدر على اسم الفاعل اي العالي منه والسافل  
واراد بالعالي منه السموات وما فوقها واراد بالسافل منه ما تحت تلك الغراني  
عالم الكون والاعتداد اني بهذا التعميم رداعلى الفلاسفة الذي يقولون ان العالم  
العلوي قديم بالزمان باعتبار ذاته وان السفل قديم باعتبار نوعه  
مرتببه وكرسبه هذا التعميم في العالم العلوي وانظر هل لهذا التعميم من مكمة  
اصلة وفرعه اراد بالاصل النطفة بالنسبة للحيوان والما بالظهور للنبات واراد  
بالفرع الزايد على ما ذكر بالنسبة للحيوان والنبات كقولك اي شجر الزايد  
منكم وان لم يخرج اي من النطفة وسائر العالم وقوله كما يقتضيه اي لا اقتضاه  
الزايد منكم وان من سبي الخ الباقي قوله بحمد لله بالهبة ومفعول يسجد  
محمدا وفي اي وان من شيء الا يسجد لله حال كونه ملتبسا بحمده والثناء عليه وهذه  
دليل على افتقار الجميع بناء على ان المراد بالتسبيح الدلالة وانه ليس ان المقال فتقوله  
الا يسجد بحمده اي والا هو بال على انه مفتقر الى فاعل محتمل لما استعمل عليه من الصنع

البدء الذي لا يكون الامن فاعل مختار حاصلة انه اي الخالق والثاني بعد  
ما استبان لك اي بعد ما بان وظهورك فظهور اوضحا فالسني والثاني ثانيا للتاكيد  
من الثاني ان الزايد بالذات ما يشمل النطفة والزايد فن التبويض وان اريد بها الزايد على  
النطفة فقط فهي للبيان وقوله على النطفة متعلق بالزايد وقوله بالضرورة متعلق باستبان  
وقوله وان النطفة الخ عطف على حدوثه وكما قوله وان فاعل الذات الخ مما يقتدر  
من الطبايع كان الاولى ان يزيد والعلل الا ان يقال انه اراد بالطبايع ما يشمل العلل  
وعبر بقدر معنى يعرض اشارة الى انه غير واقعي لا اثر لها في شيء من الذات اي  
الزايد وقوله وان فاعل الذات يعني الواط على النطفة اعطف اي رجع بذلك  
الزايد اي محله ذلك الزايد وسائر العالم اي وباقي العالم والمراد به ما عد  
النطفة والزايد عليها فان احتياج الجميع عطف على حدوثه اي استدلال على  
حدوث الخ وعلى ان المراد بالجميع النطفة وباقي العالم ولا اثر لبعض فيه اي  
ولا تأثير لبعض ما ذكر من النطفة وباقي العالم في بعض قطعا والعالم كله مراده به  
ما عد الزايد ان هذا الزايد اهرام متخمة الخ لا يخفى مخالفة هذه النظائر المتضمن  
لان الثاني قد التفت في الدليل للاجرام فقط وقوله متخمة وصف كاشف لان  
قوله قديم بها كذا لك كاشف والمثلان يجب الخ لاجل هذا يقال في تعريف  
الثلثين هما الامران المتساويان في كل ما يجب ويجوز ويبطل ثم ان الاولى تأخير قوله  
والمثلان الخ بعد قوله وقد وجب ليكون علته له وتكون في غيبه عن قوله لسان الله  
اياء وهذا اشارة للدليل القبيح المطلوب بالصراحة وقوله اذ لو اختلف الخ اشارة  
للدليل الثاني القبيح المطلوب بالبروم وحق فكان الاولى ان يقولوا ايضا لو اختلف الخ  
بان يكون بعضه قديما اعني متباين الزايد وقوله وبعضه حادث وهو الزايد  
وقوله لكان مختلفا الخ اي لكن الثاني باطل لانه لو اختلف العالم فيما يجب لزوم  
ان يكون بعضه مثلا غير مثل وهذا يناقض واذا بطل الثاني بطل المقدم وهو جواز  
كون بعض العالم قديما واذا بطل ذلك تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق  
العدم له وهو المطلوب ثم ان هذا الثاني الذي ذكره ان مختلفا للثاني الذي ذكره  
في المتن لانه قال لزوم ان يختص احد الثلثين الخ ففيه اشارة الى جواز جعل كل منهما  
ثالثا لا يكون الا واجبا للمقدم اي ان القديم يجب له القديم لانه جازمه وقوله  
وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا واجبا للمقدم لاجازته ما يأتي



اي في فضل البقا والحاصل انه اثبت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا على تلك القضية  
 التي اثبت بها الملازمة لجواز عليه سبق العدم اي تكن الثاني وهو جواز سبق  
 العدم على القديم باطل اذ لجواز سبق العدم عليه لا يحتاج الى تخصيص بمخصصه  
 بالوجود بل لا عن العلم المحوز لكن احتياج القديم الى تخصيص باطل اذ لو احتياج  
 الى تخصيص لكان حادنا لكن الثاني وهو حدوث القديم باطل لان الحدوث يقتضي  
 العدم المفروض فلو كان القديم حادنا لكان القديم قديما وغير قديم وهذا تناقض  
 بل لا عن العدم المحوز اي فيكون حادنا وقوله وهو اي الحدوث منه يقتضي  
 العدم ففي كلامه حادنا والحاد يقتضي العدم السابق لتقيضه وهذا معنى  
 الخ الاشارة راجعة لمضامين قوله وبيان الملازمة الخ فلهو اي قوله والقديم  
 لا يكون الا راجبا وقوله معترض بين الشرط اي وهو قوله لجواز ان يكون بعض العالم  
 قد يما وقوله واجوابه اي وهو قوله للزم ان يخص احد الطرفين عن مثله بصفة  
 واحدة لبيان ملازمتهما فيه ان بيان الملازمة يقتضي تأخيرها لا اعتراضا  
 وحادنا لاولي ان يقول اجمعا ما بيانا الملازمة فتأمل بيان لفظ الثاني  
 اي وهو قوله فها هو وهو حال الذي جعلناه استلزاما لبيان الشرط وهو اي  
 الثاني اعني قوله للزم ان يخص الخ وقوله جواب الشرط اعني لو ليس لها  
 وجود زائد على الذات اي ليس لها تحقق زائد على تحقق الذات وذلك كصفة  
 الوجود فانه صفة للمولى لا تفصل الذات بدونها وقيل انه صفة حال اي انها صفة  
 ثابتة في الخارج فكيف لم تنصل الى مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود غير  
 الوجود والاول قول من يقول ان الوجود عين الوجود واعلم انه على كل من القولين  
 اعني سواء قلنا ان الوجود حال او غير حال فهو صفة نفسية فتفسير الخارج  
 للصفات النفسية انما هي على قول من يقول بنفي الاحوال وان الوجود عين الوجود  
 واما على مقابلة فالصفات النفسية هي ما لا يتحقق الذات بدونها وان كان لكل من  
 الذات والصفة تحقق في نفسه ولكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر الا الصفة  
 نفسية اي كالناطقة للانسان والماهية للجماد والتجمل للجرم وقوله اولها لهما  
 كقبول صفة العلم والكتابة فانه لازم للناطقة ولا حدوث والافتقار  
 الملازمين للتحيز وكعدم قبول العلم والكتابة الملازمين للماهية واختصاص  
 الخ اختصاصا مبدءا وقوله يوجب خبر واما قوله وهو اي الحكم الواجب لا يكون

بهذا معترض قصد به بيان النية التي بين المبدء والخبر فان قيل ان اختصاص  
 احدهما بحكم واجب هو وصف نفسي قد ليل على عدم التماثل واما اختصاصه بحكم  
 لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف  
 النفسي لا يدل على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على  
 وجود اللازم قلت ان اختصاص احد الامرين باللازم دليل على اشتراكهما في  
 هو الوصف النفسي فيه فلا يشتركان في جميع صفاته النفسية فلا يكون مثالا له وهو  
 تها في اي والتها في باطل فاما اي اليه من حدوث القديم باطل فاما اي اليه من  
 الاحتياج لمخصص باطل فاما اي اليه من جواز عدم القديم باطل وثبت ان عدمه  
 واجب وهو المطلوب اصله وفرعه اي الاصل منه والفرع منه وليس المراد  
 الاصل له ما نشأ عنه غيره وذلك كالمسا من غير تأخر الخ بيان لقوله  
 يجب بحكم العادة وبالفرع الناشئ اي كالنبات قول الشك كالمسا للنبات لغا وشتر  
 مرتب ونحو ذلك اي كالنطفة للمحيوان واسرار النبوة بحسب بحد العادة  
 الى ان نشأة النبات من الماء والمحيوان عن النطفة ليس تاثيرا في النبات والنطفة في  
 الحيوان على وجه العلة او الطبع لا يخصصان مثلا عن مثل اي لا يخصصان  
 مثلا لشيء بل لا عن مقابلة وذلك لان تاثيرهما بالناحية الذاتية فالشيء الواحد  
 لا يابس الامر من المتقابلين لاجتماع المتقابلين والعالم كله متماثل اراد به ما عا  
 الزايد وهذا اشارة الى قياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول العلة والطبيعة لا يخصصان  
 مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج العلة والطبيعة ليس  
 صانعا للعالم واذا اتفق كونها صانعا للعالم تعين ان صانعها فاعل مختار لا يختص  
 الصانع المورث بالثلاثة والعالم كله متماثل هذا يجري على ما قاله اهل السنة  
 من ان الاجرام حقا يتماثلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات الحقيقية لانسان  
 والفرس متماثلة واختلافها انما هو بالصفات الحقيقية لانسان والفرس متماثلة  
 والاختلاف انما هو بالصفات العارضة واما الحكماء فيقولون ان الاجرام متماثلة  
 الحقاني لاختلافها بالذات واذا علمت ان كلامنا مبني على ما قاله اهل السنة فلا يتم  
 في الرد على الخصم قد اختلف كل جزء منه الخ فقد اختلف بعضها بقوة السمح  
 وبعضها بقوة البطر وبعضها بقوة السمح وقد سبق تقرير ذلك اي الدليل  
 المذكور عند قوله ثم اذا نظرت الخ وحاصله ان هذا الدليل الذي قلناه انما هو



على حدوث النطفة وسائر العالم ما عدا الزايد واما حدوث الزايد فله دليل قد تقدم  
عند قول المصنف اذا قلنا ان قد سبق تقرير ذلك اي تقرير نظير ذلك  
الدليل المذكور ههنا وقوله في فاعل ذلك اي في اختيار الفاعل لذلك اي في  
اختيار الفاعل للزايد من ذاته او مراده بالذات الزايد والحال واحد  
جواب عما يقال ههنا ذكرنا هذا الدليل ههنا كما ذكرناه في مقدم وللهذا المعنى  
اي وتكون الحال واحد انتهى وهو مندرج الخ اي ذكر هذا الدليل الدال  
على حدوث النطفة وباني العالم ههنا مندرج في التشبيه بقوله كافتقار ذلك وذلك  
لان معناه ان النطفة وسائر العالم مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له واحد  
فيكون الدال على حدوثك واقتفارك للفاعل المختار دالا على حدوثك  
النطفة وسائر العالم واقتفارها للفاعل المختار لانها ما تملك فان قلت ان قوله  
وهو مندرج الخ ينافي ما قبله لان ما قبله يقتضي ان الدليل على افتقار الزايد لكم  
يكن مذكورا ههنا وهذا يدل على انه مذكور ههنا واجيب بان قوله وهو اي الدليل  
مندرج في التشبيه اي فيكون مذكورا ههنا ضمنيا لاصراحه وقوله اولا وقد سبق تقرير  
ذلك اي صراحة وقوله والحال واحد اي انه يمتنع لاعادته صراحة فلا ينافي في انه  
مذكور ضمنيا وقوله ولهذا استقين عن ذكره اي صراحة فتأمل وان جمعه  
عاجزا علم على ان المصنف في المتن اولا على عجز الجميع ثم تكلم بعد ذلك على افتقاره  
وههنا في الشرح قد عكس ذلك ولا تكتف به لك العكس فعمله وفتح ذلك منه  
سواء يعني ومن هذا المعنى اي ومن اجل هذا المعنى اي وهو ان الجميع  
عاجز صانع العالم المراد بالعالم النطفة وبقية العالم فالمراد به ما عدا الزايد  
بدليل قوله كعجزك جميعه اي الجميع العالم بالمعنى المتقدم فلا يكون  
فاعله جرما اي لان الجرم من جملة بقية العالم الذي عجز العجز والا لعجز العجزك  
اي والافضل انه لا يكون فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح ان يكون  
فاعله جرما لعجز العجز العالم لكن انت خبير ان هذا معلوم مما قبله انتهى قوله  
لعمري العجز بجميعه وايضا هذا يقتضي ان الجرم خارج عن العالم مع انه بعض  
العاجز فلا يمتنع يقتضي ان بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل كالاولى  
استطاع قوله والا لعجز العجز ههنا وقد يقال ان غاية ما استنبط ما ههنا محذور  
ما عدا الزايد واما الدال على انه لم يعلم عجزه فيمكن ان يكون للمصنف هذا الزايد

والجواب

والجواب انه عجز هذا الزايد معلوم بالشاهدة وحده فلا يحتاج لدليل لما وجب  
الحدوث الذي اراد بالعالم ههنا ما يصلح الزايد والنطفة وغيرها ووجب محذور  
جميعه ههنا الكلام يدل على ان الية في المتن لها تعلق بالعجز والحدوث والمشار  
منها انما ينطلق بالافتقار للفاعل المختار وكانت الية الالة على ذلك اي ما ذكر  
من حدوثه معلوم عجزه فلو لم يكن اي خلقته شئ اي تدل على انه مستفرد  
افتقار عظمها وقوله غاية الكمال ههنا الجملة في محل جرسفة المدح ويشتق  
عطف مراد في ليلين لان الالباب والشايعين واحد وصفاته الكاملة اراد بها  
ما يتوقف عليها العقل اولى المقادير الاولى حذفه اذ كل جزء من اجزاء العالم  
وكلي صفة من صفاته انما يتبني عن ذاته العلية وصفاته الكاملة والافتقار اليها  
بيان الحال انتهى ويعترف بالعجز عن الادراك اي كنهه ذاته يعني ان هذا  
الصنيع يدل على عظم هذا الصانع وانه لا يدرك كنهه ويعترف بالفكر فيه  
ان الية الشئ الغريب انما يوجب الفكر بان فعل الاعتراف به وههنا في  
الحقيقة يرجع للمصنف المتقدم من جميع ما يتجمل متعلق بشئ وفي العبارة  
فصور لان الله تعالى كان ليس له مثال في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع وقد  
يقال انه يلزم من عدم المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا تصور  
وقيل ان التسبب في الية على ظاهره اي من كونه لسان المقال بان يقول سبحانه  
الله وتعالى وتعالى اصل ان الشئ جوا او لا على ان التسبب ليس على ظاهره بل المعنى  
اللة على ذاته تعالى والافتقار اليها وهو قول الواحد ومن تبعه وقيل ان  
التسبب على ظاهره وعليه قيل وقوله وان من شئ اي فيه روح فهو عام  
مخصوص وهو قول المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه روح وما  
لا روح فيه وهو قول الجميع وعليه منى ان ههنا حيث قال وقيل التسبب  
في الية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط الخ جواب عن ما يقال  
ان التسبب لسان المثال ينطق وصدور النطق ما فيه حياة ظاهر حدوث  
ما يست فيه كالايجار وغيرها من الجادات وذلك لان الحياة شرط في التعلق  
و يلزم من فقد الشرط فقد الشروط وحاصل الجواب ان لا نسلم ان الاجزاء  
وغیرها من الجادات خالية من الحياة اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباني  
الصفات التي يتوقف عليها العقل بها اذ لا يشترط الخ وغيرها من الصفات



اي التي يتوقف عليها العقل بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي  
فيه روح بل هذه الصفات يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا  
القول وهو ان المراد بالتبج في الآية بلسان المقال في جميع الموجودات هو  
المعول عليه عندهم وذلك لان الحياة صفة تقتضي الحس ونفوسه وليست  
تابعة لا عند الال المزاج ولا مختصة بالبدن المؤلف من العناصر الاربعية  
ولابد في الروح الحيواني فيجوز ان يخلقها الله في الجادات والبايطاهة  
مذهب اهل السنة وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا  
الاضطراب برهانكم السابق الى ارادته ما تقدم من الاستدلال على  
وجود الصانع بعد وثب اجزاء العالم وقد ذكرنا في سابق له طرقا ثلاثة فاما  
ان يقال انكم اكنتم كنتم وكل من كان كذلك فله موجد او يقال ان  
حادث وكل حادث لابد له من موجد او جده ينتج لا بد لي من موجد او جدي  
اذا علمت هذا فتولوا برهانكم السابق اي جنس برهانكم المتحقق في متعدد  
الما يتجلى الحدوث الخ اما انتاج البرهان الا في الحدوث جميع  
الاجرام والاعراض فبالصراحة واما انتاج البرهان السابق بحدوث جميع  
الاجرام فبالزوم لانه انما ينتج صراحة ان ذاتي لابد لها من موجد وبهذا  
مستلزم حدوثها وجميع الاجرام مماثلة لذاتي فثبت لذاتي من الحدوث  
ثبت لها فتأمل جميع الجواهر والاعراض اي فقط وهو حدوث  
كل ما حواه تعالى اعم من ان يكون جواهر واعراض او غيرهما كالمجرات  
والا في بعده اي وهو قوله ايضا لو نظرت الخ وهو حدوث كل ما سوي  
الله عترض بانها كلية اخص من الجزئية المتحقق الجزئية حيث تحتث  
الكلية وعند عدم تحققها لا هو مظهر وجبته فتولوا الخ والطلب اعم  
من هذا وهو حدوث كل ما سوي الله لا يسبب هذا الشهور لانه  
جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعم الاكثر افرادا فان المطلوب  
حدوث ثلاثة اشياء اجرام واعراض ومجرات وما تقدم لوعظ فيه  
خصوص الاولين فقط واما قولهم الجزئية اعم فاعتبار انهم يقولون  
لا مفهوم للمجرد الملاحظ في حيزيتنا المتقدمة للخصوص ولذا قد رتبنا  
بعدها فقط لم ينهلص فيه دليلكم اي مجموع دليلكم السابق اذ لا يتأتى

ان يقال

في كبرى البرهان  
ونجس البرهان

ان يقال فيه انه لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث لما ياتي من ان  
بعته الزايد يقول بقدمه لقدم عليه مذهب المتكلمين الخ هذا الجواب  
لا يظهر الا لو كان اخص من المتكلمين ولهم في ابطال الزايد اي في ابطال  
وجود الزايد على الاجرام والاعراض وهو ما ليس بمتحيز ولا قابلية وهو الجوهر  
المجرد حرق والحاصل ان المتكلمين يتكبرون ان يكون لهذا القسم وجود واعتنه  
الفلاسفة وجعلوا منه العقول والنفوس العقلية والشرعية ووافقهم بعض  
المتكلمين على النفوس الشرعية وجعلوا المتكلمين على بطلان ذلك لا يتأتى على ما  
فلسفة فاسدة مثل كون الصانع موجبا وواحد من كل وجه وكون الواحد  
لا يصدر عنه الا واحد ونفي الجزء الذي لا يتجزأ او غيره ذلك وعلى تسليم وجود  
هذا القسم مع بطلان اصله المذكور في حوادثه لانه اثر الفاعل تحت رتبته تقدم  
من بطلان العلة والطبيعة واسناد كل ممكن الى واجب المجتاز بكل ما هو اثر تحت  
لا يكون الاحاد ثاوما الفلاسفة فالحق وان عتروا بان كان هذه الاشياء وان تلك  
كنهم قالوا انها قد قدمت عليها وقد اطلت ذلك من اشهرها اي من  
اقول وليس المراد بالاشهر ما هو مشهور فان قلت هذا باني قوله او لا كما ضعيفه  
قلت لاساقفة لانه لضعف قول بالتكليف قالوا الخ هذا بيان لطريقي  
التقسيم وان كانت دائرة الخ لان مقتضى ذلك ان يكون التقسيم عقليا  
ولا امر بخلاف ذلك ليس لنفس حقيقته اي لانه سلب فيتحيل ان  
يكون نفس حقيقة الذات او حقيقة الصفات الوجودية نعم هو من السلوب  
التي تصدق على البادي وهو يقال ليس بمتحيز ولا قابلية بغيره لكن صدقته  
على الله لا ياتي صدقه على الله فلم تحصر القضية الا لو انتهت الى ما لا يصح  
ان تصدق على غير الله ومن جهة الطرق التي استدلت بها على نفي ذلك الزايد انه  
لو كان هناك في راد آخر غير الاجرام والاعراض شارك الباري في اخص واصافه  
وهو المتخذه عن الاجسام والمقادير والاشكال لكن ان الى باطل فبطل المقدم  
وهو وجود قسم ورد بان الاوصاف النفسية لا تكون سلبية لانها من الاحوال  
وهذا التفرقة سلبية فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر في المشاركة في الصفات  
النفسية واما من حيث المجرات فيقول ان النفس الناطقة من صفاتها  
كثرة التفكير ولا تصنف قوتها في معانها للجسام لان من صفات ضعيفها



بأنهم قد اختلفوا بالصفات والتخالف في اللوازم بوجوب التخالف في المتروكات و  
ثم هي ليست جرم ولا عرضا فلهذا وجب قسم غير جزم ولا عرض وهو غير الله ورد  
بان الجرم ليس مثالا جزميا ووصاف الجذب بالحدود ولا يلزم من  
ذلك انه غير جزمي اي فلهذه الصفات اتفاقية ليس نفس حقيقته  
ولا نفس حقيقته أصنافه اي والنا هو وصف سلبى صادق عليها وحقا فلهذا  
ان يمنع تخصيص ذلك الوصف السلبى بذاته تعالى وصفاته بالوجودية بان يقول  
لا نسلم ان ما ليس بجرم ولا فاعاله مخصصا بذاته تعالى وصفاته لجواز ان يكون  
متفردا بالذات في ذلك العصف امر ثالث وحقا فلهذه الاتفاقية لا تغلب المطلوب من  
ابطال الزايد والذي اختاره بعض حقيقى المتأخرين وهو اعلامه تعالى  
الذين المقترح في وجود هذا الزايد اي فلهذا جزم بوجوده ولا يلزم وجوده  
فانزله في الوجود بالفعل وعدم الوجود بالفعل لا في الجواز وعدمه اذ هو جاز  
لامانع منه والنا لم يجزم بوجوده او بعدم وجوده لان ادلة وجوده لم تتم وكذا  
ادلة عدمه فان قلت الخ هذا ما يدل على ان التردد في الوقوع بالمتعلقة  
وعدمه لا في الجواز وعدمه على هذا الراي يعني راي التوقف وحاصله  
اننا اذا لم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده وقلنا بجواز وجوده ثم تنفوت  
قدمه اذا قلنا وفرض وفرض وجوده قلت تحت رافقه اي في نفي قدمه  
الجواز اي الاستدلال للسمع حاصله ان الدليل على نفي قدمه السمع وهو قوله  
صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه اي كان الله في الازل ولا شئ معه  
في الازل غيره ولا شئ ان هذا شامل للاجرام والاعراض والزايد عليها في فرض  
وجوده وان كانت هذه السلسلة لم تكن في الازل لم كانت بعد ذلك كانت حادثة  
فضرورة كونها مسبوقه بعدم لان الدليل على نفي قدمه الدليل العقلى  
كان الله الخ هذا حديث نقله شيخ الاسلام زكريا وحقا فلهذا يلزم من السماع  
وحده وبالله الزايد الخ جواب عما يقال ان صحة السمع تنفوت على  
حدوث الاجرام والزايد فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وما هذا من  
الادور وتوضيحه ان صحة السماع متوقفة على المجردة الدالة على ان الرسول  
صادق فيما اخبر به والمجرة متوقفة على وجود الباري موصوفا بالصفات  
الصحيحة للفعل والاعلم بوجود الباري موصوفا بتلك الصفات متوقفا على حدوث

العلم

العلم من جواهر واعراض وزايد عليها لدلالة حدوث العلم على وجود الباري  
وصفاته المذكورة فصا صحة السماع متوقفة على حدوث الجواهر  
والاعراض والزايد فاذا استدلل على حدوث الزايد بالسمع كان دورا متوقفا  
صحة السماع على حدوث الزايد وتوقف حدوث الزايد على السماع وحاصله  
الجواب ان الذي توقف عليه صحة السماع انما هو حدوث بعض العالم لا جميعه  
فان قيل ان الجواهر والاعراض شهودا او تحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا  
بالصفات الصحيحة للفعل وثبتت الرسالة بذلك وبقي الزايد وسائر الاجرام والاعراض  
يستغنى عنه فيصح الاستدلال على حدوثه بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال  
على حدوث بعض العالم بالسمع جائز وعلى حدوث جمعه لا يجوز ولله ووراءه كونه  
ومن المتكلمين الخ هذا ما قيل لقوله قلت تحت رافنا الجواز للسمع وكل  
ممكن حادث اي وكل موجود ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث نفي الكلام حدث  
الموصوف او الصفة لا با بعض الممكن ليس بمحادث وهو المعذوم قلت وهو  
ضعيف الخ حاصله انه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ولا يلزم من  
عدم الدليل عدم المدلول فان العالم لا دليل على وجود الله ولا يلزم من عدم العالم  
عدم المدلول فاذا علمت هذا فنقول المستدل فلا يجب الخ لا دليل اذ لا يلزم من كونه  
لا يتوقف على وجوده وجود العالم ان لا يكون واجبا لجواز ان لا يتوقف العالم على  
وجوده ومع ذلك هو واجب الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود  
العالم على وجود شئ ان يكون ذلك الشئ واجبا للوجود ولا يلزم من عدم التوقف  
عدم وجوب وجوده وهو الخ الدليل لا يلزم عكسه المراد بالعكس القلازم  
في الانتفاء اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعلم الدليل بوجود المدلول  
وانما يلزم طوره هو القلازم في الثبوت فيلزم من وجود الدليل وجود  
المدلول وقد كان جل وعلا الخ الواو لتعليل اي لانه قد كان جل الخ  
وهو لا يلزم عكسه الخ هذا سبى على ان الدليل ليس هو معنى الوجود والعلية  
والا لزم اطواره وانكساره وليس هو ايضا معنى ما يلزم من العلم به العلم بغيره  
والا لزم ايضا اطواره وانكساره بل مبني على ان المراد به الامارة والاعلامه على  
الشئ وهو الذي اذا تحقق في نفس المحقق المدلول ولا يلزم من عدم حقيقته تحقق  
المدلول فالعلم دليل على وجود المولى ومعنى كونه دليلا اننا لو نظرنا فيه لعلمنا



المستدل فالعالم لم ينظر في حيث كونه علة والا كان مطردا منعكسا ولم ينظر فيه  
لحجية كونه علة به شيء اخر والا لزم اطراده وانكاسه لانه اذا انتفى العلة  
انتفى انحاء المستدل وبالعكس بل نظره في حده ذاته ومعنى كونه حجة دلالة  
لنظرنا فيه لعلمنا المستدل ولا يرد ما عساه ان يقال لا وجه لتبنيته وتبني  
بهذا الاعتناء وتمامه وايضا لو نظرت الى هذا اشارة الى طريقة ثانية  
في الاستدلال على حدوث العالم وقوله لو نظرت اي بصيرتك وقوله الى  
تغير صفات العالم اراد بان العالم مجرد الذوات بدليل اضافة الصفات اليه فهو مجاز  
مرسل من باب تشبيه الشيء باسم بعضه فتولا وحصولا لتغير تحول عن  
المضاف والمراد القبول في البعض والحصول في البعض اي لو نظرت الى تغير  
صفات العالم من جهة القول ومن جهة الحصول فالقول بالقول كافي للبيان  
القيام بالتحصيل فانه قابل للتغير بخلاف كالسواد والتغير بالحصول كاني الحركات  
ومن لوازم الحصول والقبول بذلك كذا على حد وثيق الخ هذا امتص من  
لقياس من الشكل الاول صورته صفات العالم متغيرة من وجود الى عدم ومن  
عدم الى وجود وكل ما كان كذلك فهو حادث وقوله لما يأتي من استحالة تغير القديم  
دليل تكبري القياس وحده في دليل الصغري لظهورها ثم ان هذا الدليل انما  
انتهج حدوث الصفات لفظا وحده فنقول الاجرام ملازمة للصفات المتحركات  
وكل ما لازم للحادث حادث ينتج الاجرام حادثا وهذا هو المشار له بقول العالم  
وذلك حد وثيقا على حدوث موصوفها اي الموصوف بها وهو الاجرام وقوله  
لاستحالة دليل تكبري كاسياني ايضا حده في الثاني والغوي الخ جواب عن  
سؤال وارد على ما يفهم من التعبير باخرا فيه بعيد الغابرة فكانه قيل ما الفرق  
بين الدليلين بل نظري في جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق ان هذا  
الدليل المستدل به نظر للعالم بنظر واحد واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين  
نقد نظر اولي النفس خصوصا وانها لم تكن ثم كانت فهي حادث ثم نظر ثانيا  
في سائر العالم وانه مماثل للنفس المحكوم عليها بانها حادثه فيجب الحادث  
لجميعه وفي هذا الفرق نظري هذا الدليل كذا المستدل به نظر للعالم ايضا  
بنظري فانه نظر اولي صفاته ثم في اجزائه وهو ذات الانسان المراد  
ذات الناظر والمراد بذات الناظر الزايد على النطفة فالمستدل بنظري نفسه

فوجد نفسه حادثا وانه غير خالي وانما قلنا المراد بذات الانسان ذات الناظر لما من  
صورته هكذا ان الدليل انما لم يكن ثم كانت الخ محدود لها اي الذات اعني ذات  
الناظر والمراد بها الزايد وذلك على وجود فاعل تحت راي تلك الذات وقوله  
ليس اليك الفاعل تحت نفس الذات ولا اجزائها على سائر العالم اي  
وهو النطفة وبقية العالم ما عدا الزايد انعطفت اي ذات المستدل بذلك  
الزايد على سائر العالم فاشت حد وثيقا اي العالم يعني النطفة وبقية العالم  
ما عدا الزايد وقوله بعد ونخص اي الذات يعني الزايد على النطفة وحقق  
انما صاعده اي صانع سائر العالم وهو ما عدا الزايد الشامل للنطفة وغيرها  
وهذا معطوف على البيت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته اي ذات سائر العالم  
ويحتمل ان الضمير في صاعده عايد على الزايد والمراد بقوله ولا شيئا من العالم على هذا  
ما عدا الزايد ولا شيئا من العالم اي الشامل للزايد والنطفة وغيرها  
فاسي اي الناظر من جميع الامور اي سواء كان وجودا او عدمه او غيرهما من  
نفسه اي من نفع نفسه لنفسه ولغيره وقوله ومن جهة العالم اي وايس من نفع  
بقية العالم لنفسها ولغيرها الى من ليس كذلك الخ وهذا تخليق وما بعده  
تخليق بالما المجهلة وهي محرقة عن الخلية فامل ونظره الدليل لهذه  
الدليل الذي قرره فيه اثبات الحدوث للاجرام اولا وهو مخالف للمتن لانه  
اولا اثبت الحدوث للصفات اما كون صفات العالم الخ هذا دليل  
الصغري وقوله العالم اراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات اليه  
اما كون صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار اليه اولا في المتن للدلالة على  
حدوث الاعراض ودليل التعبير الخ ودليل صغري هذا القياس الثاني  
المستدل به على صغري القياس الاول فانها تشهد طارئة الخ فيه ان  
الخصم يخالف ويقول ان الحركات كانت كائنة ثم ظهرت وحدتها الفروقات  
ممنوع فلذا لا ينهض الدليل واجيب بان القول بان يكون لما كان واحدا لا يلزم  
عليه من اجتماع الضدين لم يلتفت اليه ومعدومة بعد وجوده  
حال من فاعل تشهد في حال كونها معدومة بعد وجوده وحاصل الجواب انه  
اراد بالمشاهدة بالنسبة للمعدوم ادراكه فتأمل والقول فيما لا يشاهد  
عطفت على قوله لما شاهد بعضها واعترض بان التعبير اما ان يكون بالحصول



او بالقبول والاول دليله الشاهدة كما تقدم والثاني لا يصح ان يكون دليله القبول لما  
 يلزم عليه من الاتحاد بين الدليل والاول وهو باطل لان الشيء لا يدل على نفسه الا ان  
 يراد بالقبول في جانب الدليل الامكان العقلي وفي المستدل عليه القبول الاستعدادي  
 وهو الغريب من الحصول بالفعل مثلا يكون الارض قابلا للتغير بالاستعداد  
 بل دليل امكانه عقلا اذ تحركها جاز لا يلزم عليه محال وكذا يقال في الألوان فهي  
 قابلة للتغير بالاستعداد لامكانه عقلا يجوز ان تتحرك الى ابي فتحركت  
 الارض يمكن امكانا استعدادا بالارتكاز الى تزلزلها وهذا اي ما ذكر من ان  
 صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالقبول اذ قلنا ببقاء الأعراض وما اذا  
 قلنا باستحالة بقاءها والتفتنا للدليل الدال على استحالة بقاءها كانت كلها  
 متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان نقول ان المتعاضدة وجودية فلو  
 كانا تعرضين لبعض زمانين يلزم عليه قيام البقاء بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه  
 من قيام العرض بالعرض لكن الحق ان المتعاضدة تسلية ولا ضرر في انصاف  
 العرض بالصفة السلبية واما كون التغير الخ هذه ابيان تكبري القياس  
 الثاني المستدل به على الصغرى من القياس الاول الذي اثبت به حدوث الاجرام  
 مطلقا اي سواء كان من عدم الى وجود او من وجود الى عدم لانه اي  
 التغير وقوله كان وجوده الى التغير وهو اي الوجود الطاري بعد العدم  
 غير حدوث وقد فرض قد بما اي وقد فرضه الخصم قد بما وللحاصل ان  
 الخصم يقول انه لا مانع من كون الصفات متغيرة وهي مع ذلك قد لمه وحيد  
 ولا يتم قوله وكل ما كان متغيرا كان حادئا وحاصل الرد عليه اننا اذا قلنا  
 انها قد لمه او كانت متغيرة من عدم الى وجود كان وجودها طاريا بعد العدم  
 والوجود الطاري بعد العدم هو عين الحدوث فلزم حقا من تغيرها  
 من العدم الى الوجود حد وحملا والغرض انها قد لمه فصارت حادئا قد لمه  
 وهذا اخطت بالضم اي قول ردي لتناقضه فكانت الفتاوى تكلم خلفا بمعنى  
 سكت عن الكلمة وعلم بالخطا له الجوهري ويصح قوله بالفتح اي مري  
 خلفا الظهري ورأى لبطالانه لما فيه من الجمع بين متناقضين واذا كان  
 اي التغير وقوله كان وجوده الى التغير فيلزم ان يكون وجوده وقع  
 مقتضى اي واذا كان كذلك اي التغير كان حادئا وهذا هو المقصود فالواجب

ذكره

ذكره والحاصل ان الحدوث على هذه التقدير انما على ما يربط بخلافه على التقدير  
 الاول فان الحدوث قد علم غير واسطة فان قلت الخ حاصله اننا سلم  
 ان المتغير اذا كان تغيرا من وجود الى عدم يكون وجوده جازيا وان وجوده وقع  
 مقتضى لكن لا سلم لزوم حدوثه لجواز ان يكون مقتضى له علة او طبيعة  
 قد لمه قبل ان ياتي بغيره او طبيعة بعينه ان لا اول له وان كان يطرأ عليه  
 العدم فهذا السؤال واراد على التقدير الثاني وهو قوله وان كان التغير من وجود  
 الى عدم الخ من حيث ذاته اي من حيث ان ذاته اثيرها التغير  
 قلنا قد سبق الخ هذا جواب بالمنع وحاصله اننا لا سلم جواز كون مقتضى  
 علة او طبيعة لما سبق بالبرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما اصلا في  
 شيء من الكائنات ولهذا اي ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل اي  
 في المتن والى الشاهد فاعلم انهم من غفلت عنه في المتن وايضا فقل  
 الخ هذا جواب بالتسليم وحاصله اننا سلم جواز كون مقتضى للمتغير علة  
 او طبيعة لكن لو كان الامر كذلك ما طرأ العدم على مقتضى بالفتح لان طرأ العدم  
 على مقتضى مع وجود علة او طبيعة محال لما يلزم عليه من نفي السبب  
 مع وجود السبب لكن الثاني وهو عدم طرأ العدم على مقتضى باطل لان الغرض  
 ان ذلك التغير متغير من وجود الى عدم واذا بطل الثاني بطل المقدم وهو كون  
 العلة او الطبيعة مقتضيا للتغير اذ اطل اقتضا وهما له ثبت ان مقتضى  
 له الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث فقول انه وايضا فقل  
 عدم الخ مراده بالتقدير الوقوعي لانه هو المحال لا الغرض اي وايضا ففزع عدم  
 القديم اي الذي هو مقتضى بالفتح فانه وقع ما يقال الاولي حدث في تقدير لا  
 يقتضى ان التقدير المذكور محال وليس كذلك بل المحال انما هو عدم القديم  
 من نفي السبب اراد بالسبب العلول والطبوع واراد بالسبب العلة  
 والطبيعة فان قد والخ حاصله ان الخصم يقول ان المحال ان ياتي قبلها  
 انما جات من نفي مقتضى بالفتح مع بقاء العلة او الطبيعة ونحن نفرض انتفا  
 ذلك السبب وهو العلة كما انتفى مقتضاها ونفي السبب لنفي السبب  
 وحاصل الرد عليهم اننا منتقل الكلام الى نفي ذلك السبب فنقول ببقية اما  
 ان يكون مع وجود علة او طبيعته او مع عدمها فان كان الاول لزم انتفا



السبب مع وجود السبب وان كان الثاني في تلك العلة او الطبيعة المنفية  
ايضا ما ذكر وهكذا وينسب الامر والنسب باطل فاذا ادي اليه وهو ان انتفا  
المتقضي لا ينتفي بسببه باطل وان قد ران ان النفي المتخاض له ان يخصمان  
يقول ان المتقضي بالمتقضي عدم مع وجود علة ولكن السبب في انتفاءه  
طروضا لانه تلك المتقضي فلما طرأ ذلك الضد عدم اذا لا يجتمع الضدان وحاصل  
الرد عليه ان هذا الضد الطارعي ان طرأ قبل عدم المتقضي القديم لزم اجتماع  
الضدين وان طرأ بعد عدمه لزم انتفاءه لا لسبب وكل باطل وما ادي اليه الباطل  
وهو كون المتقضي بالفتح انعدم مع وجود علة باطل فقد ظهر لك ان انعدام  
المتقضي مع وجود علة او مع عدمها باطل وحق فليس المتقضي لذلك المتقضي  
اعني المتغير الذي تغير من وجود الى عدم علة ولا طبيعة وتبين انه المتأخر  
المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث وايضا المتأخر هذا  
باطل فان لقول الخصم يجوز ان يكون المتقضي انعدم مع وجود طبيعته او علة  
لغيره ضد لذلك المتقضي وحاصله انه لو كان كما قال لزم ترجيح الرجوع وذلك  
لان القديم السابق وجوده قد ترجح عن ضده بالوجود ولا فهو الحق بان يمنع  
ضده من الوجود لانه مرجوح لكن ترجيح المرجوح باطل لما فيه من التناقض  
فقطل القديم فتقول الله اذ منع القديم مصد رمضاف لفاعله وقوله لجحد  
مفعوله واللام فيه زيادة اي لان منع القديم السابق وجوده بجحد وجود هذا  
الضد او لا وكذا لك قوله من منع الضد الطارعي لوجود القديم اي من ان يمنع  
الضد الطارعي وجود القديم فخرج لك من هذا البرهان يعني دليل  
الصفر في فهم ما اوتنا اليه اي في المتقضي وحاصله ان الموصوف بالصفات  
الحادثة لو كان قد بما كان في الازل قبل حدة ونحوها عاربا عن تلك الصفات وعرو  
الموصوف عن صفته محال للثلاث بينهما وهذه الاستحالة اي استحالة  
عرو الموصوف عن صفته في كون العالم اي التي هي من جملة صفاته  
والاكوان اربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لكن الحق ان الاجزاء  
والافتراق من الامور النسبية لامن الصفات الوجودية لانه لا يمكن الخ هذا  
تنبيه لادليل لان الامور الضرورية لا يستدل عليها لا يلزم عليها تحصيل  
الحاصل واعاينته عليها ازالة لما في بعضها من الخفاء على بعض الازهار

قوله لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم الخ اي لان الجرم وهو ما بلا فراغا ساوا كان  
بسطا كالجوهر الفرد او كان مركبا كالجسم دائما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما ان  
يكون مجتمعاً مع غيره او مفترقا من غيره لانه ان كان استقراره مسبوقا بحصوله في  
حين اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحين فالتحرك ومن ثم يقال الحركة  
هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون الحصول الثاني في الحيز الاول واما الاجتماع  
فهو اتصال الشيء بغيره بحيث لا يتخللها ثالث والافتراق هو انفصال الشيء من  
من غيره بحيث يتخللها ثالث واورد على ذلك ان الجوهر المفرد لو خلقه الله تعالى  
ولم يتخلق معه جوهر اخر فحصوله في زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا  
اجتماع ولا افتراق لانه لم يجتمع بشي ولم يفترق من شئ فتدارك نفقت الاكوان  
كلها عنه فتقول الله لانه لا يمكن ان يتقرر الخ لا يتم واجيب بان كونه زمن حدة وله  
سكون لما لئله للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون اتفاقا واللبك امر  
زايه على السكون غير مشروط فيه وقال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة من حيث  
ان كلا ليس مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز انتهى وانت حبيب بان هذا الجواب  
يصح قول الله لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس متحرك ولا ساكن  
دون قوله ولا مجتمع ولا مفترقا لما علمت من جواز ذلك ولذا قيل الحق ان الاجتماع  
والافتراق امران نفسيان يجوز عرو الجرم عنها وليس من الصفات الوجودية  
وهي ابي الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها تكفي او استحالة  
عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في الاستدلال على حدة كل اي العالم اي بدون  
التفات للبياض او السواد او غيرهما من الصفات فتقول ايضا في الاستدلال  
على الله بالاكوان العالم ملازم الخ مادة بالعالم خصوص الاجرام بدليل قوله  
ملازم للاكوان فالعالم حادث قد علم بهذا الدليل حدة وكون الاجرام من محود  
الأكوان بدون التفات للبياض والسواد انما عداها اي عن ما عدا الاكوان  
وقوله من اجناس بيان لما عداها من اجناس الاعراض اي لان ما ذهب  
اهل الحق ان كل جرم لا يتخلوا عن جنس من اجناس الاعراض فاذا كان العرض له  
ضد فلا يتخلوا عنه او عن ضده وان لم يكن له ضد فلا يتخلوا عنه او عن مثله  
خلافاً لمن جوز خلوه عن جميع الاعراض الاكوان وغيرها وفي كلام الله اشارة الى  
ان السجيل يقوي الجرم منه انما هو الاحساس لانها الملازمة للجرم لا الاستحسان



لان الجسم قد يخلو عن بعض الجزئيات فعروه عن الاستحسان جاز بل يجب في كل  
 ما انصف بصفته واما الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا تنصف مثلاً ذلك العرض  
 ولا بصفته فلا يجوز وهذا فيما يقبله الجسم والافاجير مثلاً لا تنصف بالعلم ولا بالجهل  
 وذلك اي وطريق ذلك الاستدلال المذكور اعني الاستدلال بالاستحالة  
 العرو عن الاكوان على استحالة العرو عن اجناس الاعراض نفسي اي  
 ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته لا امر خارج فقوله انه نفس لقوله  
 نفسي لا يختلف اي ذلك القول في تلك الصفات بحيث يثبت في بعضها  
 دون بعض وهذه الجملة وصف كاشف لقوله نفسي واعلم ان القول وان  
 كان امراً اعتبارياً الا ان له قوتاً وبوت في نفسه بحسب نفس الامر  
 لئلا يلزم التسلسل هذا مستدل لقوله ولا يطرا على الذات وحاصله  
 انه لو كان القول طارياً على الذات لتوقف اتصاف الذات به على ان تنصف  
 بقول اخر لان العاري على الشيء لا يحصل له الا بعد قبوله له وهذا القول  
 الثاني طاري اي فيتوقف اتصاف الذات به على قبوله اخر وهم جوا  
 فلو جاز الخ تخرج على قوله نفسي ومراده ببعضها غير الاكوان باطل على  
 الضرورة اي وانكار الضرورية لا سبيل اليه وحق فلا يلتفت لمن ادعى جواز  
 العرو عن الاعراض من الاكوان وغيرها من المتدعة كما سبق لانه انكار  
 للضرورية واذا عرفت الخ العصبه من هذه الثبات حدوث العالم بلازمته  
 لجميع الصفات بعد ان ثبت حدوثه او لا يلزم منه لخصوص الاكوان هذا  
 اي مضمون البحث السابق من قوله اما كون صفات العالم حادثه الى ههنا  
 ما يتعلق بالدليل اي من جهة برهان مقدمه لانه اول ذكر الدليل بقوله  
 العالم صفاته كلها حادثه وكل ما كان كذلك فهو حادث بين الصغري بقياس  
 من الشكل الاول ثم بعد ذلك بين الكبري كذلك اوردنا به بعضه  
 اي فهو مجاز مرسل ويصح ان يكون على حذف مضاف اي لو نظرت الى تغير صفات  
 اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه الخ ذكر الشئ في هذا  
 التنبيه اربعة مطالب من الطالب السبعة الذي يتوقف عليها صحة  
 الدليل المذكور المستدل به على حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان  
 الدليل المذكور مبني على اربعة مطالب الاول اثبات زايده على الاجرام

تنصف به الثاني اثبات حدوث ذلك الزايده الثالث اثبات كون الاجرام لا تنصف  
 عن ذلك الزايده الرابع ابطال حوادث الاول لها ثم ان الثاني منها وهو حدوث  
 الزايده يتوقف على اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزايده بنفسه الثاني ابطال  
 انتقاله الثالث ابطال كونه وظهوره الرابع استحالة عدم القديم بخروج  
 الاصول الذي يتوقف عليها حدوث العالم سبعة احدها اثبات زايده على  
 الاجرام تنصف به الاجرام لاجل ان يحكم عليه بما لا يمتنع للاجسام اذا الشئ  
 لا يلزم نفسه ثانيها ابطال انتقال ذلك الزايده ثالثها ابطال قيام ذلك الزايده  
 بنفسه ورابعها ابطال كون ذلك الزايده نارة وظهوره اخري وخامسها  
 اثبات استحالة عدم القديم وسادسها اثبات ان الاجرام لا تنصف عن هذا  
 الزايده وسابعها ابطال حوادث الاول لها وقد نظمها بعضهم بقوله  
 زايده مقام ما انتقل ما كنت ما انفت لا عدم قديم لاحدا  
 والثد كوني هذا التنبيه الاربعة الاول وقد تضمن كلامه قبل التنبيه  
 اهلوم على اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سياتي في قول القائل  
 وتقدم برها حوادث الخ وذكر المصنف في الوسطي عن بعضهم ان هذه الامور  
 السبعة هي التي استعبرت لها الظلمات في قوله تعالى او كضلما في محرابي  
 وذكر عن بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فليكن الاستحسان في العلم وان  
 يعرفها يخفى المكلف ان شاء الله تعالى من ابواب جهل السبعة واعلم ان  
 الخمسة الاول يتوقف صحة صغري الدليل عليها والسادس والسابع  
 يتوقف عليها تصحيح الكبري خلافا لما قاله العراقي من ان الكبري تصحيحها  
 انها يتوقف على السابع فقط وان الصغري يتوقف تصحيحها على الستة الاول  
 وسادسها كون الصغري يتوقف على الخمسة الاول ان اصل القياس العالم صفاته  
 حادثه وكل من صفاته حادثه فهو حادث فيقول الفيلسوف لانهم ان لذوات  
 العالم صفات زايده على وجودها حتى يستدل بحدوثها على حدوثها سلمت  
 ان لذوات العالم صفات تكون لانها حادثه وما المانع من ان تكون  
 دائمة الوجود اما في موصوفها كمن نارة تكمن فيه عند ظهور حكمه صندها  
 ونارة تظهر بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل اخر او بالانتقال  
 من قبيلها الى القياس بنفسها وبالعكس فلا تكعدم اصلا سيما اثبات



زايده على الاجرام وانه لا يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا كاس ويمكن ما المانع من ان يكون قد جازى اول له وينعدم وقد ذكرنا في الاربعه الاول هنا واما دفع هذا الاخير فخاصه ان تقول لو لم يكن القدم لعدم كيان وجوده جازيلا بل في قوله للعدم وكل جازيلا يقع بنفسه بل لا بد له من مقتضى فيكون حادثا وان فرض انه قد تم هذا خلف وقد مر في الشر الحاصل ان صحة الصغرى موقوفة على ثبوت الزايده وحدوثه وثبوت حدوثه يتوقف على الامور الاربعه المذكورة وبيان كون الكبري يتوقف على العظمى من الاخيرين ان الفلسفي يقول نحن نسلم ان صغرى لكن لا نسلم هذه الكبري القابله لكل من صفاته حادثه فله حادثا اذ لا يتم ذلك الا لو كانت تلك الاجرام ملازمه للصفات الحادثه ربما المانع من ان تكون تلك الاجرام ليست ملازمه لها بل مستقلة عن هذا الزايده وقد قلنا ان الدليل على الملازمه استحالة عروا لوصف من صفته وهذا دفع هو حاصل قول الشر فيما مر واما دليل الكبري الخ فاذ دفع هذا يقول انفسى سلمنا ان تلك الصفات حادثه وان الاجرام ملازمه لتلك لكن ما المانع من ان تكون الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة لها وحق فلا يكون لها ايضا اول فلا يتم قولكم وكل من صفاته حادثه فهو حادث وان تلك مثلا وان لا زمه حركات حادثه لا يتم حدوثه الا لو كان جسمه تلك الحركات مبدى يلزم من قدمه وجود الجاهل وهو وجود الجسم عاربا على الحركات والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا يلزم ذلك وادفع هذا باقى في قولنا المقدم وتقدم بها حوادث الخ لكن لا نسلم انها حادثه اب موجوده بعد عدم قولكم لانها صغيرة اي قولكم في بيان الحدوث لانها متغيرة الخ لكن تارة يمكن الخ اي فاذا تحرك الجسم قال السكون لم ينعدم بل هو قد استمر ومعنى استمر السكون ان حمله وهو كون الشخص مكانا لم يظهر وانما هو حكم صده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان الواجب ان الاعراض عدم ايما بها حكما وليس الراد بها استمرها لان الاستمرار من صفات الاجسام والحاصل ان يكون في الاصل معنى الاستمرار وهو ظاهر في الاجسام وغير معقول في الاعراض وانما معنى الكون فيها ان توجد غير متضمنة كنهها ومعنى ظهورها وجوها متضمنة

حكمها

حكمها بقول الشر بظهور الخ الباقية للتصوير او من قيام بنفسها المناسب بالقيام ان يقول ومن القيام يحمل الى القيام بنفسها ولا حاجة لنفس فتا من واضعاده لاجلها والظن والثبوت لا انسان يجد من نفسه العلم بالمسألة الغلاية والجهل بكذا وان كان لها او ثبات فيها او يجد من نفسه ان الصوت قائم به خرجتم من طور اي صفات العقل اي صدم غير متضمن بها وسقطت الخ فيلذا ثارة الى ان سقوط الجواب من حيث الخروج من طور العقل وحق فلا داع للرد عليهم بالوجه الثاني ولا مستأله تامل انكم في عدة اعداد بوزن عاراي انكم قد دون من ايراد من لا عقل لهم ولما بينهما اقراركم الخ لا مستأله بعد ان ابي ما تقدم على عدم العقل الا ان يقال هذه على طريق التلويح اي سلمنا ان لكم بعض عقل لكن بورد الخ وهو بعيد من العبارة وهو الذي يعني الخ اي وهذا الامر الزايده هو الذي الخ والواسطه عطف تنبيه بين الوجود والعدم الكلام على ما حدث في مضائق اي بين الوجود والعدم اي ايراد بين الوجود والمعدم ثم قلنا الخ مخصص الرد عليهم بهذا الجواب انما قلناهم لهذا ذهب المحققين وهذا الاضرب عليه على انه قال بهذه القول في الصغرى او انما يضرب في الدليل اي بدليل حدوث العلم المذكور هنا الاصرار على عدمها ايراد بعد ما انتفى وهما في اقليم اذ قالوا اليها واسطه قالوا بعد ما على وجودها اي الاعراض من غير حاجة اليه اي الاستدلال بانها ضروري او من غير حاجة الى الطول لان القدر الذي ثبته لان ومن اشهر الطرق على ثبوت الاعراض طريق امام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بان يقول مثلا اذا انصف الجوهر يكون متحركا بعد انصافه يكونه ساكنا فهما ان الحكماء جازان وكل جازيلا له من مقتضى والمقتضى اما معنى او اشياء والاول باطل لان عدم لا اقتضا لله والاشياء اما نفس الجوهر او امر زايده عليه والاول باطل اذ لو خصص الجوهر نفسه بالتحريك مثلا لما زالت هذه الخ لانه مع وجوده بان ما بالذات لا يزول ولا يتغير الزايده اما مثل الجوهر او خلافة والاول باطل لان كل الجوهر بحسب ان يساويه وخلافه اما على اعتبار او قائم معنى الجوهر والاول باطل لان المختار لا بد له



من فعل والجوهر مستمرا لوجود فلا يفعل فيه في حال بقاءه فتعين الثاني وهو  
 الفرض المطلوب اجتماع الصنداء في محل واحد واجتماع الضدين  
 في محل واحد محال في ادراك اليه وهو الكون باطل وقد اجابوا عن اجتماع  
 الضدين بما حاصله اذا تصفاه لا يقع بين العنصرين بل بين احكامها فلا  
 يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حثيها كالحركة والسكون  
 والحركة والسكون وان كانا موجودين الا ان حكم احدهما معدوم لانه  
 متى كمنبت الحركة لم يظهر حكمها بل ينعدم وتوافقه امكن هناك اجتماع الضدين  
 على تقدير الكون وتوافقه فيكون باطلا ورده ان الاحكام معلولات  
 وهي لا تتحقق الا تحقق عليها فلو كان ما كمنبت لثبوت السكون  
 فاذا ثبت السكون ثبت الكون ساكتا وتوافقه في التصادف انما هو واقع اولاً والثاني  
 بين العنصرين الحركة والسكون ووجوده في الاحكام فاما هو واسطة  
 وجوده في العنصرين لانها متضادة في نفسها والازم بثبوت الحال للمحال  
 وايضا فلو كان الظهور لا حاصله ان الغرض كالحركة مثلا عند  
 حصولها قد انصفت بالظهور وعند كونها حال حصول السكون قد  
 انصفت بالكون فالحركة قد قام بها السكون والظهور في انين فان قالوا انه  
 بعد من احدهما عند انصاف الحركة بالآخر فنقول لهم قد خالفتم اصلكم  
 ولو كنتم ما قررتم منه وذلك لان اصلكم ان الاعراض تكمن لو لا تنعدم والكمون  
 والظهور من جملة الاعراض الزائدة ومتى ثبت ان الكون والظهور ينعدم  
 ثبت حدوثها ملازمان للجزم وملازم لحدوث حادث فثبت المطلوب  
 الذي قد قررتم من القول به وهو ملازمة لكونها لحدوث وان قالوا ان  
 لا ينعدم احدهما عند الانصاف بالآخر بل يمكن لزوم التسلسل وسياتي بيانه  
 وان قالوا بكونها يعني ان قالوا ان الكون والظهور كل لا ينعدم بل قالوا  
 ان الكون توارد على الحركة حاله ثبوت السكون والظهور المتواردة عليها ايضا  
 حين ثبوتها من الكون والظهور تنصف به الحركة وليس  
 احدهما منعدم ما عند الانصاف بالآخر بل هو كما من فنقول لهم يلزم التسلسل  
 وذلك لان ثبوت الحكم فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض انصافها  
 بالكون يكون متصفا بالكون كما متا والانصاف بالكون فرع عن ثبوت

العلة وهو الكون فيحتاج هذه الكون كون اخر ثم ان الكون الاخر متصفا بالكون  
 كما متا والانصاف بالكون فرع عن ثبوت علته وهو الكون فيحتاج هذه الكون  
 الثاني كون ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وكذا يقال في الظهور فاذا كانت متصفة  
 بالظهور فلهذا الظهور متصفا بالكون ظاهر وان انصاف بذلك فرع عن ثبوت  
 الظهور فيحتاج لظهور ثان والظهور الثاني متصفا بالكون ظاهر وان انصاف  
 به فرع عن ثبوت علته وهو الظهور فيحتاج لظهور ثالث لظهور ثالث  
 وهكذا او يتسلسل الامر بالتسلسل باطل فادعي اليه باطل وان قالوا  
 بكونها اي بكون الكون والظهور بان قالوا الكون يمكن عند وجود الظهور والظهور  
 يمكن عند وجود الكون وقوله وظهورها اي بان قالوا بظهور الكون عند عدم  
 الظهور وبظهور الظهور عند عدم الكون لكن انت خبير بان الفرض الكلام  
 اولاً في الكون حيث قال اولاً فان كان ينعدم احدهما عند وجود الآخر لزم منهم نقض  
 اصلهم اي قاعدتهم من قولهم بكون الاعراض حيث كان فرض الكلام اولاً في الكون  
 فكان المتعجب لما ران يقولون ان قالوا بكونه وظهوره اي ذلك الواحد وهو  
 الكون يلزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان الغرض اعني الحركة مثلا عند  
 ثبوتها قد انصفت بالظهور وعند كونها حال حصول السكون قد انصفت  
 بالكون فالحركة قد قام بها الكون والظهور في انين لكن هذا الكون والظهور  
 ان قلتم انه ينعدم احدهما عند انصاف الحركة بالآخر فنقد خالفتم اصلكم من القول  
 بكون الاعراض وان قلتم انه عند الانصاف باحدهما لا ينعدم الآخر بل يمكن لزوم  
 التسلسل في كون الاعراض في معنى من التي للبيان اي فقد نقضوا اصلهم  
 من القول بكون الاعراض لزم قلب هذه الحقيقة اي لان الانتقال  
 من لوازم الاجرام فنقد قلبوا الحقيقة فجعلوا لازم الجرم لازما للعرض وهذه  
 طلب الحقيقة العرض لكن لتخصم ان ينسخ هذا الحكم من جعل الحركة  
 انتقال الجوهر من حيز الى حيز اخر ويقولون ونحن لا نقول بذلك لجواز ان  
 يكون غير هذا والمانع لا يلزمه البيان لان المنع اما متعجب بسنده او يكون  
 بلا سند وقيام المعنى بالمعنى وهو قيام الانتقال بالانتقال  
 وتغيرها حوادث الخ هذا دفع لا اعتراض من الغلاسفة واراد على كبري الدليل  
 الذي استدلوا به على حدوث العالم وهي كل من صفاته حادثه فهو حادث



وحاصل الاعتراض اننا لانستطيع ان نكل من صفاته حادثه فهو حادث اذ لا يتم  
كلامكم الا لو كانت هذه الصفات المعاديه لها اول لانه اذا كان لها اول لم يكن  
الموصوف بها له اول بان كان قديما لزم عروا الموصوف عنها قبل حدوثها وعرو  
الموصوف عن صفاته باطل ونحن نقول ان تلك الصفات المعاديه التي لازمة الاجرام  
لاول لها وحدها لاجرام المستندة لها والملازمة لها كذا لا يلزم من تقدم  
الاجرام عروها عن هذه الصفات المعاديه اللازمة لها اذ ما من حادث من  
الصفات الاوقبله حادث فاما من بياض او سواد الاوقبله مثله ومثل شخص  
الاوقبله شخص وهكذا فافراد السواد او البياض لانهاية لها وان كانت حادثه  
وكذا النوع الانساني قديم وافراده حادثه لا اول لها ولا عروا النوع القديم من  
البياض مثلا الحادث لكونه لا اول له وكذلك تلك القديم وحركاته حادثه  
لانهاية لها فاما حركه الارض حركه ولا مبداء تلك الحركات وان كانت حادثه  
فلم يلزم من حدوث الاعراض حدوث الاجرام وحاصل الرد عليهم على الوجه  
الذي اشار له المصنف بقوله وتقدرها الخ ان تقول لو قدرت صفات العالم  
حوادث لا اول لها لادى ذلك الى فراغ ما لانهاية له عندنا قبل الوجود  
الان لكن فراغ ما لانهاية له باطل فبطل التقدم وهو ان صفات العالم حوادث  
لا اول لها بان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك مثلا لا اول لها لكانت باعتبار  
البارحة قد تناهت في العدد قبل مجي حركه اليوم وبيان الاستثنائية  
وهو ان فراغ ما لانهاية له باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ العدد  
يستلزم انتهاء طرفه وانهاية تنافي عدم انتهائه والجمع بين المتنافيين  
محال ولا يتقدرها حوادث لا اول لها يلزم عليه عدم وجود المحقق وجوده  
وذلك حركه اليوم فانها محققه الوجود بالشاهده ولكنها متوقفة على فراغ  
ما قبلها من الحركات التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها باطل للتناقض  
والتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقديرها حوادث لا اول لها باطل لامرين  
الامر الاول ما فيه من التناقض الامر الثاني انه يلزم عدم وجود حركه اليوم  
لانها متوقفة على فراغ ما لانهاية له الذي هو محال والتوقف على المحال محال فتكون  
حركه اليوم عدم ما مع ان حركه اليوم ثابتة بالشاهده اذا علمت ذلك نقول المصنف  
وتقديرها هذا مقدم الشرطية وقوله يودي الخ هذا هو الثاني لانه في قوة قوله

لو كانت الاعراض حوادث لانهاية لها لادى ذلك الى فراغ الخ وقوله وتقدرها الخ  
مصدر مضاعف لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني والضمير للاعراض وقوله  
فراغ ما لانهاية له محال هذا هو الاستثنائية فاما الواجب ادخال تكن عليها والحق  
ادخلها على دليل الاستثنائية وذلك لان قوله لا فراغ العدد يستلزم انها طرفه  
هذا دليل للاستثنائية قد مره المصنف عليها وادخل عليه اداة الاستثناء وهو عن كبره  
مناسب وحاصل هذا الدليل الذي ذكره المصنف للاستثنائية انه انما كان فراغ ما لانهاية له  
من عدد الحوادث محالا لانه متى فرغ العدد انتهى طرفه استلزم انها طرفه الثاني  
فتكون له اول واخر والغرض انه لانهاية له ولا اول فيلزمه الجمع بين متنافيين ثم ان  
بيان الاستثنائية بما قاله المصنف يحسن وذلك لانه لا يلزم من انها طرفه شيئا منها  
الطرف الثاني والاولي ان يقال في بيانها انما كان فراغ ما لانهاية له باطلا للجمع بين  
التقيضين وهي النهاية وعدم النهاية لان الفراغ يقتضي النهاية وتكون الشي لانهاية  
له يقتضي عدم الفراغ وعدم النهاية وبالحجة فاللازم لتقديرها حوادث لا اول لها  
امران كل منهما باطل الاول فراغ ما لانهاية له وهذا باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين  
والامر الثاني ان يكون ما هو متحقق الوجود الا ان غير موجود ثم بعد هذا كله فيقال ان اللازم  
الاول اعني التناقض لا يتم وذلك لان شرط التناقض اتحاد الجهتين وهذا لم يتحد  
وذلك لان عدم النهاية من جانب المبداء الى الاول والفراغ وانهاية من جانب  
الاول الى اي من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهته وحينئذ يمكن ان يتناقض  
فتأمل فما توقف عليه اي على الفراغ وهذا الشارة للازم الثاني وكان  
الاولي ان ياتي به على وجه يشير الى انه لا يلزم ان يجيب بقوله وكما يلزم عليه محال  
من جهته المتنا في يلزمه محال اخر من جهته اقتضاه عدم وجود حركه اليوم مثلا  
مع انها موجودة بالشاهده فتأمل اعلم ان الملل اي اهل الملل لان الملل جمع  
ملكه والمواد به الاديان وهي لا يتنافى منها اجماع بل الاجماع انما هو من اهلها  
اجمعوا على حدوث ما سوي اعلم ان اهل السنة يقولون ان الحادث هو الموجود بعد  
عدمه واما الفلاسفة فالحادث هو ما استند لغيره في التأثير سواء كان له اول وهو  
الحادث بالذات والزمان كونه وعروا ولم يكن له اول وهو المسمى عندهم بالحادث بالذات  
القديم بالزمان وذلك كالافلاك والمقول عندهم هي حادثه بالذات لان الغير وهو  
واجب الوجود اثر فيها بطريق التعليق وقديما بالزمان اي لا اول لها لان المصنف



مقارن للعلية في الوجود اذا علمت هذا فقول الشا اجمعوا على حيدون ما سوي الله  
اي على وجوده بعد عدم وقوله ولم يخالف في ذلك الا سبعة طائفة قليلة من  
الفلاسفة اي فانهم لا يقولون بحادث ما سوي الله اي بالمعنى المتقدم فلا ينافي  
انهم يقولون انه حادث لكن بمعنى اخوه هو ان واجب الوجود اثر في وجوده بطريق  
التعليل وانه حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل ان اكثر الفلاسفة يقولون ان  
ما سوي الله مسبوق بعدم وهذه السبعة تقول ان ما سوي الله حادث  
بالذات بمعنى ان الغير اثر فيه على جهة التعليل او الطبيعة قديم بالزمان اي لا اول  
له هذا الكلام الذي لكن فيه ان بعض الفلاسفة يقول ان ما سوي الله بعضه وهو  
العلوي منه قديم بالذات والصفات والمنطق منه بعضه قديم وبعضه حادث  
وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا بالصفات ثم اختلفت في الذات عندهم هل هي  
من قبيل الاجسام او الاوضاع لهم في ذلك كلام طويل فنقول الشا الا سبعة طائفة قليلة  
لا يسميهم كذا فيرا الشيخ وقد يقال لا اعتراض عليه وذلك لان قوله ولم يخالف  
في ذلك الا سبعة من الفلاسفة اي فانها لا تقول بحادث وانه اي انه موجود بعد  
عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان وبعضه حادث بالذات والزمان  
ومنهم من يقول ان العلوي منه قديم بالذات والصفات والمنطق منه بعضه  
قديم بالزمان وبعضه حادث بالصفات واداد الشريعة الجماعة القليلة قلة  
نسبية فهو لا الفرق الثلاث كلها اقل من يقول بان وجوده بعد عدم وما  
يريد ان مراد الشا ذلك قوله بعد وتفصيل هذا هو ما يقول فتأمل ذلك  
بعض من ينسب للاسلام كابن سينا والفارابي وحنيفة ابن رشد والحاصل ان  
قد ما هم الخ اي قد ما الفلاسفة اي قد ما هذه الشريعة وقوله اثبت اقد ما خمسة  
مراده بالقدم ما يشبه القديم بالذات والقديم بالزمان لان واجب الوجود وهو  
الرب يقولون انه قديم لذاته وما عداه فهو قديم بالزمان فقط حادث بالذات لان  
النفس والهيو لا والدة هو والخللا كلها اثر فيها المولى عندهم بطريق التعليل فهي قديمة  
زمانا وحادثا لذاته ذاتا في ذكره هنا كلام لبعض من حمله الشريعة التي لم تقل ان  
ما سوي الله موجود بعد عدم والحاصل ان جمهور الفلاسفة على ان ما سوي الله  
موجود بعد عدم والتعليل يقول ليس كذلك ثم ان البعض المخالف افرقوا فرقا  
فمنهم من اثبت هذه الخمسة وقال ما عداها حادث اي موجود بعد عدم

ومنهم من قال ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الاحكام الا فلاك اي الشما  
فانها حادثا اي موجودة بعد عدم وان كان نوعها قديما واما العالم السفلي فلهيولا  
قدية والخاصة حادثا ومنهم من قال ان العالم كله قديم بالذات فقط ومنهم من  
يقول ان العالم كله قديم بالزمان حادث بالذات فقول الشا والحاصل اي حاصل  
بيان هذا هو ان حاصله على طريق الاجمال لا على طريق التفصيل  
اثبت قد ما خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التي اثبتت العقول العشرة فانهم  
يقولون بقدمها وبقدم الافلاك اي بالزمان وكذا يقولون بقدمها وبقدم الافلاك  
اي بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك اي حركته النوعية وسموه عقلا  
اي وهو الرب وهو غير العقول العشرة لان من اثبت العقول العشرة يقول انها  
اثر واجب الوجود وواجب الوجود لا يسميه عقلا ثم نفسا اثنا عشر  
بهم لا النفس وما بعد ها عند هذه الفرقة اثر واجب الوجود اثر فيها بطريق  
التعليل والنفس عندهم جوهر مجرد من الجسمانية والعرضية وانظر هل هذه  
الفرقة تقول ان النفس والهيو لا والدة هو والخللا كلها اثر لواجب الوجود بلا واسطة  
او ان بعضها اثره بلا واسطة وبعضها اثره بواسطة بان يقال مثلا انه اثر في النفس  
بطريق التعليل والنفس اثر في الهيو لا بطريق التعليل الخ هو ذلك كذا فكر  
شيخنا وانظر الثاني لانهم يقولون واجب الوجود واحد من كل جهة والواحد  
من كل جهة لا يبعد عنه بطريق التعليل الا شيء واحد وهيو لا هي المادة  
التي تتوارد عليها الصور وده هو المراد به الزمن وهو الفلك عندهم وخلا  
هو الفراغ الذي وراء العالم فهو موجود ومتصف بالقدم عندهم يعني انه لا اول له  
واهل السنة يقولون بعدم ثبوت شيء وراء العالم وعلى وض خلا فلا وجود له  
بل هو امر عديم الا الحركات اي حركات الافلاك وهو عالم الكون  
والفساد اي العالم الذي يحصل فيه الكون اي الوجود والفساد اي عدم  
اي للصور الشخصية واما الهيو لا فهي باقية على حالها لا يقع فيها فساد والحاصل  
ان الكون عبارة عن مجده صورة وطورها الهيو لا والفساد عبارة عن عدم  
الصورة التي قبلها انظر عليها وهو ما عت مفقودك القرمشور الفلك ادنا  
واسفله ومعدله اعلاه والاعراض اي من البياض والسواد مثلا ومن  
الاشكال فلا شكل من جملة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر مجرد مثلا



ذكر في  
 كتاب  
 حكمة  
 ابن  
 سينا

النجم اذا طعن ثم سخن ثم خبز ثم نزل فضله فالذات التي طوعا عليها الطعن والعجن والخبز  
 هي النازلة من الخبز وانما تغير صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مسئلة  
 البياض والسواد والاشكال جميع شكل وهي الهيئة العارضة للجسم بعد تركيبه  
 من الهولي والصورة من احاطة حذبه او حذو كافي الغيرة ونصفها والثلث  
 وغيره واما الصورة فهي جوهر مجرد لا يمكن انفكاك الهولي عنه ولا انفكاكه  
 عن الهولي فلا ولد الا قبله والذات اي لانه اذا كانت الهولي ونوع  
 الصور والاعراض قديم كان حذما من ولد الا قبله والذات اي لانه اذا كانت الهولي ونوع  
 وعمر وحادثه ونوعها قديم وسبب ان ابطال هذا بان النوع لا تحقق له الا في  
 افراده ومعنى كانت الافراد حادثه كان النوع كذلك وتوقف جالينوس الخ  
 اي فهو احسن حالهم وكان في زمن سيدنا عيسى فذكر له شأنه يقال ان  
 كان الامر قائما فقد استب له فذهب له فمات في الطريق واعلم ان الفلاسفة  
 كانوا لا يقولون بحديث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه واتبع على ذلك  
 لانه كان له سطوة تلميذه اسكندر ذو القرنين كان بعض التفسير وذلك  
 شيخنا ان تلميذ ارسطو اسكندر من غير ذوقين كان سلطانا فاجاروا اما  
 ذوقا لقرنين فكان من اوليا الله واجتمع بالخير ودعاه اعراض  
 من الفلاسفة على كبري الدليل اي منع منهم لتلك الكبري فوكلهم اي في  
 دليل الكبري يا معشر اهل السنة لان ذلك اي كونه صادقا مثلها  
 لا مفتوح لتلك الحوادث بفتح التاء محضا انه مصدر اي لا افتتاح  
 او كبريها على انه اسم فاعل والمواد بتلك الحوادث الاعراض الملازمة للاجرام  
 كالحركة بالنسبة للفلك والبياض مثلا بالنسبة للجسم وقوله بكل ما من  
 حادث اي بل ما وصف حادث فلم يلزم الخ مرتب على محذون والاصل  
 بل ما من وصف حادث الا قبله حادث واذا فتقول الاجرام قديمة والحوادث  
 ملازمة لها ولم يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث  
 اللازمة لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة ولم يلزم عروها عن الحوادث على  
 هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك والهولي والنوع العام كالانسان  
 الانواع لا اشخاص لان هذه عندهم حادثه بالذات على هذا  
 التقدير اي تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لانهاية لها

لانها

لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم لا في حذو هذا اذا حاجته اليه  
 لانه متى حكم بان ما من حركة الا وقبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام عروها  
 عن الحوادث الملازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا يقولون بقدم  
 النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع لا صحة له اذ كيف يكون قديما وافراده  
 حادثه ولا وجود للنوع الا في افراده من اوجه اي اربعة كقولهم ان  
 في المتن ان يكون داخل في الوجود اي انصف بالوجود وقوله وفرد  
 اي انتهى من حركات الافلاك واشخاص الحيوانات هذا اخبر  
 عن ما الكلام فيه لان الكلام في حوادث الاول لها من الصفات لان الشخص  
 الحيوانات فلو قال واشخاص البياض مثلا كان اولي الان يقال هذا مما يحذر  
 اليه الكلام فهو توسعة في الدائرة عددا لانهاية له تفرع تارة فيه  
 دخل ومنع قبل قوله من حركات الخ وحاصله انه يلزم على وجود صفات  
 حوادث الاول لها ان يكون قد دخل في الوجود من حركات الافلاك ونحوها  
 عددا لانهاية له ومنع من حركات الافلاك ونحوها عددا لانهاية له  
 جمع بين متناقضين ضعفه السعد بان المزاج في المستقبل وعند النهاية في الماضي  
 فليس في الجمع بين المزاج وعدم النهاية تناقض انما يتجدد الوجود ونحوه فلهذا  
 ان لا يسلط ذلك بل يقولون المزاج في طرف وعدم النهاية في طرف تامل  
 ويلزم عليه اي على وجود حوادث الاول لها ان يكون وجودنا الخ فانه ان  
 المناصب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان يكون وجوده حركة الفلك الانما لا  
 لان الكلام في صفات الاجرام وهو فروع ما لا نهاية له انما كان محالا  
 فيه من يلزم من متناقضين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير لازم وهذه  
 سبب عليه بتكون غير لازم ايضا تامل والى هذه الجواب يعني الاول  
 اننا في المقدمة بقولنا يودي الاول ان يقول اننا في العقيدة بقولنا  
 وتقديرها الخ المجردة اي الخصوم من الاحاد وهو الخصومة  
 اذ قلتم اذ تعليلية اي لا يمكن قلتم ان نعم الجنة لانهاية لها ان حوادث  
 نعمها من اضافة الصفة للموصوف اي لغنيها الحوادث ووصف نعمها بالجمع  
 لكثرة افراده وقوله وسروها من اذ في ما قبله وسجد رات افرادها  
 اي وافرادها المجردة وهذا من عطف الخاص على العام بمعنى لانهاية



الخ البارزادة واصفاً معنى لما بعده للبيان من الجمع بين القواع الخ هذا بيان  
 لا دلة الاستحالة التي وجدت فيه وغير ذلك بالجوع عطف على الجمع أي ومن غير  
 ذلك مثل عدم ما تحقق وجوده وانعدم فيه دليل الجواز عطف لازم على لزوم  
 لا يلزم من وجود أدلة الاستحالة فيه انعدام أدلة الجواز وإنما في هذه  
 المحصل المتبادر مما يأتي من التصريح بدليل الجواز يعني أنها لا تنقطع أبداً  
 فليس المراد بعدم الآخر استمرار الشيء الواحد إلى ما لا نهاية له بل المراد أن التجدد  
 واحد بعد واحد إلى غير نهاية حتى لا يجدد الخ أي بحيث لا يجدد شيء  
 بعد ما هو هذا أقبح للمعنى وليس من حقيقة الأحداث الخ هذا جواب  
 عما يقال كيف يكون نعيم الجنة حوادث لا آخر لها مع أنه إذا كان الشيء حادثاً  
 يكون له آخر وحاصل الجواب أن الله تعالى قد كان الشيء حادثاً يكون له  
 آخر وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر إذ هو الوجود بعد عدم فلو كان  
 في شئ من هذه الأمور ما الذي في لوازمه أن يكون له أول لأنه قد أخذ في ابتداءه  
 بطريق قول الله ومن حقيقة الخ عطف على ليس لأعلى المعنى أعني مدحها  
 بقى أن الحادث هو الوجود بشرط كونه بعد عدم فالمسبوقية بالعدم في الحقيقة  
 لازم لأنه من الحقيقة وختم قول الله ومن حقيقة أن يكون له أول قد سمح  
 ذلك وأما دليل جواز الخ فيه أنه لم يقل أحد بوجوب عدم تناسخها  
 بعدم نعيم الجنة أي لم يقل أحد أنه واجب عقلاً بحيث تكون تناسخها محالاً  
 وختم فتمت أدلة الاستحالة ثبت الجواز فلا حاجة لأدلة الجواز وحاصل  
 الجواب أنه لما كان لا يلزم من انتفاء أدلة الاستحالة الجواز لأنه لا يلزم من عدم  
 الدليل عدم المدلول أي بهذا البيان في الاستحالة فكانه يقول لا دليل الاستحالة  
 معنى فيما كذلك والثابت أنها هو الجواز فتأمل سلف أنه يلزم من عدم الدليل  
 عدم المدلول فنقول أنه إلى بهذا زيادة للايضاح ومحققاً المقام  
 فالتعريف في الخارج وسبب بوهانه أي وسبب في إثبات بوهانه  
 ذلك المتقرر في الخارج وقوله من وجوب البيان لما تقرر في الخارج  
 بكل ممكن أي ومن جملة نعيم الجنة وكذا أسير صفاته أي يجب لها  
 النعم فيما يتعلق به فالعمل يجب عزمه في أقسام الحكم العقل الثلاثة وكذا ثبت  
 والسمع الكلام والبصر يجب عدم تعلقيها بالوجودات وكان الأولى حذف قوله

وكذا أسير صفاته أي باقية لأن الحوادث من حيث التباين فيه لا يتعلق به  
 الاستحالة ولا راد ولا دخل ببقية الصفات له للزم عز الخ أي والثاني  
 باطل بطل المقدم وهو وجوب الآخر للحوادث وثبت الجواز وقوله عن أمثال  
 ما وقع أي لازم بحر القدرة والأدلة من تعلقيها بشئ أفراد النعم يقع بعد  
 الآخر مماثلة لما وقع منها قبل الآخر لكن معنى أن التلازم في الشرطية ممنوع إذ  
 متى وجب أن يكون للحوادث آخر لزوم أن وجوده في بعد الآخر مستحيل ومن العلوم  
 أن عدم تعلق القدرة بذلك لا بعد بحر لأن القدرة لا تتعلق بالمحال وعدم  
 تعلقيها به لا يقال فيه أنه بحر لها وإن كان يلزم من وجوب الآخر للحوادث  
 استحالة وجود شئ منها بعد الآخر لأنه المراد بالواجب في كلامه الوجوب  
 العقل ولا شك أن عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حال من أمثال  
 ما وقع وفيه أن ما بعد الآخر صار مستحيل الوجود لأنه الآخر واجب عقلاً  
 وختم فللمخصص أن يمنع إمكانها وضرورتها إلا أن يقال وهي ممكنة أي اجبت  
 إمكانها بالأدلة فهي نظرية امتداد ضرورة أنها فهي من المحال أي لذاته  
 وهو فزاع ما لا نهاية له إنما كان محالاً لما فيه من الجمع بين متباينين  
 مطابق لهذا المسألة فيه أن هذا المثال غير مطابق لما قالوه لأن الأعطاف المثال ومما  
 متوقف قالوه في الحركات اتفاق من غير أن توقف اللاحق على السابقة وإجاب  
 بعضهم بأن هذا مبني على أن الحركات محلل مؤثرات في بعضها حركة الأسمى على  
 مؤثرة في حركة اليوم وحركة اليوم مؤثرة في حركة العدد وهكذا على هذا يكون المثال  
 مطابقاً لما هنا كذا فيقول الشيخ ثم أتت قلت له أن العلة عند هم يجب مقارنتها  
 للمعلول في الزمان ونقدتها عليه في العقل وهو فيلزم مقارنته الحركات في اللاحق  
 والسابقة وهو باطل ويمكن جوابه بأن قولهم أنه يجب مقارنته العلة للمعلول  
 إذ لم يوجد مانع يمنع من المقارنة وهذا قبحاً وجده مانع وهذا وجود المسئل  
 فوجود المسئل مانع من المقارنة ثم قال الشيخ ولعل الأحسن في الجواب عن أصل  
 الاشكال أن على عدم المطابقة بين المثال وما قالوه أن يقال أن التوقف وإن لم  
 يصر جوابه لكنه لازم لهم ضرورة أن الحركة يتوقف وجودها على محل وقد قالوا  
 يقدم هذا المحل وأنه لا يتوقف عن الحركات فلزم أن كل حركة تتوقف على حركات  
 قبلها لا نهاية لها فالحركة لتلك مبتدأ ونظير لدرهم خبره وأخبر عن



الموت والمذكور لان صيغة فعل يصح فيها ذلك قال تعالى والملائكة بعد ذلك  
ظهور وكذا يلزم اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودها الخ وهذا  
خروج عما الكلام فيه ادلائنا انما هو في السلسل في الحوادث واما اللازم عدم حركة  
هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا ووجودنا بالحيوانات فهو لازم  
لشي اخر اعوه ليس الكلام فيه وهو انه ما من شخص الا قبله شخص فاصل  
لثبوت الخ اي معشر سائر الحيوانات فموقوف وجود الانسان على وجود  
ابائنا لا يفرغ يلزم عليه ان لا يوجد الانسان لتوقفه على ما لا يفرغ وتوقف وجود  
النبات على وجوده وتوقفه لا يفرغ عليه يلزم ان لا يوجد لتوقفه على ما لا يفرغ  
ولا خبر في قضيتهم بضم الحاء وسكون الباء هذا هو المروي عن المصنف  
لكن فيه ان الخبر معناه العلم بقوله المعنى ولا علم بضم الحاء وهذا غير مناسب  
الاولى ان يدبر بقوله ولا شك في قضيتهم الا ان يقال يؤول خبر يعني خبرا لا خبر  
بضم الحاء مثل العيان بل العيان اولى هذا ولكن ان يقال خبر بفتح الحاء والباء  
وتحتمل الشارة الى المثال وهو قوله ليس الخبر كالبيان فاصل ومثال ما اذا  
عيناه المناسب لما سبق ان يقول ومثلوا لما ادعيت لكنه تفنن في التعبير وايضا  
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يقارن الوجود الا في عدمه اي لكن الثاني  
وهو مقارنته الوجود الا في عدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث  
لا اول لها وثبت ان لها اول وقوله الوجود بانصب مفعول يقارن والا في صفة  
للوجود ومقدمه بالرفع فاعل يقارن هذا وجه ثان الا في هذا وجه  
ثالث فالاول يلزم فاع ما لا يتناهي عدد اقبل الوجود الان وهو باطل  
للتناقض الثاني يلزم عدم ما هو محقق الوجود وهو باطل يلزم اجتماع  
الوجود الا في مع عدمه لكن الثاني باطل فبطل المقدم فبطل الاستثائية  
ظهورها وبيان الملازمة الخ الملازمة امتناع انفعال الشيء عن الشيء  
اي وبيان امتناع انفعال الثاني عن المقدم في الشرطية السابقة وذلك  
المقدمات كلها مجمعة في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله  
حادث الى غير نهاية وتحت فلا يتأتى عددين اجتماع في الازل لكون الزمان لا يتخلو  
وجود وانما اللازم عدم هذا الفرد المخصوص وعدم الذي قبله وهكذا الى غير  
نهایت ليس الازل طرفا لجمع كل الاعدام اذ لا يتأتى اجتماعها الا لو فرضنا زمانا يتخلو

عندما

عن الوجود

عن الوجود بان فرغت الافراد فكلون جميعه معدوما وهم لا يقولون بالتحول بل يقولون  
ما من حادث الا قبله حادث دائما على انه لا حاجة لاعتبار اجتماع الاعدام بل  
يكفي ان يقال وحيث كان كل فرد عدمه ازل وقيل يقدم الجنس فلا بد من فرد ازل  
فبتحقق فيلزم اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه المصنف بعد فاصل  
اذ لا ترتيب فيها اي في المقدمات ولوقال اذ لا ترتيب في الازل لكان احسن  
لان عدم الترتيب في الازليات سببه عدم الترتيب في الازل وجنس  
الحوادث ازل ايضا اي لان المقدمات ازلية وقوله وتلك المقدمات الخ بوجه  
لقوله فيلزم ان يكون الخ فيلزم ان يكون ذلك الحادث اي الذي هو من افراد  
ازلي لان الجنس ازل ولا تحقق له الا في فرد من افراده وما تحقق فيه الا في يلزم  
ان يكون ازل وبقوله ثبوت عدمه اي عدم ذلك الفرد الذي تحقق فيه الجنس وقوله  
ايضا اي لان وجوده ازل واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان الخصوم يقولون  
بتحقق الجنس في فرد من الحيوان وهم انما يقولون ان جنس الحوادث الازل يحقق  
في جميع الافراد التي لا نهاية لها واما يلزم اجتماع وجود الشيء وعدمه فاصل  
فقد لزم الخ تفريع على بيان الملازمة على الضرورة اي بالضرورة اي  
بالبداهة واجتماع وجود الشيء مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية  
التي حذفها المصنف فلهذا امر بطل بقوله ولا يلزم اجتماع الوجود الا في مع عدمه  
ويصح ان تجعل هذه مقدمة كبرى حتمية وقوله اولا لو كانت الحوادث لا اول  
لها يلزم اجتماع الوجود الا في مع عدمه مقدمة صغرى كشرطية فعلى هذا  
يكون الذي ذكره الشارح اقرارا بان الشكل الاول مركب من شرطية وحتمية  
وليس في كلام الشرح حذف شيء من المقدمات وفيه ايضا مصاحبة الخ  
اي وفي كون الحوادث لا اول لها وقوله ايضا اي لا فيه ما تقدم من مقارنته وجود  
الشيء لعدمه وهما لعدم اي الا في بذلك الفرد وقوله وهو الوجود  
اي الفرد الذي تحقق فيه الجنس وحاصله ان ذلك الفرد قد وصف بالحدوث  
والسوقية وقوله صاحبه لعدم الا في على ما تقدم الموصوف بالسابقة  
والازلية ومصاحبة السابق المسبوق المذكورين مستحيلة لانها تؤدي  
للتناقض فتقوله وفيه ايضا مصاحبة الخ غير مقصود للمات بل ذكر نوطه لقوله  
بعد حرفه الجمع الخ والحاصل ان كون الحوادث لا اول لها يلزمه محال ان الاول



مقارنة الوجود للغيرم والثاني مصاحبة السابق المسبوق المؤدي للتناقض  
وفيه الجمع اي وفيما ذكر من المصاحبة للجمع الخ وقد يقال للمخصم ان يقول ان الموصوف  
بالازلية غير الموصوف بالحدوث لان الموصوف بالحدوث الاشخاص والموصوف  
بالازلية الاحناس وحق فلا تناقض لعدم توارد الحدوث والازلية على محل واحد  
وهو الحدوث الخ الاوضح ان يقول وهما الحدوث والازلية فلهذا افترد  
باعتبار الحدوث كوراي وما ذكر من التناقض للحدوث والازلية فاذ قالوا  
لانهم ان العدم اي الخ كحق يلزم عليه الجمع بين متناقضين وهما الحدوث  
والازلية وهذا السؤال وارد على اللازم الاخير اعني قوله وفيه ايضا مصاحبة  
الخ ويلزمهم وجود سابق مسبوق اي ويلزمهم على القول بوجود حواء  
لاولها وجود الخ لان العدم سابق وقد قلنا انه صاحب الوجود الذي هو  
مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث لا اول لها لزم عليه بحالات ثلاث  
اجتماع الوجود والعدم واجتماع الازلية والحدوث وهما متناقضان  
وتقرر سابق ومسبوق في الازل واختلاف هذه الحالات الثلاثة بالملاحظة  
وكان المناسب ان ياتي بهذا اللازم الثالث بلصق اللازمين المذكورين قبل  
ويلزمهم وجود سابق ومسبوق هذا في المعنى عن اللازم المتقدم اعني قوله  
وفيه ايضا مصاحبة السابق للمسبوق الان يقال ان الاول نظريته  
للتثاني والتناقض والثاني نظريته لعدم تصور الترتيب في الازل كما  
تقدم فتأمل وان يستعمل عند تطبيق الخ حاصله ان العددين  
لا بد وان يكونا متساويين او لا بان يكون احدهما اكثر من الاخر او اقل من  
ذلك الاحد فهو وجد حوادث لا اول لها لزم انتفا وصف العددين بالمساواة  
وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا يلزم وهو وجود حوادث لا اول  
لها وبيان الملازمة اثبت اذا اخذت سلسلة من حركات الفلك واعتبرتها  
من الطوفان مثلا منجته الى الازل واعتبرتها بالنهاية من الان منجته  
الى الازل ايضا كان لما جود معك حركتين متساويتين تغايرتا حقيقيا  
لان الاولى جزء للثانية والجزء يغاير كله فاذا شرعت في التطبيق بين هاتين  
السلسلتين وصرت تأخذ حركة من الطوفان مستدا بحركة ساعة الطوفان  
وفي مقابلتها حركة من الاية مستدا من الحركة الواقعة الان وانت نازلة فيما

مضى الى الازل فمن المعلوم انك لا تنتهي الى حد بل تستمر باز لا الى الازل لما  
انها حوادث لا اول لها وحق فالمساواة بين السلسلتين مفقودة بالضرورة لان  
الاية تزيد على الطوفانية بحركة من الطوفان الى الان وكذلك الاية والاكثرية  
مفقودة بالضرورة لعدم فناء احدي السلسلتين قبل الاخرى الذي هو شرط في  
تحقق الاقل والاكثر وانتفا المساواة والاقلية والاكثرية عن العددين بحال  
فيه من ارتفاع الشيء والمساوي لقيضه وحق فاللزوم وهو وجود حوادث لا اول  
لها مسجل عند تطبيق ما فرغ منها اي من الحوادث والمراد بها فرغ منها  
ما اعتبرناه ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد بالتطبيق ملاحظة  
المقابلة بين السلسلتين بالقلب بان يلاحظ ان كل حركة من احدي السلسلتين  
في مقابلة حركة من السلسلة الاخرى مثلا السلسلة الكائنة من يوم الجمعة  
الى ما لا نهاية له ازا لمقابلة للسلسلة الكائنة من يوم السبت الذي بعد  
الجمعة الى ما لا نهاية له ازا لان الاولى جزء للثانية فمن المعلوم ان السلسلتين  
غير متساويتين لان السبئية تزيد على الجمعة بالحركة الحاصلة يوم السبت فاذا  
لاحظت التطبيق بين السلسلتين بقلبك بان اعتبرت حركة السبت واعتبرت  
في مقابلتها حركة الجمعة واخذت من السبئية حركة الجمعة واخذت في  
مقابلتها من الجمعة حركة الخميس واخذت من السبئية حركة الخميس واخذت  
في مقابلتها من الجمعة حركة الاربع وهكذا وانت نازلة الى الازل فتلاحظ  
السلسلتين متساويتين لزيادة السبئية على الجمعة بحركة يوم السبت ولا  
تجد احدي السلسلتين اكثر من الاخرى لان الغرض ان كل واحدة منهما  
لا نهاية لها والاقلية والاكثرية يتوقفان على فراغ عدد احدهما قبل فراغ  
الاخرى ما علم بين العددين اي ماوجب بينهما برهان القطع ان  
لانه اعتبر فيه قطع احدي السلسلتين عن ما بعدهما من الحوادث كالسلسلة  
الطوفانية فانها اعتبرت من الطوفان الى ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها  
من الحركات لاجل ان تخصيل سلسلة اخرى من الان الى ما لا نهاية له وقوله  
والتطبيق اي لانت اعتبارا فيه التطبيق بين السلسلتين متساويتان اي  
تغايرتا لان الجزئيا وكله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعني  
الاية عين الاخرى اعني الطوفانية غير انهما مختلفان باعتبار زيادة



الاشية على الطوفانية من الطوفان الى الان واختلف المعنى لان كل قول لاحظ لم يحظ  
لولا حفظه الا خلو قال بقوله وليس احدها اكثر من الاخرى ولا اقل ولم  
يصرح به لانه لازم للمعنى المساواة والاكثرية لما علم من وجوب الخ وذلك  
لان كل عدد من متقابلين بينهما اما التناقص او المساواة التناقص وحيث لا  
يجتمعان ولا ارتفاعا لتحقيق الزيادة في احدهما عن السلسلة الاشية  
بالشيء دون زيادة اعني السلسلة الطوفانية ويستحيل ان يكون  
احدهما اعني السلسلة الاشية جعل شي على شي اي جعل جلدة على اخرى  
اي وهذا المعنى غير مراد هذا والمواد هنا ما بينه الله بقوله والمراد هنا الخ  
فالمطبق في مثلث ما فرضناه من عدد الحوادث الخ تقابل ان يقول ان الانسب  
العكس من ان المطبق هو ما فرضناه من عدد الحوادث من الان الى الازل  
والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل وذلك  
لان الملاحظ تطبيقه انما هو ما فرض طويلا فبقي احداث واحدة من الاشية  
وحدات مقابلها واحدة من الطوفانية فلم يجد ساعة ما اذا احداث من  
الاشية واحدة الا وجد لها واحدة مقابلة من الطوفانية وان كان ما قاله الله  
ايضا صحيحا ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق الخ اي لاجل قطعنا  
المطبق بالفتح عن الزيادة بسبب ملاحظة السلسلة من الطوفان بسبب  
ملاحظة الاشية من الطوفان قد قطعنا ها عن ما بعد ها ليحصل سلسلة اخرى  
من الان الى ما لا نهاية له ثم ان الانسب للم يقول ولاجل قطعنا وتطبيقنا  
الخ يسمى برهان القطع والتطبيق فكان يلتفت لحاجب التطبيق في العلة كبا  
التفت لحاجب القطع هذا وما ذكره شارحنا وفرزناه تعالى في بيان برهان  
القطع والتطبيق لا يجب الا على ان المراد بالاقول ما يصير فانيا عند التعديل  
الاخر والمواد بالاكثريته كما هو اصطلاح الحساب والتخصيم ان لا يقول  
بذلك بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل له فراغ قيل ذلك  
الغير عند العدد والاكثر ما زاد على غيره وقوله لم يحصل له فراغ عند العدد  
ذلك الغير وحيث فلا يلزم على اجتماع حوادث لا اول لها ان يوجد عدد دائل  
بينهما مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة بين السلسلتين وحيث فلا يلزم  
في الشرطية لمتزعة ولاجل هذا قرر العلامة السعد برهان القطع والتطبيق

على طريق

على طريق اخرى غير ما ذكرها الله وحاصلها ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها  
لا يمكن ان يفرض سلسلة من الطوفان الى الازل ومن الان سلسلة اخرى كذلك  
فاذا فرضنا ذلك وطبقنا بينهما وصريا تاخذ حركة من احدهما ونقابل بها  
حركة من السلسلة الاخرى وهكذا مستقرين ونأزينا الى الازل فلا يتحول حال هذه  
الطوفانية من امرين فاما ان لا تفرغ ولا تقف على حد بل كلما تاخذ واحدا من  
الاشية تجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من  
مساواة الزايد للساقص لفظ للزوم وهو وجود حوادث لا اول لها واما  
ان تفرغ الطوفانية ونفق عند حد بل ان اتفقنا اخذنا واحدة من الاشية  
فلم نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية فنقول ان الاشية قد زادت على الطوفانية  
التي قد تناهت والزيادة انما هو بقدر متناه والزيادة متناه فليس  
من هذا ان ما لا اول له له اول وهذا نها فت باطل فاللزوم وهو وجود حوادث  
لا اول لها باطل وحاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها مساواة الزايد  
للساقص او يكون ما لا اول له له اول كلاهما باطل واذا كان اللازم باطلا كان مغروما  
كذلك هذا واعلم ان دليل القطع والتطبيق على كثر من الطريقين اعني طريقة الله وطريقة  
السعد المبديل على استحالة حوادث موجودة لا اول لها واما امورا اعتبارية  
لا اول لها فلا ضرر فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار كما ان  
لا ضرر في ثبوت امورا اعتبارية لا تنتهي باعتبار الاخر في العدد فانه امر اعتباري  
ولا ينتهي يعني انه لا يقف على حد بحيث لا يتصور ثبوته غيره وكذا لا ضرر في  
ثبوت حوادث وجودية لا تنتهي بحسب الاخر كما في نعم الجنة ومعلومات الله  
وقد ورأته فانها لا تنتهي يعني انها لا تقف على حد وان كان كرها وجد منها  
بالفعل فهو متناه لا بمعنى انها غير متناهية وانها موجودة بالفعل ذلك ما وجد  
من الحوادث بالفعل فهو متناه وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا  
الدليل ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها لم يلزم اما سبقتة الازل على الازل و  
صيرورة ما بينها لا يتناهى بزيادة واحد للزوم باطل قطعنا لفظ للزوم  
وهو وجود حوادث لا اول لها وببيان الملازمة انه لو كانت الحوادث لا اول لها  
للمزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانها فريضة وانقص قبله حوادث لا اول لها  
فانجم على الحركة الحاصلة يوم الاثنين بانها انقضت قبلها حركات لا نهاية لها



ونحكم على الخاصة يوم الاحد كذا ذلك ونحكم على الخاصة يوم السبت كذا ذلك وهكذا  
 ونحن يارزون الى جانب الماضي ذلك فان قالوا ان جنس الحكم عند الحاصل كل  
 حركة قد يميز انما معنى انه لا مبدء له كان الحركات المحكوم عليها كذا ذلك فانه من حركات  
 من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه انقضى قبيلها حركات لانها ية لها  
 فنقول لهم لزم على كلامكم ان جنس حركات الفلك قد يمة الزلية وان جنس الاحكام  
 الزلي لا مبدء الشئ منها ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم  
 ان التقدم في الزلي اي يلزم تقدم الارزلي على الارزلي وهو باطل قطعاً وان قالوا  
 ان جنس هذه الاحكام ليس بالارزلي بل هو مبدء او هو الف حركة ماضية اعتبر  
 نهايتها من الان بمعنى انه يصح الحكم عند كفاية هذه الحركات الالف اعني حركة  
 اليوم انه انقضى قبيلها حركات لانها ية لها ويصح الحكم كذا ذلك عند حركة السارحة  
 وكذا ذلك عند حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى مبدء الحركات الالف فنقول لهم  
 اما اذا حكمت على الحركة التي هي مبدء الالف بانه انقضى قبيلها حركات لانها ية لها  
 ووقعنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف بفراغ الحكم فعدم الحكم حراً على تلك  
 الحركة التي قبل الالف بانه انقضى قبيلها حركات لانها ية لها انما هو كذا ما قبلها  
 مبتداه اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير مبتداه لصح الحكم والفرض انه لا يصح الحكم  
 فصار ما قبل تلك الحركة التي قبل مبدء الالف مبتداه مع اتفاق حكمت على مبدء  
 الالف بانه انقضى قبله حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق بالحركة التي قبل  
 ذلك المبدء والحركات السابقة على مبدء الالف متناهية وقد صارت غير متناهية  
 بزيادة الحركة التي قبل مبدء الالف ولا شك ان كون المتناهي يصير غير متناهي  
 بزيادة شئ متناه عليه باطل الا انما يرشئ متناه متناه ايضا فنقول المصداق يصح  
 في كل حادث في معنى عند اي عند كل حركة حادثاً وقوله بفراغ بناي بفراغ  
 حركات حادثاً وقوله قبله متعلق بفراغ والضمير للحادث وقوله بفراغ متعلق  
 بحكم اي وان يصح عند كل حركة حادثاً ثبوت حكم بفراغ وانقضاء حوادث  
 لانها ية لها قبل تلك الحركة وهكذا الا الى اول في الاحكام اي ويستمر الامر في  
 الاحكام هكذا الا الى اول بان ثبت عند حركة حكم بانه مضى قبيلها حركات لانها ية  
 لها والارزلي اسقاط قوله وهكذا لان قوله وان يصح في كل حادث يعني عنها لانها لم  
 تلتفت لاول الحوادث ولا وسطها ولا آخرها بل هو شامل لأي حادث فهو

حكم شامل

حكم شامل فلا فائدة لقوله بعد وهكذا وقوله لا اي اول بيان لقوله وهكذا وقوله  
 في الاحكام اعتبر بان الاول ان يقول في الحركات بدل الاحكام ويلزمه ان لا اول  
 للمحكوم فكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان الاحكام لا اول لها لكن المحكوم عليه يجب  
 تقدمه وخالفه يلزم سبق الارزلي على الارزلي وهو باطل ولعله انما يريد بقوله  
 في الاحكام لاجل قوله ومن لا زمة لها الخ ومن لا زمة اي من لا زمة تلك الاحكام  
 الخاصة عند كل حادث بفراغ حوادث لا اول لها قبله وقوله سبق المحكوم عليه اي  
 وهي حوادث ان يسبق الارزلي اي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها وقوله  
 الزليان وهو جنس الاحكام فان اجيب اي عن ما الزموا من سبق الارزلي للارزلي  
 وقوله بالنهاية في الاحكام اي حتى لا يكون جنسها ارزلياً فيلزم سبق ارزلي  
 بالنهاية في الاحكام اي بحيث نقول ان الاحكام تنقطع عند ابتداء الحركة  
 معتبراً لها بها من الان فلا يكون جنس تلك الاحكام ارزلياً ولا يلزم ما سبق ارزلي  
 الزلي لزم ان ما يتناهي اي وهي الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدء الالف  
 وقوله بزيادة واحداً اي وهو الحركة التي هي مبدء الالف ايها الانب تاخيره  
 بعد قوله المراد على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست رابعة ظاهرة ان لا يحتاج  
 لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة الخ ينافي ذلك واجيب بان هذا تنبيه بالامور الضرورية  
 فله متناه عليها فان قلت ان الامور الضرورية المتناهية عليها اذا كان فيها نوع  
 خطاً لان كانت ظاهرة واجيب بان قوله ظاهرة مراده انه ليس فيها خطاً متناهياً  
 ينافي ان اصل الخط موجود فلاجل ذلك احتجج الى التنبه قبله كحادث  
 اي قبل كل حركة على اصلهم اي قاعدتهم من وجود حوادث لا اول لها  
 وقوله ضرورة اي وجوباً وليس المراد بالضرورة ما قابل للنظر لكن هذا  
 الحكم اي عند كل حادث بانه فرع قبل حوادث لانها ية لها مستحيل وانما عدل عن قوله  
 لكن التالى باطل لما قاله طبيب الانصاف لما ذكره الخ اي من قوله وربما ان الاستحالة  
 الخ ولا وجود لجنسها الخ هذا قد علم من قوله قبل لها اول فهو قوله  
 وربما استحالة وجود ذلك الحكم اي الحكم عند كل حادث بانه فرع قبله حوادث  
 لانها ية لها لو وجد اي الحكم وقوله او لا اي او لا يكون له اول ولا واسطة  
 بين الامرين وهو وجود الحكم اي عند كل حادث بانه فرع قبله حوادث  
 لانها ية لها ظاهرة اي لانه واسطة بين الاولية وعندها

نهايتها

له



فانها ينبغي ان يتبين ويظهر ظهورا تاما فالسبب والثابت كيد اما كونه الحكم  
 الخ لغو ونشر مشوش ومن ضرورات هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن لازم  
 هذا الحكم لوافق قول الحق ومن لازمه سبق المحكوم عليه الذي هو الشرع وبطله  
 عند ما قال اشارة الى ان ذلك اللازم ضروري وحاصلة انه اذا كان الحكم الاول  
 بحيث ما من حكم الا وقبله حكم لازم من ذلك ان كل حكم تقدم عليه محكوم عليه لان وجود  
 الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون المحكوم عليه ايضا لا اول له فامن محكوم عليه  
 الا وقبله محكوم عليه فيكون هنا امران اريان وهما جنس الحكم وخص الحكم  
 عليه ويلزم سبق الثاني على الاول لكن سبق الاولى على الثانية بحال في اري اليه  
 محال وانما فرض الكلام في الجنبين لانها اريان عند الخصم واما الاستصحاب في  
 حادثة غير اريه اتفاقا وسبق الاولى على الثانية بحال الخصم وهو المنسوق  
 ان يقول سبق الاولى على الثانية انما يكون محالا اذا كانت القيمة زمانية لانها تتأخر  
 الاولى لكن سببه جنس المحكوم عليه على جنس الحكم هذه سببه ذاتية  
 في التقابل كسببية المعلول في السبب وهذا لا يتصل لانها لا تتصل في الارضية عند  
 متناه في نفسه اي وهو لم يكن التي قبل الحركة التي هي سببه الالف وقوله زدنا  
 عليه واحدا اي وهو الحركة التي قبل سببه الالف فالجواب ان المجموع اي المزيد  
 والمزيد عليه كالحركة التي قبل سببه الالف والحركات التي قبلها واما بيان  
 لزوم هذا المحال اي وهو ان ما يتناهى صارا لا يتناهى زيادة عدد متناه ثم ان  
 مقابل اما الخ محدود والاصل اما بيان لزوم المحال على تقدير عدم انها الحكم  
 فقد علم واما بيان الخ على اصلهم اي موافق لقاعدتهم وهي وجود حركات  
 لا اول لها ثم ان المثال الذي فرضه فيه بيان بالارزاق والارزاق الثاني  
 فهو اعم من قوله واما بيان الخ ان نفرض في حركة الغلث اي عند حركة  
 الغلث في يومنا هذا وقوله وجود حكم هذا هو المفروض وقوله قبله اي قبل اليوم  
 اي قبل حركة اليوم لبيان ما تقدم التي هي حركة يومنا هذا قبله المفروض  
 متعلق بتالي فالمراد انها تلي من جهة الماضي لا من جهة المستقبل وقوله في  
 الحركة اي عند الحركة التي تلي يومنا هذا ما تواتر الاحكام الاول ثم هذا يفرض  
 احكاما ما تواتر الحركات فالاحكام تليها فان فرض تواترها اي الاحكام  
 سابق الزمان على الذي يوجد فيه الحكم فيه انه ان اراد وجوب الحكم

عليها

عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه لا يلزم من وجود الحوادث وقوع الحكم عليها وان اراد  
 الحكم بالصفة فلا يلزم سببية الزمان والظاهر انه اراد الاول ولكنه غير مطابق  
 لما سبق في قوله لو وجد حوادث لا اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم  
 الخ فالاول للثاني يقول وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها تلي على الحكم عليها  
 فهو اي فرض تواترها اي القسم الاول وان فرض ان الاحكام انقطعت  
 اي بالعدم وقوله بحيث كان لها اول اي معتبرا ذلك الاول فيما مضى لا فرضنا  
 ان الالف اخرها معتبرا من الان واولها فيما مضى فهو اي ان فرض الاحكام ان  
 انقطعت بالعدم القسم الثاني على الوجه السابق اي عند قوله اولها فنفرض  
 مثلا الخ وذلك بان نفرض عنه وجود حركة الغلث في يومنا وجود حكم بان  
 فرع قبل ثبت الحركات الاخيرة لنهاية لها ثم نفرض عنه وجود الحركة الحاصلة  
 في الامر وجود الحكم اخروكة ان حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى ان  
 ثم انقطع الحكم اي عند التي قبل الالف فيما دونه اعني حركة الالف  
 لكن قد علم عليه اي على ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليه  
 اي عند الحكم على تمام الالف وقوله مجموعا حال من الضمير بالمرور وقوله قبلها  
 حال من الواحدة اي حالة كون تلك الواحدة التي تلي الالف قبل اي انها تلي  
 من الطرف الاول والحاصل لنا اذا حكمنا عند سببه الالف بان قد فرع قبل ذلك حركات  
 لا نهاية لها كان هذا حكما على الواحدة التي تلي سببه الالف واعلم قبلها من الحركات  
 على مجموع الحركات التي قبل الالف اي الشامل للواحدة التي قبل الالف ولما  
 قبلها كحالة كون تلك الواحدة الواحدة الالف قبله بل وعدم  
 الخ اي بل نقول ان عدم النهاية للحركات في كل فرد الالف حكم سببه الخ  
 لان ما قبل هذه الحركات التي قبل من جهة الارزاق والفرض وجوب  
 انقطاعه اي عند الحركة التي قبل الالف اذا علاه اي لان ما بعدها  
 وهو ما قبل الحركة الواحدة وما بعدها الخ هذا جار على ان ما في قول الحق ما يتناهى  
 مصدر وقوله ما قبل الواحدة الزائدة وما بعدها وهو الالف واما قوله وان شئت  
 فانفسر الخ فهو جائي على ان مصدره ما في ذلك ما قبل الواحدة الزائدة  
 وهو اقرب اي بحيث النظر لعدم اعتبار كثرة العدد فيه وانما كان اظهر من جهة  
 انه هو المتنازع في تناهيه كون الحركة الزائدة وسيلة لعدم تناهيه



واما الالف الاخيرة فهي مختصة بالضرورة وليست محل نزاع هذا كله فلنخصم  
 ان يقول نحن نختار ان الاحكام لا اول لها وفيكم يلزم عليه سبق الازلي على الازلي  
 لا يعلم ذلك لزوم وذلك لانه لا يتم هذا المزوم الا لو كان المحكوم عليه يجب  
 تقدمه على الحكم في الوجود وذلك غير لازم لانه يمكن تقدمه عليه في التعقل فنحن  
 نقول ان العلم قد ايم كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك وهذه الحركة سابقة على علم في  
 التعقل ولا ضرر في ذلك وهم لم يتم ما ذكرتم من الدليل في ما يوافقوا به اي من غير  
 الحركات اي ان كل ما قاولا به في العالم السفلي من حوادث لا اول لها يجري فيه هذه  
 البيان كما يجري في حركات الافلاك فصلا ثم نقول الخ ثم نقول ثم  
 لترتيب انه قري والمعنوي اما الاول فظا هو واما الثاني فلا في ما تقدم فيه  
 اثبات وجود الصانع وما هنا اثبات لصفاته والاثبات الصفات مترتب على  
 اثبات وجود الموصوف ولما توجه المثبات الصفات قدم الكلام على السلوب  
 لانها من باب التخلية بخلاف المعاني والعنوية فان اثباتها من باب التخلية  
 والبيان ان التخلية تقدم على التخلية وتقدم القدم والبقاء على ما سواها من السبق  
 لانها لا ان على ما بعدهما فهو تقديم الدليل على المبدؤين وانما كان العلم يدور  
 على البعث لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه والنون في قول المصنف نقول المستكمل وقوله  
 غيره اي ثم نقول معشر اهل السنة لا يستكمل وحده لان هذا القول ليس متمكنا  
 للمصنف ان يكون هذا الصانع لذاتك اريد بها الهيكل المخصوص اعني الجسم  
 مع الروح وقوله وسائر العالم اي باني العالم اعني ما عدا ذاتك اي غير  
 مسبوق بعدم في هذا البشارة ان القدم من صفات السلوب وانه عدم  
 المسبوقه بالعدم والا لا افتقر الى محادث الخ اي والذين قدما على كان  
 حادثا لا افتقر الى محادث وهذا اشارة الى قياس منطقي ذكره في حاشيته وحذف  
 استثنائه وتركيبه انه نقول لو لم يكن قدما لا فتقر لكن افتقاره الى محادث باطل  
 فغلل المقدم وهو لم يكن قدما وثبت لقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب وهذا  
 القياس من قبيل برهان الخلف وهو المثبت المطلوب باطل لقيضه وذلك  
 يوردي الواو للتعليل اي لانه ذلك يوردي الخ وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة  
 وتقريره ان نقول لو كان صانع العالم مفتقرا الى محادث لادي ذلك الى الدوراد  
 التسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فبطل الانتقال انه كورم ان الاشارة

فأقول

في قوله وذلك يوردي الخ راجعة الى مضمون الثاني اعني افتقاره الى محادث ان  
 كان محادثا اي محادث صانع العالم غير اثر له يعني لامباشرة ولا بواسطة ولا بواسطة  
 فان قلت ان هذا التسلسل لا يلزم الخصم الا وقال ان محادث العالم غير مستند الى  
 واجب الوجود مع انه لم يقبل بذلك فيجوز ان يقول الخصم ان المحل خلق ملكا مستقلا  
 وذلك المثلث خلق العالم فيكون صانع العالم مفتقرا الى محداث ولا يلزم دور ولا  
 تسلسل والجواب ان هذا ما دفعه ما ياتي من برهان الوحدة انه لا دفع لا طحال كون  
 الفاعل غير اقديم على ما ياتي والرد ان كان اي صانع العالم اثر المحادثة مباشرة  
 او بواسطة من فراع ما لا نهاية له اي من انها ما لا نهاية له وذلك باطل لما فيه من  
 الجمع بين التقيض وانما كان في التسلسل فراع ما لا نهاية له لما يلزم عليه ان يكون دخل  
 في الوجود فراع منه عدلا نهاية له والجمع بين الفراع وعدم النهاية تناقض على ما مر  
 في ابطال حوادث لا اول لها وتوضيحه انك تسلسلت الالهة لحوادث ما لا نهاية له  
 في جانب الماضي لو كان العدد الذي لا يتناهى داخل في الوجود وهذا العدد يفسد  
 بالعدد واحدا بعد واحد متبعا من جانب الماضي الى الصانع الاخير الذي صنع العالم  
 مباشرة ويرد على هذا ما مر من العدد من ان النهاية من جهة المستقبل وعدنها من جهة  
 الماضي فلم يتحد با جهة حتى يلزم التناقض سابقا لنفسه الخ وذلك لان  
 الشخص من حيث انه داخ في لغو الخالق له فهو سابق على نفسه ومن حيث انه مخلوق  
 للغير المخلوق له فهو مسبق على نفسه وسياق ايضا ذلك في مقتضى المسان  
 اي في مقتضى هو المسان والمسان هو اللغة وكاله قال يطلق في اللغة او ان في سببته  
 والا جملته حقيقية بانا معينين اي في مقابلة معينين وظاهره انه مشترك  
 اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة ما نوات عليه الازمنة واما عند اشكلم فهو لا اول  
 له فهو عند اللغويين حقيقة في ما نوات عليه الازمنة مجاز في ما لا اول له واما عند الحكماء  
 فبالعكس وهم قد يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة لا قال الثاني من على ما نوات  
 اي تعاقبت على وجوده الازمنة فقيسته ان الشيء اذا مضى عليه عشرة ايام او خمسة مثلا  
 يقال له قديم لغة لان الازمنة جمع قلة مع انه ليس كذلك اذا يقال للشيء في اللغة  
 انه قديم الا اذا مضى عليه سنة فاذكر ثم ان الاولي المسان يقول يطلق على نوات الازمنة  
 على وجود الشيء لان ما ذكره تفسير القديم لا القدم الذي الكلام فيه ففي كلامه حمل اسم  
 الذات على المعنى الا ان يحسن في كلامه حله فالاصل على نوات الازمنة على ما نوات



على وجوده الأزمنة وكيفية أي ومر عليه الجديدان أي الليل والنهار لا ينهما  
 يتجددان وقضيته ان من كونه الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الا ان يقال  
 مراده بالكرتوار التوراي ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة فقامت ومنه قوله  
 تعالى حتى عاد كالعرجون القديم أي حتى صار العرجون القرحون القديم أي بساطة  
 السبع التي تعاقبت عليها الأزمنة فشبه العرجون لاجل جاحه واصفراره في آخر النهار  
 بهائم انه كان المناسب ان يوضح قوله ومنه قوله تعالى بقوله وبنا قديم لانه  
 يكون كالدليل لقوله وهذا الاعتبار يقال الخ وبهذا الاعتبار وبسبب هذا  
 الاعتبار وهو اطلاق العدم على نوال الأزمنة على وجود الشيء يقال أساس قديم  
 أي نوات على وجوده الأزمنة وهذا الاعتبار أي وهذا المعنى المعترف في عرفنا  
 القديم وهو نوال الأزمنة على وجود الشيء مستحيل ولو قالوا القديم بهذا المعنى  
 مستحيل في حقه تعالى كان اوضح ليس وجود زماننا أي نوال الأزمنة  
 عليه ولا نسبة للزمان الى وجوده أي لم يقارن وجوده الزمن يعني ان وجوده  
 لم يتقيد بالزمان مثل وجود الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ المدة مثلا كما  
 يقال ان وجوده زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى قبل الزمان وبعده  
 الزمان ومع الزمان تضاحية وجوده ومقارنته للزمان لا تضار والمضار لما هو قديم  
 بالزمان اذ هو الخ دليل لما بعده فكان المناسب ان يوضحه عنه بحيث يقول فيقول  
 حادثا ضرورة لانه من صفات الحادث وقوله فان الزمان بيان لوجه كون الزمان من  
 صفات الحادث ثم ان قوله فيكون حادثا الحادثة الى دليل شرعي حذفي استئناس  
 ومقدم الشرطية وتقرره ان نقول لو كان وجود المولى زمانيا أي مقبلا بالزمان  
 لكان المولى حادثا لكن الثاني باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان الوجود الزماني  
 من صفات الحادث وانما كان من صفات الحادث لأن الزمان اما عبارة الخ ثم اعلم ان  
 الزمان يطبق كاقال الشيخ على مقارنة متجدد وهو مفهوم متجدد مزيل للاهتكام مثلا  
 لو قلت يزيد استبقت طلوع الشمس اذا كان الاثنان هو هو ما وظهور الشمس  
 معنوما مقارنة الطلوع الاثنان هو الزمان ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة  
 المتجدد دين وهو حادثان فالنسبة كذلك حادثية يعني انها متجددة بعد عدم لاموجود  
 عدم علم لانها امر اعتباري لا وجود لها ويطلق على حركة الفلك وقد جعل الله الوجود  
 الزماني من صفات الحوادث أي ان كل حادث متصف بالوجود الزماني أي بالوجود المتبدل

بجانبه

المقارنة متجددين او المتجدد ركبا وكذا من حركات الفلك اما عبارة عن مقارنة الخ  
 أي فالزمان عبارة عن مقارنته اثبات لطلوع الشمس مثلا لانه الاثنان ولا ان نسبة  
 الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة من الامور الاعتبارية غير الوجودية فبني قولك على  
 هذا انه زيد عند طلوع الشمس ولم يصحبا ومقارنتا للطلوع يعني ان برء على التعريف  
 مقارنته الامر الاعتباري لملكه وهذا ليس زمان واجاب الشيخ عن هذا بان المراد  
 بالمجدد الحادث لا مطلق متجدد واعتراض بان كذا التعريف بعد هذا التأويل يصدق  
 بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضي انها من الزمن وليس كذلك واجيب بان الترادف  
 مقارنته متجددة وهو مفهوم متجدد معلوم ازالة للاهتكام والى هذا المقصد استدلنا  
 بقوله لمقارنة السفل لطلوع الشمس فالسفل مجهول وطلوع الشمس معلوم وتلك  
 المقارنة هي نسبة المتجدد بين بقوله لمقارنة الخ من تمام التعريف وليس للتعريف  
 هو قوله مقارنته متجدد متجدد فقط تأمل مشيئة الى الزمان الذي هو المقارنة  
 المتصورة عن وجود المتسدين مراده بالمتسدين مجرد المتاتين والافاضة  
 الوصف المتأجل بالاثبات والمراد بآخر وجوده النسبة المتأخر في التحقق فقط  
 وليس المراد ان وجودها ثابت ولا ثم حصلت المقارنة فلا زمان أي في الازل  
 والمتجدد لوجوده الخ فاذا باللام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده في  
 الازل لكون الزمان حادثا والمولى ازل فلا يقارن الزمان وجوده وهن وجود المولى  
 الا ان نسبة وبنى الزمان نسبة بحيث ينصف بالزمان فاذا هت عدم ذلك ايضا  
 وذلك لان الزمان مقارنة متجدد لمتجدد وجود المولى لان غير متجدد فلا يعقل  
 وصفه بالمقارنة وحذف لا ينصف وجود المولى كما يكونه مقارنته لمتجدد اخر اذ لا يقوم  
 المقارنة الا بمتجدد دين فقول الشيخ محال على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال  
 ونشهرت فقول محال في الازل راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله وفيما لا يزال  
 راجع لقوله والمتجدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن المقارنة بعيد غاية  
 البعد بل هو عبارة عن المتجدد والمعلوم المقارنة المتجدد هو مفهوم دون العكس  
 فتأمل عن حركات الافلاك أي جنس الافلاك لان الحاد حركة الفلك الاعظم  
 فقط لا حركته وحركته غيره ايضا كما هو ظاهره ولعل الحامل المشيئة ذلك التسمية ان  
 حركة الفلك الاعظم لما كانت تقتضي حركة غيره ضرورة ان الظروف يتحرك بحركة  
 ظروفه فكان الزمان حركة الخ لان حركة الاعظم يترتبها حركة الكل تأمل وما



يرجع اليه اي ان الحركة وقوله من الساعات واجزاها بيان لما يرجع للحركة والمراد باخر  
الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزاها الى الحركات من رجوع الاجزا  
للكن لان الزمن الذي هو الحركة معتبر على انه هيبية اجتماعية ولا شك ان  
الساعات اجزاها وهذا يقتضي ان الساعات والدرج اجزا للحركة التي هي الزمن  
لانها اجزا للوقت وسبق ان له انها اجزا للوقت ونعني بالليل الخ من اضافة  
الصفة لموصوف لان الذي يكون جزا للزمان ويرجع اليه انما هو الليل والنهار لا القاب  
بمعنى التوالي والتتابع وانما كان الليل والنهار من اجزا الزمان لانها عبارة عن دور  
الوقت دورة كاملة اذ الليل عبارة عن مغيب الخ هذا يقتضي ان الليل هو  
نفس المغيب اي الغيوبة الذي هو الحدث بدليل المقابلة بالظهور فان النهار  
عبارة عن الظهور المذكور وهذا بخلافه كلامه اولاً من ان الليل والنهار من اجزا  
الزمان الذي هو الحركة فالتناسب ما مر ان يقول ان الليل عبارة عن مقدار مغيب  
النهار وكما يقال في النهار وما كان هذا التفسير ليس بتحقيق بل من باب  
التأويل اضرب عنه الشك حيث قال وذلك في الحقيقة الخ اي ان تفسير الليل والنهار  
بالغيوبة والظهور ليس بتحقيق بل على طريق المسامحة وتفسيرهما على الحقيقة  
عبارة الخ عن سير الفلك الخ اي واما ما قلت في معانيها فهو على طريق التأويل  
تحت الاقن يطلق الاقن على اطراف السما الممتدة الملاصقة للارض  
بحسب روية الراي وليس مراد المراد به هذا الفراغ الكوني بين السما والارض بل على  
هذا المراد يكون قول الله والنهار عبارة عن ظهورها فوق الارض وظاهره لا يظهر  
بالنسبة لقوله تحت الاقن فلا بد من تقدير اي تحت الاقن وتحت الارض بحسب  
روية الراي تامل وعند اهل الهيئة الاقن عبارة عن دائرة تقصص بين الظاهر من  
الفلك والخافي منه وكلام الله ظاهر على هذا بالنسبة لكن من الليل والنهار  
عن سير الفلك الاعظم اي وهو المسمى بالعرش عند اهل السنة معدل لليل  
بدل من الفلك الاعظم لانه يقال له المعدل على طريق الجواز لان المعدل في الحقيقة  
اسم لمنطقته اي للدائرة التي نصفته له نصفين وانما سميت معدلا لاعتدال  
الليل والنهار عنه مسير الشمس على تلك المنطقة وذلك في يومين من السنة وهي  
اول يوم من سير الشمس في برج الحمل واول يوم من سيرها في برج الميزان على ما هو  
مبين في الهيئة واذ كان المعدل اسم لمنطقة الفلك فيقال ايضا للفلك معدلا على

طريق التحويل بقوله معدل النهار والليل بدل من الفلك الاعظم بدل كل من كل اي  
الفلك الاعظم الذي هو معدل الليل والنهار الذي يعتدل الليل والنهار عند  
سير الشمس على منطقته او ان معدل الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير  
ويكون معدل بمعنى مظهر اي سير الفلك الاعظم الموصوف ذلك الفلك بكونه  
مظهرا لليل والنهار والسير الموصوف بكونه مظهرا لليل والنهار فان قلت ان الليل  
والنهار عبارة عن سير الفلك وتحت يلزم على جعله صفة للسير ركة لانه عليه يكون  
المعنى الليل والنهار عبارة عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه مظهرا  
للسير ولا معنى لهذا الكلام وقد يجاب بان الليل والنهار قد يطلقان على الظلمة  
والضوء كما يطلقان على سير الفلك بالشمس تحت الاقن او فوقه فاذا جعلنا  
المعدل بمعنى المظهر صفة للسير زيد من الليل والنهار هذا المعنى فتأمل بها  
اي بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فان قلت ان الشمس في الفلك الرابع لاني  
الفلك الاعظم لما رجعت سير الفلك الاعظم بها وقد جاب بان حركة الفلك الاعظم  
لما كانت متعينة حركة فلكها نسب للفلك الاعظم فبان الاعظم حارثها  
عن سير معدل النهار اي الفلك الاعظم اي خمسة عشر قسما الم ظاهرة  
ان الدرج اجزا للفلك لا بالحركة وهذا مخالف لما مر ان ثبتها على ذلك وقد يقر المتوفيق  
بين ما هنا وما مر من بيان الواقع وحاصلها ان اهل الهيئة يقولون ان الليل والنهار  
عبارة عن سير الفلك دورة في انهم لما ارادوا ان يضيظوا تلك الحركة باجزاء  
عين مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك لثمانية وستين قسما متوالية وسموها  
درجا واطبقوا على حركة كوكبهم درجة وحركة كل خمسة عشر ساعة لانه خمسة  
عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة رجب فلا تخالف بين المحدثين في تعارف العادات  
اي اهل العادات اي اهل الهيئة لان العامة لا يعرفون هذا المعنى لانه انما  
يرجع الى الاول الذي في جوف الفلك الاعظم حتى تروى لاجل مرور الارض  
عليه اي على ما في جوفها وقوله حتى تروى بقوله سبعين وفصول السنة يرجع  
للارضية ولا ظهر بعض الفصول فوجه اي فوق ما سبعين وكذا قوله تحت  
وظهر الشمس الخ لا حاجة له لان الليل والنهار داخل في تحرك الفلك فهو من قبيل  
عطف البعض على الكل وقوله وارتفع ما عطف تفسيره ان قوله وانخفضها تفسيرها  
قبلة ليعتقد اي وانما مرت الارض على ما في جوفها ليستفيد بذلك اي بما ذكر من







كبري واستدل على كل منهما بصورته هكذا حتى كان صانع العالم قديما لا اول لوجوده لزم  
 نبوت اوقات متعاقبة لا اول لها وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم  
 قديما ممنوع فقد فرغ من التسلسل اي بابطال حوارج لا اول لها بالادلة  
 المتقدمه وقوله فوهم فيه اي يقول صانع العالم قديما لا اول لوجوده اي وكم فيكون  
 ذلك القول الموجب للوقوف فيه باطلا والجواب الخ حاصله ابطال الصوري وهي  
 الشريطة وقوله بعد ذلك فقوله ان الوجود الخ ابطال السند بها اي ان الشريطة لا تسلم  
 فلو لم تكن دليلها كذا باطل وكان الاول ان يقول وقوله بدون تفرع لان هذه الثقات لا بطل  
 السند وان كان في الواقع متفرعا على منع الملازمة فتأمل والى ابطال التسلسل اي  
 والى دليل ابطال التسلسل اشترت الخ وكذا تفرد في قوله واما ابطال الدور واراد  
 بالابطال فيهما البطلان ولو عبر به كان اول من كون الشيء سابقا الخ حاصل بلامه  
 انه لزم على الدور سبق الشيء على نفسه مرتين وتاخره عنها مرتين فاذا خلق زيد  
 مثلا عمرا وخلق عمرو زيدا مدلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه مرتين  
 عموما حيث مخلوقيته لعمرو متاخر مرتين وكذا نقول في عمرو فيبرم ان يكون كل واحد  
 متقدم ما على نفسه مرتين اي يستبان متاخر عن نفسه كذلك فزيد باعتبار كونه  
 خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقيته لعمرو لانه المتقدم على المتقدم متقدم  
 فالاستبان الثاني اعتبار التقدم بهما الخالقيتان اعني خالقيته لعمرو وخالقته لعمرو  
 ووجه اقتضا بهما تقدمه على نفسه انك اذا نظرت الامرين معا كان زيد متقدم ما  
 على ذلك الشيء وفيه تاخر زيد عن نفسه مرتين وذلك لانه باعتبار كونه مخلوقا  
 لعمرو متاخر عن نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالخاصل ان هذا التقدم على النفس  
 يلاحظ فيه شيان خالقيته لعمرو وخالقته لعمرو والمتاخر عن النفس يلاحظ فيه  
 شيان وهما نبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقيته لعمرو وجه اقتضا بهما المتاخر عن  
 نفسه انك اذا نظرت الامرين معا استبان زيد متاخر عن عمرو والمتاخر عن زيد  
 والمتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء بقوله ولان صانع اي صانع زيد وعمرو  
 اذله لعمري ما ذكرنا وهو وجوب سبق الوتر المرتين اي باعتبار مرتين  
 اي شيئين وملاحظتهما وكذا يقال فيما بعد والمقدم اي وهو زيد على المقدم  
 اي وهو عمرو على الشيء وهو زيد وقوله متقدم على ذلك الشيء وهو زيد وذلك لانه  
 اي زيد اثر لصانعه وهو عمرو والآخر وهو زيد على الآخر وهو عمرو وعن الشيء

وهو زيد وتوضيح اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرو وعمرا خلق زيدا فريدا الخالق لعمرو  
 المخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتين اي مرتين وهما خالقيته لعمرو وخالقته  
 لعمرو ومتاخر عن نفسه بملاحظة مرتين وهما مخلوقيته لعمرو ومخلوقته له اما  
 وجه اقتضا بهما تقدمه على نفسه فلانه اذا لاحظتهما معا كان زيد متقدما  
 على عمرو والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك واما وجه اقتضا بهما  
 المتاخر عن نفسه فلانك اذا لاحظتهما معا كان زيد متاخر عن عمرو المتاخر عن زيد  
 والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء متلازمان اي في حصول  
 التقدم على النفس مرتين حصل المتاخر عنهما مرتين والعكس وانما الشبهة  
 فيه الخ من هذا تعلم ان قول المتقدم قائل اذا قدم الخ هذه شبهة لم تصدر من احد  
 وانما ان هذا الشراستشعار لوجودها لم يقل احد من العقلاء حدوث صانع العالم  
 اليه لما من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج المنى الى سبب فان  
 قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث صانع العالم وهم من العقلاء واجب بان المراد  
 لم يقل احد بحدوث صانع العالم وعدم انتهائه تقديم اذ هذا المعنى لم يقل به احد واما  
 حدوثه وانتهائه لقديم فقد قيل به تنبيه منه الخ فيه نظير جواز ان يكون كونه من  
 صفات السوء متفقا عليه لكنه فسره لخطايه واما كون هذا المعنى هو المختار فلا يشتر  
 اليه تفسيره فاقاله الله لا يظهر الا اذا كان داهيه انه لا يتعرض لتفسير صفة الانكسار  
 فاذا كان داهيه ذلك وتعرض لتفسيرها فتطلب التكلفة ويقال فسرها بالتنبيه وهذا ليس  
 بلازم لجواز تفسير الصفة لخطايه وقد اختاره الواو للتغليس اي ليس بزائد على  
 الذات ولا ياتي في انه مغاير للذات في المفهوم وظاهر الله عين الذات وليس المراد لانه  
 يجب مغايرة الصفة للموصوف ومرجعه الى الوجود اي من رجوع اليه الى الفصل  
 واراد بالمرجع ما يتحقق فيه التقدم يعني ان التقدم يتحقق بالوجود المستقر وقوله المستقر  
 ان لا احتراز له عن البقاء لانه الوجود المستقر بما لا يزال على القول بانه صفة نفسية  
 وكان الاحسن ان يقول ومرجعه الى استمرار الوجود لانه الوجود عين الوجود  
 عند الاسري لاصفة ثم ان تفسيره باستمرار الوجود مبني على نفي الاحوال كالمعنوية  
 فالقدم انما هو للذات والصفات المعاني لانها موجودة واستمرار وجودها لا يقال له قدم  
 واما ما في القول بنبوت الاحوال فيجب للمعنوية القدم وما ذكره الله من التفسير لا يصدق  
 بقدمها لانها غير موجودة فعلى هذا القول يفسر القدم على انه صفة نفسية باستمرار

ن



الثبوت الزلافي للثبوت اعم من الوجود فتأمل لو كان نفس الوجود لما عرى منه  
 موجود اي كمن التال باطل فبطل التقدم وقوله فكيف الخ دليل الاستثنائية المزدوجة  
 وقوله والصفة النفسية الخ دليل الشرطية لما عرى كسر الرابطة العينية المفقودة  
 معناه خلا وهو بخلاف غير مفتوحة العين والرافع معناه طرا كيف والجوهر في  
 اول ازمته وجوده لا يتصف بالتقدم اي مطلقا لا بمعنى علمه الاولية ولا بمعنى نظاونه  
 الزمان وقوله وانما يطرا اي التقدم بمعنى تطاول الزمان فقط وان هذا الرد لا ينفع الا لو  
 كان القابل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود قديم او حديث مع انه  
 لم يقل بذلك احد والقابل بانه صفة نفسية خصه بالتقديم والحاصل ان ما ذكره في دليل  
 الاستثنائية لا ينجح الا لو كان القابل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل  
 موجود مع انه لم يقبل بذلك بل قال انه صفة نفسية لتوجب لان الخلاف في التقدم  
 بمعنى علمه الاولية وهذا لا يتصف به الجوهر لاني اول وجوده ولا بعد وجوده وان  
 توان عليه الف سنة فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع عدم انصاف الجوهر  
 ورد بان يلزم الخ حاصله انه لو كان التقدم صفة معنى يلزم انصاف التقدم  
 بالكون قديما والا تصف بصفة اي بالكون حادنا وهو باطل لما يلزم من انصاف الذات  
 بالحوادث لان وصف صفة الذات وصف للذات ثبت حتى ان التقدم متصف بالكون قديما  
 ثم نقوله ووصف التقدم بالكون قديما فمرة عن انصاف التقدم بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل  
 على ثبوت المعاني وحيث يلزم من ثبوت الكون قديما ثبوت التقدم والالزام تخلف الدليل عن  
 المدلول وذلك باطل ولان العلة في ثبوت الاحوال قيام المعاني بالذات والتقدم على هذا  
 علة في الكون قديما فمتى وجد الكون قديما وجد الزم والالزام نقض عكس العلة مع ان  
 العلة مفردة اي متى وجدت وجد المعلول متعكسة متى عدت عدم المعلول فانا  
 ثبت الكون قديما بدون العلة وهو التقدم ووجد الدليل وهو الكون قديما بدون المدلول  
 مع ان العلة يلزم ان يكون اي متى عدت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل وجود  
 المدلول ثم نقوله واذا انصف هذا التقدم بالتقدم فنستغل الكلام للذات التقدم الثاني فنقول  
 يجب انصافه بالكون قديما والالزام انصاف الذات بالحوادث ويلزم من انصافه بالكون  
 قديما انصافه بالتقدم لما مر وهكذا فيان الدور والتسلسل وهما باطلان وما ردي الى  
 الباطل وهو كون التقدم صفة معنوية باطل وايضا انصاف التقدم بالتقدم يلزم عليه قيام المعنى  
 بالمعنى وهو باطل فادعي لك هذا حاصله فقوله ثم ورد بان يلزم ان يكون ههنا

التقدم

القدم الموجود في حقه تعالى قديما اي متصفا بالكون قديما لا بالكون حادنا لا يستحال  
 فقوله لا يستحال علة لحدوثها علت وقوله لا يستحال انصافه تعالى الخ بيان ذلك  
 ان التقدم الذي هو صفة له تعالى لو اتصف بالكون حادنا كان بالكون حادنا لصفة له تعالى لان  
 صفة الصفة صفة والمولى يستحيل انصافه بالحوادث وقوله ولا يه اي الخال والشان وهذا  
 عطف على قوله لا يستحال فهو علة لعدم انصاف التقدم بالكون حادنا وخاصة ان الذات  
 في الازل متصفة بالتقدم فالقدم ثابت في الازل فهو قديم واذ كان كذلك فمن لوازمه ان يكون  
 قديما لا حادنا ويجب ان يكون الخ هذا مرتب بقوله يلزم ان يكون هذا التقدم موجود  
 في حقه تعالى متصفا بالكون قديما زائد على ذلك التقدم اي فانصاف التقدم بالكون  
 قديما لا يلائم انما هو تقدم اخر والالزام نقض الدليل اي وان يكن التقدم متصفا  
 بتقدم اخر لزم نقض دليل هذا القابل ان التقدم صفة معنى والمراد بنقضه وجوده  
 الدليل به وبما له لوله وحاصله ان من جعل التقدم صفة معنى استدل على ذلك بانصاف  
 المولى بكونه قديما والكون قديما صفة معنوية معطلة بالتقدم فتكون دالة على قيام التقدم  
 بكونه قديما ان العالمية اعني كونه عالما تدل على قيام العالمة انه فتقول له هذا التقدم  
 الموجود في حقه تعالى كالمثل موصوف بكونه قديما كالمثلات فيلزم ان يكون قديما به قديم  
 ثان والالزام نقض دليل اي وجود الدليل وهي المعنوية دون العلول وهي المعاني  
 ويلزم ان نقض انكسار العلة وذلك لانه قد انعدمت العلة وهي المعاني ووجدت  
 المعلول وهي المعنوية معقدة ايضا الخ اي لا انها مقردة في القدم وهناك قول رابع في  
 القدم والساقيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سطحي ولا وجودي عن  
 الوجود المستعراضي استقرار الوجود عبارة عن نفي العدم الملاحق الخ فيه ان نفي النفي  
 اثبات فراجع للحال لاستقرار الوجود فيما لا يزال وهذا عين القول القابل انه صفة  
 نفسية فالاولي ان يقول اي عبارة عن عدم الاخوية للوجود الملاحق بعد  
 الوجود هذا لا يشمل نفي المعنوية فكان المناسب ان يقول بعد الوجود او الثبوت  
 عبارة عن نفي العدم اي معبر به عن العدم والافعال عبارة لفظ والصفة ليست  
 لفظا توقف الشيء على ما اي على امر موصوف ذلك الامر بانه يتوقف على ذلك  
 الشيء فالصفة جرت على من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اي نسبة او بمراتب اي  
 نسب فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما ان خلق زيد على خلق عمرو زيد فكل منهما  
 متوقف متوقف على الآخر بلا حطة نسبة خالقيته واما التوقف ولا على النفس

في



فمرتبتين دأبما فالمقام مقامان توقف على الغير وهو مرتبة وهي خالقية الغير  
له وتوقف على النفس وذلك مرتبتين خالقية للغير وخالقية الغير له والثاني اعني  
ما اذا كان التوقف على الغير مرتبتين كما لو كان زيد خلق عمرو وخلق بكر او بكر خلق  
زيد لكل واحد من الثلاثة توقف على غيره مرتبتين فبكر متوقف على زيد بسببين وهما  
خالقية عمرو وبكر وخالقية زيد وعمرو وهكذا نعم ان قوله توقف الشيء على ما الخ صادق على  
التوقف بمرتبة وهو ظاهر وعلى التوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف الشيء اي  
هو هو زيد وقوله عمرو اي على بكر وقوله يتوقف اي بكر عليه اي على زيد فصح قوله  
احد اما بمرتبة او بمرتبتين وعلت ان المراد بهذا المرتبة النسبة وانما لا ينافي بين  
اما ههنا من ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم من انه بمرتبتين لان ما تقدم في توقف  
الشيء على نفسه وما ههنا في توقفه على غيره نعم ان المراد بالحقيقة ههنا في قوله  
وحقيقة الدور المعنى اي ومعنى الدور الذي وضع بارأيه وليس المراد بها الحقيقة  
الكسبية الموجودة في الخارج في افرادها لان الدور من الأمور الاعتبارية فليس له افراد  
موجودة في الخارج حتى تتحقق الحقيقة الكسبية فيه تامل ترتب أمور  
سواء كانت تلك الأمور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم لكن بدون نهاية او لم يكن كذلك  
بانه كانت معلولات فقط كركات الفلك فحصل في بحث البقاى ثم نقول ثم  
لترتيب في الذكروا الاخبار لا لترتيب في الوجود لان جميع صفاته تعالى الربيه ولا ترتيبا  
في الارزالي اي لا يلحق وجوده عدم هذا تفسير للمعنى باقيا وحق فالقاعدة عن  
عدم حقوق العدم للوجود فيرجع الى صفة سلبية وهو صادق بقاء الذات وبقت  
المعاني ولا يصدق بقاء المعنوية لانها غير موجودة فتوقف في التعريف انه عدم  
لحقوق العدم للوجود او الثبوت لصدق التعريف ببقاها وان الشبهة التفسير المارة  
الى ان البقا يطلق على طول الزمان في المستقبل وعلى عدم حقوق العدم للوجود والثاني  
هو الثابت للمعاني وصفاته والاول محال في حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له لوجوده  
ولا يقيد به الوجود لحدوثه كما مر والاك كانت ذاته يقبلها اي والايجب له  
البقا لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا الدليل الذي ذكره الحق لاثبات هذه العقيدة  
وهي وجود البقا محض على اقبسة ثلاثة استثنائية وتقرره ان نقول لو لم يجب له بقاى  
البقا لكانت ذاته قابلة للوجود والعدم لكن التالي باطل ان توقفنا ذاته الوجود  
والعدم لاحتاجت لخصص لكن التالي ان لاحتاجت لخصص لكانت حادثة لكن التالي

باطل ما هو

باطل ما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا بطل كونه حادثا بطل ما استلزمه وهو احتياجه  
لخصص فبطل ما استلزمه وهو قبول الذات للوجود والعدم فبطل ما استلزمه وهو عدم  
وجوب البقا ثبت نقصه وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذه الدليل جاري طريق  
الخلف وهو ثبات المطلوب باطل نقصه واذا علمت ما ذكرناه في تعريف الدليل بقوله  
ان الحق حذف من القياس الاول الاستثنائية وذكر الشرطية والاستثنائية وذكر في  
الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة والاك كانت ذاته تقبلها اي لكن التالي باطل  
فيحتاج في ترجيح الخ ههنا الى الشرطية حذف مقدمها والاصل ان لو كانت  
الذات تقبلها لاحتاجت الى تخصيص لكن التالي باطل فقد حذف من هذا الدليل  
الثاني مقدم الشرطية والاستثنائية فيكون حادثا فيه حذف مقدم الشرطية مع  
الاستثنائية والاصل ان لو احتاج الى تخصيص لكان حادثا لكن التالي باطل فالادلة  
للثانية وقد مر الخ هذا دليل الاستثنائية الدليل الثالث المطوية اي لكن كونه  
حادثا محال ما مر بالبرهان ومن هنا الخ اي من هذا الدليل المقام على ثبوت البقا  
يعلم ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وذلك لان القدم يقتضي وجوب البقا وجوب  
البقا يقتضي نفي العدم اللاحق اما كون القدم يقتضي وجوب البقا فلما ذكره من ان القديم  
اذا لم يكن واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم فيحتاج لخصص فتكون حادثة  
والغرض انها قد يمت ان المختار في البقا اي ان المختار من الاقوال التي قيلت في  
تفسير البقا انه عبارة الاولى حذف عبارة لانه لو قد الخ فيه انه لا يلزم  
من نقده لحقوق العدم له قبول ذاته للوجود والعدم لان مجرد التقدرب يكون في المستحالات  
فالمناسب ان يقول لو حقه العدم لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وبيان الملازمة  
ان الاتصال بالشيء فرع عن قبوله اياه لغرض اتصافه بهما اما بالوجود فلا يتصاف به  
حال لانه موجود وما العدم فلا يتصاف به ما لا اي في المستقبل على التعاقب والاولى  
حذف فرض لانه يلزم من فرض اتصاف الشيء بالشيء اتصافه به بالفعل الذي المراد  
لكن قبوله للعدم محال لان المناسب ان يقول لكن قبوله لها محال الا ان يقال ان قصر على  
العدم لانه المنطوق له في الجمالية وهذا تمام القياس الاول سيان خير لكان على لغة  
من يلزم المشي الا لف في الاحوال كلها والحققة سيان لا يختلف أي فليس لقبول  
الوجود باول من قبول العدم وهذا كالعلة لقوله نفسى لا نقوله اذ القول الخ علة  
لقوله سيان فيلزم الخ جعل افتقاره الى الموجد مرتبا على الاستواء في المسألة



جعله مرتبة على القول فلعلم الحارثي ان في الحق حدا فاقنا من فيكون حاديا  
 مغرب على قوله فيلزم افتقاره لكن كونه حاديا محال فيطل القديم فاعده كاشية صفة  
 كاشية ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه من جملة ما ثبت قدمه اعداها الارضية  
 فهي لم تعد الان بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذ لو انقطعت لوجودنا في الازل ولا يقال  
 يلزم على هذا انضماما بالتقضي الوجود والعدم لانه نقول الذي ينافي قض العدم الازلي  
 الوجود الازلي لا الوجود فيما لا يزال لوجودنا الان فالذي انقطع لوجودنا انما هو عدمنا فيما  
 لا يزال لاعد من في الازل هذا هو التحقيق خلافا لما في بعضهم من الاعداء الارضية انقطعت  
 لوجودنا وعلى هذا يحتاج الى تعقيب قول الشافعي وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه  
 اي كل ما ثبت قدمه من الموجودات وهذا كله على ان الازلي مراد في القديم واما على المختار  
 من ان القديم احصل من الازلي وانه الموجود الذي لا اول لوجوده والازلي القديم  
 بنفسه وان صفات الله ارضية لا قديمة فالمراد من قوله لان القديم لم يخل  
 لقوله ان كل شيء ثبت قدمه استحالة عدمه اي انما كان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه  
 لان القديم لا يكون جازما للقديم بل لا يكون الا واجبا وقد فوله خرج لك بهذا البرهان  
 قاعدة المختار اي ان القاعدة نفسها خرجت من البرهان خلافا لقول بعض الجاهليين ان  
 المعنى يخرج لك بهذا البرهان دليل قاعدة المختار لا سيما في شيء من مقدماته لهذا  
 قبل لم يتفق العقل على مسئلة اعتقادية الالهية وهذه وهي ان القديم لا يتقدم  
 الذي ذكرناه بوجوب المختار اي لاثبات وجوب البقاء لم يجمع على بطلان جميع المختار  
 اي على بعض الاقسام اجمع على بطلانها وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها والاول هو  
 المختار اليه بقوله وغير المختار اما عدم شرط او طريق المختار والثاني هو المختار اليه  
 بقوله والمقتضي لا يفعله العدم والصحيح عدم بطلانه وان الفاعل يفعله بالقدم  
 على ما ياتي لوجب ان يكون له اي له ذلك العلم الطاري مقتضي اي لكن الثاني باطل  
 فيطل القديم وهو شرط لعدم على القديم ثبت البقاء اذ هو المختار وهذا دليل على  
 الملائمة في السطوية والمراد بالامر هنا العدم وقوله غير مقتضي تفسير لقوله لنفسه  
 وقوله لا سيما ان كان اي ذلك الامر الطاري مرجوحا لتحقيق سبق صفة وهو وجود  
 القديم والمقتضي اما ان يكون المختار والمقتضي لذلك العدم الطاري على القديم  
 اما ان يكون انتقائا واختارا ولا وهذا دليل للاستثانة المعذولة اعني قولنا  
 لكن طرق العدم على القديم مقتضى باطل وحاصل ذلك الدليل ان مقتضى محصور في

اموي وكل منهما باطل وقد ثبت طرود عدم القديم لمقتضى اما باختار او لا انت  
 خبر بان مقتضى محقق ان يكون نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه وقد قالوا ان  
 يقول والمقتضي اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون انتقائا ولفظه لوجوب وجود  
 الفاعل حال فعله والفعل هنا الاعداء للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا حال  
 ذلك الفعل وغيره اما مختارا وغيره والمقتضى المختار المختار اذ ليس العدم بفعل  
 اي بفعل اي ان الفعل لا يتعلق الا بفعل والعدم غير مقول لانه لا شيء فلا يتعلق به  
 فعل واختار ان قوله اذ ليس المختار لقياس من الشكل الثاني وهو فعل الفاعل يتصلق  
 بفعل والعدم ليس بفعل فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم وهذا مذهب اهل الحرمين  
 ولكن الحق ان مقتضى بفعل العدم اي يتعلق فعله بالعدم اذا كان ماقبلا فربما  
 الموجود كما يتعلق فعل الفاعل بوجوده يتعلق فعله بعدمه ولما عرف المقتضى  
 بانها صفة تاتي بها التجاد المنع وان عدمه اما العدم المطلق فلا يتعلق به فعل  
 واما ان يكون عدم شرط اي واما ان يكون مقتضى لطريق العدم على القديم عدم  
 شرط اي للقديم او طريقا صفة من بقاء القديم واراد بالشرط ما يلزم من عدمه انعدم  
 فيشمل السببي عدم شرط او عدم سبب فقلنا الكلام الى عدمه اي فيقال  
 لم تقدم ذلك الشرط فيقال لعدم شرطه فيقال ولم تقدم شرطه فيقال لعدم شرطه  
 وهو جازم ويلزم التسلسل وان كان حاديا وان كان ذلك الشرط الذي جعل  
 عدمه مقتضيا لغير العدم على القديم حاديا لزم وجود القديم في الازل بدون  
 شرطه بانه ان القدرة قد ثبت فلو ثبت ان استمرار وجودها شروط بشرط حادث  
 لمجاز حوق العدم لها فقد ذلك الشرط الحادث وكانت تلك القديمة موجودة في  
 الازل يعني شرط وجود الشرط بدون شرط باطل وباطل ان يكون اي  
 مقتضى لطريق عدم على القديم طريقا صفة لذلك القديم اي فالقدرة مثلا باطل  
 انعدامها لوجود المعجز لان طرق المعجز ان لا قبل انعدام القدرة لزم اجتماع الضدين  
 وان كان بعد انعدامها لزم ان انعدامها حصل بدون مقتضى وذلك لان  
 مقتضى يجب تقدمه على اثره والمعجز هنا ما خرج عن انعدام القدرة فلا يكون مقتضيا  
 له وقد يكون انعدام القدرة من غير مقتضى وطريق الامر من غير مقتضى محال  
 كما مر لا استحالة المختار ملة لكون انعدام القديم بغير مقتضى وهو جواب عن  
 سؤال مقدر وحاصله ما لم يقع من كون هذا العدم كالتقدرة قد انعدم بالمتاخر



كالجواز لكن انعدامه به قبل حصوله وحاصل الجواب انه يلزم عليه تاخر مقتضى عن اثره  
وذلك باطل وايضا يلزم في الضد اي في حالة الضد اي في ما اذا كان مقتضى لطرو  
العدم على القديم طويلا ضد القديم ترجيح للجو جوح وذلك لان القديم السابق وجوده  
هو الاول لسبقه من هذه الطاري عليه فتكون الضد الطاري الذي مرجوح بطرو القديم  
ترجيح المرجوح فكان المابق اما ترجيح الراجح او اقل ما هناك تساويهما ولا اقل من  
التساوي هو على حد في الهمة اي اقل من التساوي يحصل من البيان وكانه  
قال والصواب العكس وهو ترجيح الراجح اقل من ذلك وهو تساوي يحصل  
اذ رفع الخطين لقوله يلزم ترجيح المرجوح وهو بالرا او بالدار مصد ر  
مضاد لقاعله وقوله لطريان معقول رفع واللام رالية التقوية واضافة طريان لما  
بعده من اضافة الصفة للموصوف وقوله اولاً من العكس اي الذي هو دفع الطاري  
للقديم اي وقد قدفع الطاري للقديم ترجيح المرجوح فالضدان قام بالقديم اي  
فالضد المقتضى لطرو العدم على القديم ان قام بالقديم ان قام بحله قبل انعدامه يلزم  
اجتماع الضدين اي قيام الجواز بحل القدرة مثلاً قبل انعدام القدرة والباطل  
الح اي والايض الضد بحل القديم بل قام بحل اخر والحال ان القديم انعدم من محله  
لوجود ضده بطل اقتضا ذلك الضد حكماً بحل القديم وهو كونه عاجزاً وذلك  
لعدم الاختصاص اي لعدم قيامه بحل القديم فلا يوجب حكمة لان المعنى انما  
يوجب حكماً لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عاماً الا من قام به العلم وكذا العكس  
لا يوجب الكون عاجزاً مثلاً الا من قام به الجوز لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون  
كل شئ منصف بالكون عاجزاً لعدم الفرق بين هذه الذات الى هذا مكرر مع قوله اولاً  
لانه لو طوي قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه واجيب بان هذا  
مغايير لما مر باعتبار الجواز المشار اليه بقوله والباطل الخ فالافتراق من حيث الفرق فخرها  
بمختلف وان اتخذ في الصدر فصد ر ما هنا انما ذكره لاجل الشق الثاني ان شئ الجوز  
بقي شئ اخر وهو ان هذا الكلام كله انما يظهر في البقا المتعلق بلا صفات لانه الذي  
يلزم عليه اجتماع الضدين لاني بقا الذات لانه لو وجد ذات ثانية متارعة للاول  
لا يقال اجتماع الضدان لان الضدين هما المعينات الوجوديان اللذان بينهما غاية  
الخلافاً الا ان يقال تسمي في الضد لجعله شاملاً للذات وقوله وايضاً الضدان قام  
بالقديم اراد بالقديم الذات التي هي محل الصفة اعني القدرة بالنظر لدليل قدم الصفات

واعدا باعتبار قدم الذات فيقال قوله فالضدان قام بالقديم اي بحل القديم اي كسلكه  
الاله مثلاً فان قام القديم الثاني في المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع الضدين وان قام  
بعد انعدام الاول لزم ان الاول انعدم لا مقتضى والاولى ان يقال قوله والاضد اي العدم  
ان قام بالقديم سواء كان ذاتاً او صفة اي قام به قبل انعدام القديم وقوله اجتماع الضدين  
اي وجود القديم وعدمه وقوله ولا يغير الضد وهو العدم بالقديم ذاتاً او صفة  
والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاوه اي احكاماً وهو كونه معدوماً لان المعنى انما يوجب  
حكماً لمن قام به اية السنة المراد بهم غيرهم ما الاشعرية بدليل قوله بعد  
وقوله ما الاشعرية لما اعتقدوا الخ فيراد بامية السنة المتأخرون من الاشاعرة والمتقدمو  
والتأخرون من غيرهم على استحالة بقا الاعراض اي بقاها زمانين فاكتر  
قلوا اي اية اهل السنة بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بعد تحقق وجودها  
تتغير ويوجد نظيرها كالمسا السيل فالانعدام صفة للاعراض تنسبة حاصل فيها  
من غير تأخير موزون فلا يتعلق به القدرة ولا بقاها اصلاً اي لا زمانين ولا اكر  
وهذا لزم لما قبله فاعلمت ان الحسن يكتب هذا وقت تقدم بقاها باطل لانه مكذب  
للمعوم بالحسن فت هو وان كذب الحسن الا ان الادلة اقتضت عندهم وكثير لما  
يفعل الحسن كالاتوان والاشقادات اي فالسواد مجرد وجوده وقيامه بالجسم  
تتغير وهم جازوا كما يقال في الاعتقادات كالحركات والاصوات ظاهراً ان انعدام  
الحركات متعلق عليه لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة لا خلاف فيه  
وهذا يخالف ما مر من ان بعضهم يقول بكون الاعراض حركاتاً او غيرها قلوا اي  
في الدليل على عدم بقاها زمانين وتقرر الدليل ان تقول لو بقيت الاعراض لاستحال  
عدمها لكن الثاني باطل فينقل المقدم وهو بقا دليل الملازمة ان العلم لا بد ان  
يكون مقتضى وهو ما يختار او غير مختار لاجاز ان يكون مختاراً الا ان الفاعل المختار  
لا يفعل العدم وغير المختار اما فقد شرطاً او طويلاً ما منع باطل ان يكون عدم شرط  
لان ذلك الشرط ان كان موجوداً معها فينقل الكلام لعدمه فيقال انعدم ذلك  
الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه الخ وان لم يكن موجوداً معها لزم وجودها بغير شرطها  
وبطل ان يكون طويلاً ما منع لانه انما قبل انعدامها لزم اجتماع وان طويلاً بعد انعدامها  
لزم انعدامها بغير مقتضى وهذا باطل فالحاصل ان انعدامها انما يكون بواحد من ثلاث  
اعور وقد علمت بطلانها والدليل على الاستثنائية اعني قولنا نحن الثاني وهو استحالة



عند مهابط بالشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها الجود حصوله كالحركات والاصوات  
 وما ثبت لاحد الثبوت بثبت للآخر لما ذكره هذا دليل الملازمة التي في الشرعية  
 لكن اعلم ان بيان الشرعية هنا فيه نوع مخالفة لما سبق بالنظر لشرط وذلك انه  
 لا يقال هنا فيه ان كان قدما الخ بل الذي يقال هنا اما ان يكون الشرط موجودا معه فيقتل  
 الكلام لعدمه والالزم وجودها بغير شرطها فامل وحذف الشرط الاستثنائية  
 فالزم هو الخ حاصله اليهم لما اقاموا هذا الدليل على عدم بقا الاعراض او رد عليهم ان  
 دليلكم هذا وان انجح منه عام الا انه موجود في الجوهر اذ يقال فيها لو ثبت لا استحالة  
 عدمها لان عدمها انما يكون لواحد من الثلاثة التي قد علم بطلانها لكن الثاني باطل فظن  
 المقدم وهو بقا الجوهر وثبت بقبضه وهو عدم بقاها مع ان الجوهر يبقى زمانيا فكذا  
 باتفاق قد سلمت مفوض بالتحقق فتقول السامع انها تبقى اي اتفاقا فاجابوا الخ حاصله  
 اننا نسلم ان الدليل مختلف اذ لا يوجد المختلف الاول بين هاتين فرق بين الجوهر  
 والاعراض مع ان هاتين فرق بينهما وذلك لان الجوهر بقاؤه مشروط بامداده  
 بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض فينتقم الجوهر بنفسه فعلم  
 الجوهر لفقد شرط بقاها فلا يلزم من بقاها استحالة عدمها لان عدمها لفقد شرط بخلاف  
 عدم العرض فانه لا يعقل فيه ان يكون لفقد شرط ولا وجود ما يع ولا يقال على مختارة  
 والحاصل انما العرض يلزم من بقاها استحالة عدمه لان عدمها لما يكون لواحد من الامور  
 الثلاثة التي علم بطلانها والجوهر لا يلزم من بقاها استحالة عدمه لفقد شرط بقاءه  
 فان قلت ما المانع من ان الاعراض تبقى وتقول ان بقاها مشروط بامداد الاعراض لها  
 قلنا المانع هو ما يلزم على ذلك من قيام العرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلامرجه  
 ان لا مرجح يكون هذه حالا وهذا محلا واعلم ان ما ذكره الله من ان عدم الجوهر يقطع  
 الاعراض عنها هو الحق المذهب في عدم الجوهر والمسألة ذات اقوال ثلاثة فذهب  
 المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريان صد اي بطر وقتنا ايضا وهو لا يجوز عندهم ان  
 تنعدم بعض الجوهر دون بعض لان المتناضاد لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر  
 دون جوهر المذهب الثاني لاهل السنة وهو ان انعدام الجوهر لفقد شرط وهو في ذلك  
 فربما ان احدهم بقوا شرط استمرار وجوده قيام القابلية فاذا عدم المتأخر علمه الثاني  
 بقوله شرط بقاءه بامداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه فاذا لم تتخلق فيه الاعراض  
 انعدم المذهب الثالث ان انعدمها بفعل الفاعل المختار وهو مذهب القاضى

ابو بكر الباقلاني ومذهب القاضى الخ اعلم ان ما مر من ان العرض لا يبقى زمانين  
 ولا يتعلق بالعدم عند القدرة لان انعدامه الجود واجبه والقدرة انما تتعلق  
 بالسكن فلو الاكثر وامام الحرمين والمحول عليه كلام القاضى وان كان هو قول الاقل  
 وعليه جرى التقى في تعريف القدرة حيث قال صفة الزلية يتا بها ايجاز كل ممكن  
 واعلم انه على وفق الارادة يصح ان يكون متعلقا بالقدرة اي يتحقق بقاؤه زمانين  
 والمراد بصحة تعلقه بالقدرة الصحة الواقعية وهذا ظاهر في عدم اللاحق للجود  
 فالقدرة تتعلق به تعلق تامير ليعنى التامير وجوده لكن فيتحقق عدمه واما عدمه فيما  
 لا يزال السابق على الوجود كعدمه في زمانه عليه السلام فذلك يتعلق به القدرة  
 عنه ولكن لا على وجه التامير والالوحدان في زمانه عليه السلام بل يعنى ان ذلك العلم  
 في قبضة القدرة ان كانت ابقته مستمرا وان كانت ازالته بالوجود وهذا يتعلق  
 بخارج لا يقال له صلوحي ولا تخبري واما عدمه في الازل فهو واجب ولا يتعلق به  
 القدرة باتفاق لان تعلق القدرة به انما يكون بالوجود في الازل وهو باطل والزم  
 الخ الحاصل انه اعترض على القاضى القائل ان القدرة متعلق بالعدم بما حاصله  
 ان القدرة لو تعلقت بالعدم اللاحق تعلق تامير لزم ان يتعلق بالسابق فيما لا يزال كذلك  
 اي تعلق تامير لان معقول عدمه لا يختلف اي لان مفهوم عدمه المنصور في المعتدل  
 لا يختلف بل السابق واللاحق متساويان لكن الثاني وهو تعلقها بالسابق تعلق ثابت  
 باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق تامير فان معقول  
 عدمه الاضافة ببيانها اي فان عدمه لا يختلف اي فان عدمه الذي هو من  
 المعقولات اي المفهوم ان لا يختلف او من اضافته الصفة للموصوف اي حقيقة  
 عدم المعقولة اي المتصورة في العقل لا يختلف فلامعنى كوننا نقول باننا تارة  
 في اللاحق دون السابق فيما لا يزال وقرئ باننا للجهول لان هذا الفرق لم يثبت عن  
 القاضى اي فرق بين عدم السابق واللاحق مستقراي ليس له اول بالنسبة  
 لما ثبت الماضي وليس المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود والحاصل ان عدمه  
 في زمن سينا محمدا مثلا ليس بطار ولا اول له بخلاف عدم اللاحق للوجود فانه  
 طاري بعد الوجود واللاحق طاري اي على الوجود فليكن افهم رجوع والموجود باج  
 كونه قد تحقق فلما حصل هذا الرجوع وازال الرجوع فلا بد لرجوع هذا الرجوع من  
 مرجح ومقتضى اي مقتضى طر واللاحق اي مقتضى كونه طاريا ترجيح



طرف المكن أي ترجيح طرف من طرفي المكن الذي هو العدم وهو ظاهر في محل الاضمار  
 والاصل ومقتضى طوره ترجيحه والحاصل ان المكن له طرفان الوجود والعدم فاذا  
 الحق العدم الوجود وطرا عليه كان مقتضى حقيقته وطوره عليه ترجيحه عليه  
 مو ترجيح المكن أي ترجيح أحد طرفيه خصوصا اذا كان ذلك الطرف مرجوحا  
 كالعدم هنا لا يستغني عن المؤثر فلاجل هذا أي لاجل ما ذكر من كلام الأكثر وكلام  
 القاضي تردد أي وقع التردد أي الاختلاف فمن يلهيهم في بقا الاعراض وعدم غايبها  
 فنظر الكلام الأكثر فله بعدم غايبها ومن نظر الكلام القاضي قال ببقاها فنقول البقاء  
 تردد بالنسبة للجهول وليس اسم الإشارة راجعا لعدم الاستغناء المفهوم من قوله  
 لا يستغني الخ وتردد بالنسبة للفاعل وقاعبه القاضي أي ولاجل عدم الاستغناء  
 عن المؤثر تردد القاضي لأن القاضي جازم ببقاها زمانين لا متردد وجزم  
 البخاري فهو موافق لما قاله القاضي من بقاءها زمانين ومن عدتها بالقدرة وقدمها  
 الإشارة الخ حاصله ان القدم ما من الات عرة مؤقتين لما عليه الأكثر من اهل السنة  
 وادام الجرمين من عدم بقاء الاعراض لكن استدلوا بدليل آخر غير الأول وهو المشار له هنا  
 بقوله قالوا لو بقيت الخ فالدعوى واحدة والدليل قد اختلف فإن دليل القدم ما سبق على  
 ان البقا صفة معني وأحق انه ليس من المعاني بل صفة سلب وحق فلم يلزم على بقاءه زمانين  
 قيام المعنى بالمعنى للزم قيام المعنى وهو البقا بالمعنى وهو العرض أي ويلزم ايضا  
 الدور والتسلل لأن ذلك البقا عرض يتصف بالبقا وهو جازم وهو محال أي كما  
 يلزم عليه من الترجيح لا مرجح اذ كونا هذا العرض حالا وهذا محال ترجيح لا مرجح  
 وايضا يلزم عليه قلب المتناقض لأن حقيقة العرض ان يقوم بالغير لا انه محال  
 لغرضه بل خلافه أي خلاف معتقدهم من ان البقا صفة معني بل المحقق انه  
 صفة سلبية وحق فلا يلزم من بقاء العرض زمانين قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم التسلسل ايضا  
 ومن هنا الخ أي من اجل وجوب القدم والبقا له تعالى وقوله نعم ايضا  
 أي كما علمت من دليل السقراط ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وحاصله ان المولى يجب له  
 مخالفته للحوادث بان لا يكون جرمًا ولا عرضًا قايما به ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا  
 من حيث خياله وحاصل الدليل انه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مما لا يليها لكن تعالى  
 باطل اذ لو كان مما لا يليها لكان حادثا مثلها لكن التالي باطل لما من وجوب قدمه وبقائه  
 واذا بطل كونه حادثا باطل ملزومه وهو كونه مما لا يلي الحوادث واذا بطل كونه مما لا يلي الحوادث

بطل ملزومه وهو علم مخالفته للحوادث فثبت نقصه وهو مخالفته للحوادث وهو المطلوب  
 او يكون قايما به أي بالجرم أي بان يكون عرضا او محاذيا له أي او مقابلا للجرم بان  
 يكون فوقه او تحته أو في جهة له أي وان يكون في جهة من جهات الجرم واعلم انه  
 يلزم من نفي كونه تعالى في جهة للجرم نفي محاذاته له لانه لو كان محاذيا له لكان في جهة  
 من جهاته فمن لوازم المحاذاة الجهة لان المحاذاة المقابلة من كل وجه فاذا انتهى اللازم  
 وهو الجهة انتهى الملزوم وهو كونه محاذيا للجرم وحق فيستغني بقوله أو في جهة له عن  
 ما قبله اعني قوله او محاذيا له ولا يستغني بنفي المحاذاة عن نفي الجهة اذ لا يلزم من نفي المحاذاة  
 نفي الجهة فاذا كان متخذا عن مقابله فهو في جهة وليس محاذيا له او مرتميا في  
 خياله أي في خيال الجرم اراد بالارتسام التصوري يستحيل ان يكون حقيقة الخلق متصورة  
 بالكنه لاحد من الحوادث وأما التصور بوجه ما توقع فليس المراد بالارتسام مطلقا  
 التصور لأن ذلك أي ما ذكر من كونه جرمًا أو قايما به الخ ما وجب لها أي من  
 الحدود ومعلوم ان الذي يقابل الحدوث هو القدم فثبت ان قوله ومن هنا معناه  
 ومن اجل ما هنا وهو وجوب القدم والمقالا فتراه سابقا وقد يقال ان ما قرر سابقا نظر  
 فيه كونا وجوب القدم يستلزم وجوب البقا استحالة عدم القديم وحق فالحدوث كإماني  
 القدم بينا في البقا لان ما في الملزوم بينا في لازمه وذلك بفتح الخ المناسب ان يقول  
 وذلك بالحق لما سبق من وجوب قدمه وبقائه لانه ما سبق ثابت ومنعزل لا يخفى عن  
 والمناسب ان يكون هو الذي يتخذ من ما هنا الخالف له بل وفي كل أي وصف سلب  
 ويقبح في كل وصف أي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تضمنتها الوهنية لأن  
 الاوصاف لذات لا لالوهية وهي لوهيها أي معبودا بحق يعني ذلك اذا علمت  
 الخ فيه ان المقام اثبت القدم والبقا حيث قال وذلك يفصح في وجوب قدمه  
 وبقائه لا لوجوب الوجود فما ثبت اليه المقام غير ما ثبت له الله واجيب بان  
 وجوب الوجود متضمن للقدم والبقا لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول  
 الوجود الانتفا ازاوا بدافقوله وانه لا يقبل الخ هذا تفصيل لما قبله فلو كان متضمنا  
 للقدم والباقص الثبات الله له وهو يشير الى ان المقام ملكت له باعتبار ان الاصل  
 لما ذكره لاستمرارها ما لله أي والتمثلة تقتضي الحدوث أي والحدوث باطل  
 لوجوب القدم وهو الحدوث هو محط الفادة يعني ان المتماثلين هما المتماثلان في جميع  
 صفات النفس لا في بعضها فلا يلزم من بقاء الجرمية له تعالى ثباته للحوادث لجواز افراد



احدى هما ببعض صفات نفسية في نفس الامور اذا لا قطع بعدم ذلك وتكون لازم  
 من كونه تعالى جريما ان يكون مالا لحوادث فتكون في الدليل لو كان جريما كان مما لا لا سلم  
 الملازمة فتوحذف العلم المثلثة وقال لاستلزامها حذوثة الثاني لما ثبت بالبرهان من  
 وجوب قدمه وبقيته لان اولي لما قام متعلق بالمثلية وقوله وهو اي ما قام البرهان  
 على حذوثة الجواهر والاعراض والتقدير لا استلزامها مما ليس للجواهر والاعراض والنقد  
 وانما اقتصر عليها لعدم تحقق زايدها كمالها ولو سلم كان البرهان منزها عن ما ليس  
 ايضا اي مقدار الشغل الخ اعلم ان المقدار هو الكمال المتصل بالقياس بالذات ولا شئ  
 ان الجرم غير المقدار بل المقدار قيم به وهذا بحسب الاصل والتميز بالقياس  
 نفس الشغل للفراغ اي الذات الشاغلة للفراغ جريا على العرف العام فتكونه بغير الشغل  
 للمقدار نفسه يولد ولا يصح ان يراد بالمقدار الكمال ويقدر مصداق اي زوال المقدار لان  
 صاحب المقدار هو المركب فلا يثبت الجواهر المفردة والمركب منه اي من الجواهر  
 المفردة لكن لا يثبت المتقدم لان التركيب ليس من جوهر واحد فالمراد بالمركب من جنس  
 الجواهر المفردة وذلك اي وبيان ذلك اي وجباة كون المول منزها عن ان يكون جريما  
 لان الجرم الخ حاصلة ان تقول الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان ولا يمكن ان  
 ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم مما مر ان الله ليس بحادث وحيد  
 فتقول بعد ذلك الله ليس بحادث والجرم حادث ينتج من الشئ الثاني ان الله ليس بجرم وهو  
 المدعى ملازم للحركة والسكون اي على طريق التبع واللا اجتماع القصدان لان  
 المتجوهر الخ دليل لما ادعاء من ملازمة الجرم بالحركة والسكون صفة نفسية له  
 اي فتكون ملازمة له ويحتمل ان تقارقه وانت خبير بان ما ذكره لا ينهض دليلا على الملازمة  
 لانه قال فان بقي فهو ساكن وان انتقل فهو متحرك وتكفي ان تتحقق الوسطة بان يخلق الله  
 شيئا ويجرد وجوده بعده فيبقى ولم ينتقل ولا تصنف بحركة ولا سكون فان بقي  
 حذوثة اي من غير انتقال فهو ساكن اي فالسكون هو الباقي في الحيز الاول والمراد بالبقاء  
 في الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون على هذا الكلام عبارة عن الحصول  
 الثاني في الحيز الاول وحقه فهو بسيط واما على قول من يقول ان السكون كونان في اثنين  
 في مكان واحد فهو مركب فهو متحرك اي فالحركة على هذا هي الانتقال للمحرك  
 الثاني اي الحصول في الحيز الثاني وحقه فهي بسيطة وقيل ان الحركة كونان في اثنين  
 في مكانين فهي مركبة على هذا وعلى كلا القولين في الحركة والسكون فالجرم في اوله وجود

ليس يتحرك ولا ساكن لان حصوله الاول في الحيز الاول ليس بحركة ولا سكون واذا  
 استقر زمانا ساكنا استقره سكونا واذا انتقل مكانا اخر تحركه فهناك واسطة بين  
 الحركة والسكون وقال بعضهم السكون هو الحصول في الحيز مطلقا سواء كان اوليا وثانيا  
 والحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة فالكون الاول  
 في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الثاني سكون  
 لانه يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز واما الحصول الاول في الحيز الثاني  
 فباعتبار الانتقال حركة وباعتبار انه حصول في حيز سكون فعلى هذه الطريقة ليس  
 هناك واسطة بين الحركة والسكون ولا حالة تنفرد بالحركة فيها ولو سلمت الشئ هذه الطريقة  
 لكان اولي ليجتمع ادعاء من ملازمة الجرم بالحركة والسكون فتأمل والحركة والسكون  
 حادثان اي فيكون الجرم حادثا وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى ليس بجرم  
 ثم ينتج هذا الدليل فكان الاول للشئان ياتي بعد تمام هذا الدليل بالدليل الذي من  
 السكون الثاني على ما قلناه لك سابقا لاجل انتاج المطلوب وقد سبق برهانه  
 اي برهان حذوثة الجواهر عند قولنا المتصور ايضا لو نظرت لتغير صفات العالم الخ واحضر  
 شئ في ذلك اي في بيان حذوثة الحركة والسكون واعاد الكلام منها على حذوثة  
 الحركة والسكون ثم على حذوثة الاجرام كلها مباينة في البيان والافق قدم ما فيه  
 الكفاية لا يكون الزمان اي في حادثة والارزاق لا يكون الخ هذا راجع  
 للتعليل الثاني وقوله والارزاق ايضا راجع للتعليل الاول فنبه له ونشر مشوش  
 وحاصله انه استقلال على علم ارضية الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكك  
 الثاني اولهما الحركة لا يمكن بقاؤها والارزاق واجب المقابلة للحركة غير ارضية  
 الثاني الحركة مسبوقة والارزاق لا يكون مسبوقة للحركة لا تكون ارضية والسكون  
 ذكر كلامي صغيري الدليلي وكبراهما واللاستحالة عدله اي لكن الثالث  
 باطل واللاستحالة المتحركة وهو باطل فبطل ما استلزمه وهو استحالة عدمه  
 فبطل ما استلزمه ايضا وهو كونه ارضيا ثبتت نقضه وهو انه ليس بارضي واللاستحالة  
 عدله اي والابان كان السكون ارضيا استحالة اي واذا استحالة عدمه لزم بقاؤه ولا  
 توجد الحركة اصلا فيستحيل ان يتحرك الجرم بالذات وقوله والفعل والمشاكلة في قوة  
 قوله والثالث باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كون السكون ارضيا وبقيت نقضه  
 وهو حذوثة فتقول على هذا اي على هذه الطريقة التي قد علمتها في بيان حذوثة



الحركة والسكون المختصرة وقوله في نظم الدليل على حدوث الاجرام هذا دليل اخر على  
حدوثها غير ما تقدم المتأثر به بقوله الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان  
فكون الجرم حادثا لم يكن اما ان يكون الخ اي لما علمت ان الحركة والسكون ملازمان  
للجزم اما ان يكون فيه متحركا اي على سبيل الدوام او ساكنا اي على سبيل  
الدوام لكن الثاني باطل بعينه اي لانه لو كان متحركا في الازل لما كانت الحركة  
الزلية والحركة لا تكون الزلية لعدم امكان بقاها والازل يلزم بقاوه ولانه يلزمها  
المستوفية بالكون في الحيز المستقل عنه والازل لا يكون مستوفيا لغيره ولو كان ساكنا  
في الازل لكان سكونه الزليا والسكون لا يكون الزليا اذ لو كان زليا لاستحال عدمه كمن  
التالي باطل فالقدم اي وهو وجود جرم في الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله  
اي باطل وقد يكون الجرم حادثا وهو المطلوب وبالجمله في الحركة والسكون لا يكونان  
الا حادثين ضرورة فيه ان ادعاه ضرورة حد ولها بينا في ما مر من الدليل على بيان  
حد ولها الا ان يقال ان مراده الضرورة بعد الدليل فتأمل او المراد بالضرورة هنا  
حيلة القضية لا مقابل المنظر فما لازمها وهو الجرم يجب حدوثه اي لانه  
لو كان قدما يلزم وجود الملزوم في الازل بدون لازمه ووجود الملزوم بدون لازمه  
باطل ويتعالى من وجبه القدم والمقابل يكون حادثا فيه ان المقصود  
استحالة ان يكون المولى جرما لان يكون حادثا لعلية مما مر فكان الاول ان يقول بعد  
قوله ما لازمها وهو الجرم يجب حدوثه والمولى سبحانه غير حادث والجرم حادث  
ينجى المولى غير جرم وهو المطلوب فتأمل وايضا فلو كان جرما الخ هذا دليل  
اخر على استحالة كونه جرما ونقرر هذا الدليل ان نقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون  
اكرما هو عليه كمن الثاني باطل اذ لو جاز ان يكون اكرما لاحتاج الى تخصيص كمن  
الثاني باطل اذ لو احتاج الى تخصيص لما كان حادثا كمن الثاني باطل فبطل الاحتياج الى  
التخصص فبطل جواز كونه اكرما هو عليه فبطل كونه جرما وبطلت فتيضه وهو انه  
غير جرم وهو المطلوب لاستحالة وجود جرم لانهاية له هذا دليل للملازمة  
في الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز ان يكون اكرما الخ وهو جواب  
عن ما يقال يمكن ان يكون جرما وهو اكرما لاجرام ليس هناك اكرمه وسكت عن  
تفصيل قوله واصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة لمحدوفي والاصل لجاز  
ان يكون اكرما هو عليه او اصغر للزوم اختصاص الجرم بمقدار والمقدار لا به

من ان

من ان يكونا شيئا لا استحالة وجود جرم الخ وانما استحالة وجود جرم لانهاية له  
بحيث لا يتأتى الزيادة عليه لان وجوده يقتضي منع وجود غيره من الاجرام لانه لو  
وجد غيره من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلها ويلزم على تداخلها ظهورها من المكن  
وهو باطل لان الخبر صفة بنفسية الجرم لا يثبت انفا لها عنها فيحتاج الى  
تخصص لا يقال فرض ان هذا المقدار مخصوص واجباله فيحتاج الى تخصص لانه  
يقول المتأثر ما منع من ذلك فلو كان جسما مركبا من جزئين اي من جوهرين فربما  
فاكثر وتوهم مركبا صفة لجسم كما شفع وكان الاول في هذا الدليل ان يقول لو كان الاله مركبا  
من جزين فالجزء فلا تخلوا اما ان تكون صفة الاله قابلية لكل جزى او با بعض دون البعض  
او بالجميع اي الهيئته الاجتماعية والجميع باطل فاللزام على كونه جسما احد لوازم الثلاثة  
وهو باطل فبطل الملزوم وهو كونه جسما صفة العلم الاضافة بياضية واما ادعا  
ان الصفة الخ المتبادر منه ان الاولى وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما بطلانه  
هنا فظاهر مع انه لا فرق بين الدلالة فلا حسن ان يقول لا قلنا من ان اللازم احد  
امور ثلاثة لاستحالة الخ علة لمحدوفي اي لزم ان تقوم تلك الصفات بكل جزاء  
لا ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات ببعض الاجزاء كان ذلك البعض  
الها والبعض الاخر غير الاله وحده كديم ليس باله والحاصل انه اذا كانت ذات الاله  
مركبة من جزين مثلا كان كل جزء قد ما واد قامت الصفات ببعض الاجزاء كان البعض  
الذي لم تقم به كذا ما غير الاله تقوم بالجميع اي بالهيئته الاجتماعية بان تكون  
صفة المقدرة ملاقاتية لجمعية الاجزاء بحيث ان الصفة تنقسم على الاجزاء فتخصص كل  
جزء من الذات جزء من الصفة وانه يلزم الخ التواضع لتفصيل اي لانه يلزم  
عليه انقسام كل صفة من الحياة والحد والمقدرة الخ الى اجزاء وانقسام الصفات  
لاجزاء باطل ان قلت لا نسلم بطلانه بل قد وجد ذلك الامر في الحياة زليا فانها  
قائمة بجميع اجزائه قلت ذلك صريح بل كل جزء قائم به حياة فقيام الروح به  
بشيء منها قيام كل حياة عضو فعلى فرض لو قطع منه عضو يتكسر الجسد الذي كان  
منه الروح في ذلك العضو المنقطع والحياة التي كانت فيه تذهب بذهابها  
ولا تقوم به جدا القطع لكن فيه انه اذا كان لا يجنى بطلانه كان البطلان ظاهرا واما فلا  
يحتاج لتفصيل تامل واذ اعرفت هذا اي بطلان كون الاله جرم مركبا من اجزاء  
عرفت استحالة التجزئة الخ اي استحالة جعل الاله ذابرا الثلاثة وقاله المتأثر



وفيه ان ظاهره ان استحالة الجزية التي قالها النصارى يعلم بطلانها من ابطال كون الاله  
 جرم مركبا وليس كذلك لان ما تقدم معناه ان الاله ليس ذات مركبة من اجزا متناهية  
 واما النصارى فيجعلون الاله مركبا من صفات تفرق بين الدعوتين فاصال هذه  
 الدعوة لا يكون ابدا لا لآخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من بطلان الموازم  
 الثلاثة بل بطلانه من شئ اخر سياتى بيانه في التمهيد وجعل الكاري الاشارة في قوله  
 اذا عرفت هذا را علة بطلان قيام الصفة بالجمع ورفعه ان بطلان هذا ما يلزم عليه  
 من انقسام ما لا ينقسم واما الجزية التي قال بها النصارى في معناه انهم جعلوا الاله  
 ذرا لثلاثة هي صفات اي انهم جعلوا مجموعها الاله ولم يقولوا ان تلك الاجزا  
 مجموعها موصولة بصفة حتى يلزم انقسام ما لا ينقسم فتأمل ان معبودهم  
 جوهر او قالوا اناسمياه جوهر لان الجوهر الذي التفسير لم يرد وبالجوهر ما قام  
 بنفسه كما هو مصطلح الحكماء بن اردو به الشئ النفس ومعنى نفاسته است  
 اصل للاقسام الثلاثة من حيث انه محمول عليها لانه مركب منها والكل محتو على  
 اجزائه فهو اصل لها باعتبار احتوايه عليها وان كان كل واحد اصلا تركب  
 الكل منه مع غيره فلا تنافي بين كل واحد منها اصلا للجوهر وكون الجوهر  
 اصلا لتلك الاقسام لان جعل الجوهر المركب اصلا للاقسام باعتبار كون مرجعها  
 اليه لا احتوايه عليها وجعل كل واحد من الاقسام اصلا لتركيب ذلك الجوهر من ذلك  
 الاقسام مع غيره والحاصل ان المركب اصل لاجزائه بعد التركيب يعني ان الاجزا  
 لا تخرج عنه والاجزا اصل للمركب قبل التركيب باعتبار انه يتركب منها  
 اي اصل الاقسام اي اصل الاصول وذلك اي وبيان ذلك اي كون الاله  
 اصل لكم الاقسام او قوله ان له اي محمولهم اقنوم الموجود الاضافة للبيان  
 ويعبرون عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الموجود اصل والعدم  
 وغيره طارجه الوجود فالوصاف في الوجود فالوجود شبهة بالاب من حيث  
 انه الاصل وغيره بطور عليه ويعبرون عنه بالابن والكلية لعل وجه ذلك  
 ان ذلك الوصف قائم بجسدي وجسدي ابن الله كما او عرفت فقام بجسدي الذي هو ابن  
 الله عبر واحد ذلك الوصف بالابن وكذلك عيسى عليه السلام لانه نشأ عن قول الله  
 كن فلما قام ذلك الوصف به عبروا عنه بالكلية ويعبرون عنه بروح  
 القدس لعل وجه ذلك ان الحياة لما كانت نشأ عن الروح عبروا

هذا  
 ما ذكره  
 في  
 جواب  
 السؤال  
 الثاني

عنها بالروح ثم قالوا ثم للترتيب الاخباري فجعلوا بين مقتضين المراد انهم  
 اجعلوا بين الشئ والمساوي لتقيضه وقد يقال لا تناقض في كلامهم لما تقدم في المنطق  
 من ان الواحدة اما واحدة شخص او وحدة نوع او وحدة جنس فزيد واحد بالشخص  
 ومع ذلك هو مركب فالوحدة لا تنافي التركيب وجعلوا الذات الخ اي ذات  
 الجوهر الذي هو الاله عندهم واعلم ان الثابت في الخارج ينقسم قسمين قسم  
 وصل مرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم لم يصل الى مرتبة الوجود وهي الاحوال  
 كالكون عالم وقادر ان قلنا بلشوت الاحوال وان قلنا بنيتها فالكون عالم يرجع لقبام  
 العلم وهو امر اعتباري اذا علمت ذلك فنقول لك انهم قد جعلوا المولى مركبا  
 من العلم والحياة وهذه صفات وجودية لانها احوال ولا اعتبارات وحاصل  
 الجواب ان مذهبههم يرى ان هذه الصفات الثلاثة كلها صفات بنفسية  
 والصفة النفسية حال عندهم قال بالاحوال او وجه واعتبار عندهم قال بعدم  
 الاحوال فتأمل او وجوده بالجرم مطما على احوال متكون قد اوقع التردد في  
 التركيب منه والحاصل ان المص اشار الى قولين لهم في هذه الاقسام فلهم من زعم انها  
 احوال ثابتة في الخارج لم تنسأ الى درجة الوجود بل هي واسطة بين الموجود  
 والمعدوم ومنهم من قال هي وجود واعتبار في الذهن لا يثبت لها في الخارج  
 اصلا واعتبارات عطف تفسير وذلك اي ما ذكر من الجمع بين التقيضين  
 وجعلهم الذات تتركب من احوال او من اعتبارات غير معقولة لعل اي لان  
 الحال لا تقوم بنفسها لان الصفات الوجودية لا تقوم بنفسها فن باب اول الاحوال  
 وقد فكيف تكون الاحوال والاعتبارات اليها قايما بنفسه وايضا يلزمهم ان الاله تركب  
 من صفاته النفسية ولا يعقل تركيب الشئ من صفاته النفسية لان الصفة غير  
 الموصوف في دليل التصاري بدليل الحصر في المعنى الباطن والادعاء عطف  
 تفسير الابن الاول لا سيما لان الاقسام الثلاثة هي الاله والاله غير الاله  
 للفعل فهذه الاقسام الثلاثة هي الخالفة الابن اي مع ما قبلهما وليس المراد  
 الابن دون غيرهما فاحكموا اي فاجابوا جوابا محكما وحققوا الامري انهم  
 رجحوا عن ما قالوه اولا وقالوا بهذا ثانيا اي قالوا ان مركب من الحسن صفات  
 واذا استحتم ان يكون الخ جواب عما يقال ههنا زدت نفي الصغر والكبر على  
 نفي البرية كما فعلت في الصغري اللذين هما من اوصاف الاجرام اي من



او اراء اي واذا اتفق المذاهب المتفق لازمه المساوي كما هنا واعلم ان الصغرى يطلق على ما كانت  
اجزائه او قلت مدته والكبرى يطلق على ما كثرت اجزائه او طالت مدته وهما مستحيلان  
في حقه تعالى واما الكبرى بمعنى العظم والشرق فهو من اوصافه تعالى لان من اسمائه  
الكبرى ولما قال الله واذا استحال وصفه تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف  
الاجرام فعوله اللذين الخ وصف مخصوص فثابت لا يوجب ان يكون عرضا الخ  
خاصا لتقرر هذا الدليل ان تقول لو كان الاله قايما بالجزم كان عرضا قايما بالعمل لكن الثاني  
باطل اذ لو كان عرضا قايما بالعمل لكان مفتقرا الى ذلك العمل لكن الثاني باطل ان لو افتقر  
لعمل كان حاديا لكن الثاني باطل لما ثبت من وجوب قدمه بطل ما استلزمه وهو  
افتقاره بحمل بطل منزومه وهو كونه عرضا بطل منزومه وهو كون المولى قابلا بالجزم  
وثبت نقضه وهو انه غير قايما بالجزم وهو المطلوب مفتقرا الى العمل وصف  
كاشف وقد سبق الخ فعلا الشارة الى دليل ثان من الشكل الثاني وتقريره ان تقول  
الله تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة  
لهذا الدليل لان الله تعالى ليس قايما بالجزم فثابت مل الا ان يقال ان غير العرض هو الغير  
القايما بالجزم ويجب له القيام الخ هذا جواب عما يقال الذي علم من الكلام المتقدم  
نفي الجرمية عنه تعالى ونفي كونه صفة للجزم ومن تجاوزه ان يكون صفة قد يمتد مفتقرة  
الى محل فاجاب بما ذكر اي لا يفتقر الى محل حيث يكون صفة قد يمتد  
مفتقرة للذات ولا يفتقر الى تخصص اي الى فاعل والطرف الثاني يستغنى عنه  
بالقدم لكن الله صمد بما ذكر ليظهر بختاره لا يضرب عباراتهم في تفسيره  
فلوجوب القدم الخ قد اختصر في الدليل ولا يحق عليك تقريره وحاصله انه لو  
افتقر الى تخصص كان حاديا لكن الثاني باطل لما سبق من وجوب قدمه ويقابله واذا  
بطل الثاني بطل المقدم وهو افتقاره للتخصص وثبت نقضه وهو عدم افتقاره له  
واستغناؤه عنه فلوجوب اتصافه الخ هذا الشارة لتباعد من الشكل الثاني  
وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات الوجودية والصفة لا تنصف بالصفة  
الوجودية ينتج الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون قايما بالعمل لان القيام  
بالعمل هو الصفة لكان صفة بمعنى الاضافة التي لبيان او يتوهم صفة ويكونا  
معنى بدل في صفة او عطف بيان لها وقوله ولو كان الخ الواء المحال والصفة  
لا تنصف الخ اي والصفة الوجودية لا تنصف بشئ مما سبق وهو صفات

المعاني

المعاني واما اتصافها بالصفات السلبية فلما منع منه بل هو واقع في القدرة تنصف  
بالقدم والمقام والوحدة وكذا غير القدرة من بنية المعاني وانما كانت الصفة  
الوجودية لا تنصف بصفة وجودية لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض وهو ممنوع  
ولذلك لان معنى قيام العرض بالعمل ان يكون قابلا له في التحيز فيقوم به العرض يجب  
ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ قابلا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس  
الا جوهر وايضا الخ دليل ثان لعدم افتقاره للعمل لم يكن اولي بالالوهية  
من العمل الذي يستقر عليه اي بل العمل اولي لانه يستقر عليه والفتقر اليه بناسه  
وصف الالوهية فان فرض الخ اي فان فرض ان قابلا قال ان جعل الصفة الاله  
ليس فيه الكمال الالوهية العمل على كان من الصفة والعمل الاله فيرد عليه بان  
يلزم تعدد الالوهية وقد دها بطل دليل الوحدة استحال اتحادها به اي  
بالمحل والاولى استحالة اتحادها بغيره لان استحالة اتحادها بالمحل علم مما ذكره او لا  
من اثبات كونه ذاتا لا عرضا وذا كان ذاتا فلا محل له حتى يتحد به بل ان ما ذكره الله  
من بقاء استحالة اتحادها بغيره على استحالة افتقاره الى العمل فبطل نظر الاستحالة  
الافتقار الى العمل لا يقتضي استحالة الاتحاد ولا استلزامه لانه لا يمكن ان لا يفتقر الى  
المحل ولكن ينصل بشئ اتفاقا واختيارا من غير افتقار فيجوز له في ان يلزم من  
نفي الافتقار نفي الاتحاد سيما انه يقتضي ويستلزمه فلا يحتاج لمثله بعد  
وبرهانه الخ فالاولى ان يقول وكما يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحادها بغيره  
ومعنى الاتحاد الخ فيه ان من يقول بالاتحاد يصرح بالوحدة نعم يلزمه ذلك ثم  
ان ما ذكره من تفسير الاتحاد فهو بالحق الذي تؤوله الصونية ونقل في كتب الكلام  
واما بقوله الصاري فسباني في القديم والحديث تفسيره لاطلاق فهو على حذف  
اي التفسير وبرهانه اي برهانه هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال  
فان يقال على انها ان اتصل احداهما بالآخر مع امكان افراز احداهما من  
الآخر وهذا توسيع في الدائيرة والا فلا ياتي هذا بعد فرض الاتحاد الذي  
هو ضرورة الشئ شيئا واحدا حيث لا يمكن افراز احداهما من الآخر وان  
عدما الخ فيه ان هذا لا يقابل قوله بقاء على حالها بل هو اخص من المقابل اذ مقابل  
قوله بقاء على حالها علم بقاءها على حالها وهذا صادق بها اذا عدم او عدم  
احدهما او نفيها معا ولكن الغلبا حالة اخرى بان صار شيئا واحدا



فان قيل صادق بهذه الثلاثة والمثبات ابطال اثنين منها فيمكن اختيار الثالث وهو  
بناهم مع الفلاني بحالة اخرى وما قاله لا يهبط دليلا وقد استدل العضد على  
استحالة الاتحاد بالمعنى المذكور بأنه يؤدي الى اجتماع اكثر من الوحدة وهو محال  
وهو محال مطلقا لانه لا يمكن ان يكون الوجود والاحتمال مستحالين مطلقا لان من  
اعتقده في حق الجاري كما في اختلافه بخلاف من اعتقده الجسمية ونحوها مما يصح  
في الحادث فان في كونه حلافاً واذا عرفت الخ الى الشر بهذا فهذه استحالة قيام  
صفته تعالى بذات غير ذاته فانها تلك الذات المتعارفة لذاته التي تقوم بها  
والتحارب به اي وعرفت استحالة اتحادها به الذي هو مفرغ على ما قبله كما تقدم  
كذلك يستحيل الخ التباد من كلامه ان استحالة قيام صفة بذات غير ذاتة تعالى لازم  
لاستحالة افتقاره تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذات غير  
ذاته هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل وهذا لزوم غير ظاهر في الاولي  
ان يقول لا استحالة افتقاره لمحل واجاده به كذلك يستحيل قيام صفته بذات غيره  
واتحادها بذلك الغير لانه يلزم ان لا يكون الالهية اولى به من قامت له صفته ثم  
ان ما ذكر من كون المولى ذاتا وله صفات يستحيل انتقال صفة منها لذات اخرى غير  
ذاته لا يتم في الرد على النصاري لانهم يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل  
بعضها الى عيسى يقول المفضل ما قاله النصاري الخ هذا المتبرج لا يتم ان اقنوم  
الكلمة الخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان لما قالت او هو يدل مما قالت فهو فاعل  
بطل واصافه اقنوم للكلمة بيانية اي اقنوم هو الكلمة اي ان العلم الذي هو احدا جزا  
الاله الثلاثة اتحاد عيسى بقوله بناسون عيسى اي بذاته كما يقوم العرض  
تشبيه في مطلق القيام بالغير والافاضة موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتكاد  
عندهم كما عرفت وهذا اي الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب مفارقتها اي مفارقة  
اقنوم الكلمة ضرورة الخ مفعول لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقتها  
لذات الجوهري المراد بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد ضرورة ان  
المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه ان الكلمة اما حال او اعتبار في ليست  
صفة معني واجيب بان المراد بالمعنى ما قبل الذات فيصدق بالحوال عندهم  
والاعتبار فيكون الباقي الخ اي واذا وجب مفارقتها ذلك الاقنوم  
للمجهر فيكون الباقي وهو الوجود والحياة بعض الاله وقوله قام به بعض الاله اي

وهو بعض العلم لا يقوم بذات اي كذات عيسى وذات الاله والمراد بالذات التي لا  
لا مقابل العرض لان الاقنوم ليست ذاتا مقابلة للعرض بل بمعنى الشيء لا يقوم بذاتين  
اي بلسنتين وفيه ايضا وفي الاتحاد ايضا اي ويلزم على الاتحاد بالمعنى المذكور  
وهو القيام القول اي صحة القول بانتقال المعنى وهو محال والحاصل ان مقتضى  
قولهم بالاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول بالانتقال للمعنى مع ذاته محال  
يلزم عليه من قيام العرض بنفسه حال الانتقال وهو محال اي الانتقال على  
الصفات العرضية اي الوجودية محال فكيف بما هو نفس الذي هو العلم فان  
عنده هم نفسا اما حال او اعتبار باقنوم الكلمة لاضافة للبيان اصل  
ودون الجوهري المركب من الصفات الثلاثة اقنوم الحياة والعلم والوجود  
وكان عليه ان يقول فان خصائص الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس ودون  
الوجود بل ودون الجوهري نفسه يحتاج الى تخصيص اي والاحتياج للتخصيص يقتضي  
حدودها وحدونها باطل لاستلزامه حدوث الاله لانها جزوه وحدونها الاله  
باطل فكذلك ما استلزمه من احتياج الكلمة لمخصص فكذلك ما استلزمه وهو ما قاله  
من الاتحاد بالمعنى القيام وايضا بالاتحاد اي فان اتحاد الكلمة بذات عيسى وقوله  
ان كان واجبا اي لذات الكلمة وقوله لم يلزم قدم المناقوت اي ذات عيسى لان وجود  
اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قدسيا فيكون ذات عيسى قدسية والافلا  
اتحاد مع الله فيكون علة وقوله ان كان واجبا اي لا يقبل الانتقال فيكون اربا  
وان كان جازيا الخ حاصلة ان الكلمة وهي العلة ان كان اتحادها بعيسى جازيا  
اي يجوز ان يتحد به وان لا يتحد به كانت بحاجة الى تخصيص تخصصها  
دون علة ما او تخصصها بهذه الذات دون غيرها وذلك تأثير في العلم فيكون حادثا  
فاذا كان حادثا كان الجوهر الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم والحادث  
حادث وكان الالهية عيسى حادثا والالهية لا يكون حادثا لانه الاله هذا  
هو الاحسن في تقرير الدليل فتقول الم وان كان اي الاتحاد جازيا فتقول ان تخصيص  
اي اقنوم موصوف الاتحاد وهو الكلمة الى تخصيص تخصصها دون علة بذات  
عيسى او تخصصها بعيسى دون غيره هذا تأثير فيها والتاثير فيها يقتضي حدوثها  
وقوله ويلزم منه اي من جواز الاتحاد وقوله جواز زواله اي زوال ذلك  
الاتحاد والاولى حلف ذلك ان لا حاجة له فتكون الالهية عيسى



جائزة اي لان الوهية المتاجات من الاتحاد الجائز تكون جائزة وقد يقال ان كون  
الوهية عيسى جائزة لا توقف على جواز زوال الاتحاد بل تعين جواز الاتحاد  
وذلك يقتضي الخ اي وجواز الوهية عيسى يودي الى مثله الى مثل جواز الوهية  
عيسى في واجب الوجود لان واجب الوجود مركب من احوالها ومن غيرة والرب  
من الحوادث والقديم حادث وحدوثه العا لما حان اتحاده بعيسى والوهية عيسى  
المتاجات من الاتحاد فصلا وجواز الاتحاد يودي جواز الوهية عيسى وجواز الوهية  
عيسى يودي جواز الوهية واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي حاله الحوادث  
من اتحاده بجسد عيسى اما ان يكون وصف كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما  
ان يكون وصف كمال الجوهر بتمامه اي الذات العلية واما ان يكون وصف نقص لها  
فان كان الاتحاد الكليته بتمامه عيسى وصف كمال الجوهر بتمامه كان ذلك الاتحاد  
واجبا للذات العلية في الازل وتحم يلزم عليه ان تكون ذات عيسى الزلية غير حادث  
لان الاتحاد ازل وهو متعين بذات عيسى فتكون ذات عيسى الزلية مع انها حادث  
باتفاقهم وان كان وصف النفس فقد وصفوه تعالى بالثاني فيقول الله اما ان يكون  
وصف كمال اي الجوهر اي الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله وان كان صفة ذم  
المناسب واما ان يكون الخ لانه معادل لما الاولي وقوله فقد وصفوه اي الجوهر وهو  
المجموع من احيا الكوني ونحوه اي كبرا الآله والارض ونحوهما من الافعال التي  
لا تليق بالآله ونحوه اي لصيرورة يده ببطا جدا بل ولزيم الخ وذلك  
لانهم جعلوا الدليل على الاتحاد حقوق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم  
المسؤول فالخفافس لم يغيرها الدليل لكن يجوز ان تكون الكلمة متحدة بها وتحم يجوز ان  
تكون الهة لان قضايري اي غاية ما الغد منها اي فيما من بمعنى في اي لا غاية  
ما عدم اي فقد في الخفافس دليل الاتحاد والحال انه لا يلزم من عدم الدليل عدم الملائكة  
باجماع اهل العقول واذ كان لا يلزم ذلك فيجوز ان تكون الهة فتقوله وباجماع الخ الواو  
للحال يلزم مرده اي يلزم من وجوده وجود المذلول وقوله لا يعكسه اي لا يلزم من  
عدمه عدم المذلول فانقرض الملازم في الثبوت والعكس الملازم في الانتفاء يقتضي  
اي يودي الى جعل هي باع ورداها وابوا حنون وقوله وغيرها اي كالوزع والعقرب  
والامتراج عطف نفس بمعنى اتحاد اقنوم الكلمة بباو عيسى اختلاطها واما راجها  
حق صا شيئا واحدا وجميع ما ورد على الاول اي على التفسير الاول للاتحاد وهو المراد به

القيام كقيام العرض بالجوهر من اجسام الاجسام اي من اوصافها فالذي نصف بكونه  
مختلط مع غيره ما كان من الاجسام كالماء والعسل فكيف ينقل اي الاختلاط  
خاصية الذات اي الخ هي وصف للنفس الذات والوصف النفس عند هم اما حال  
او وجه واعتباروا المراد بالذات مجموع الاقاييم الثلاثة قاله المفسر هو  
بفتح اراء وقبائلها ثمانية من فوق فقام وهذا الذي نقله المفسر وجه اخر  
لتفسير الاتحاد وهو مخالفت لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء الشمس قائم بالشمس وهو  
مشرق فلذلك العلم قائم بالذات التي هي مجموع الاقاييم ومضي عن عيسى ولم يبق به  
اذا علمت هذا فتعلم نسبة الى اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة يعني من عيسى وقوله  
كسبة ضوء الشمس اي منا وقوله من الشمس حال من الضوء اي حالة كون  
الضوء لا ينما من الشمس اوصفه له اي كسبة ضوء الشمس الكاين من الشمس  
فهي اي الاضواء الخ المفهومة من ضوء والضمير راجع للضوء والكتب الثاني من  
المضائق اليه وهو الشمس ولم يشارك الشمس اي لكونه اجزا لها اي فذلك اقنوم  
العلم مشرق على عيسى ولم يشارك الذات لكونه جزءا منها ولم يعلموا الخ في العبارة حذف  
والاصل وهو باطل اذ لم يعلموا الخ وحاصل هذا الرد ان هذا القاسم مع الفارق  
وذلك لان الاضواء اجزا متعددة بخلاف العلم فانه صفة نفسية واحدة بعضها  
يتصل بما اشرف الخ المراد بها اشرف عليه الاجسام المضئية التي على وجه الارض  
وقوله يتصل بغيره اي بغيرها اشرف عليه من الاجسام المضئية والحاصل ان  
ضوء الشمس اجسام مركبة من جواهر فردة كثيرة امضية متصلة بعضها  
ببعض بحسنة كخطوطه واصل لنا وهو متصل بالشمس فالطوف الواصل  
المتصل بما اشرف عليه وهي الاجرام التي على وجه الارض وبعض تلك الاجزا  
تكون في وسط ذلك الخط متصل بها اشرف عليه وهو بعض تلك الاجزا المضئية  
وقوله فان هذا اي ضوء الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من لخاصية  
اي من اقنوم العلم الذي هو خاصية الذات اي وصف نفسي لها لا يقدر ولا  
تكر فيه هذا وما ذكره من ان الضوء جسم مركب من جواهر فردة كثيرة متصل  
ببعضها ببعض هو احد قولين القول الثاني ان الضوء عرض قائم بكسرة الهواء  
كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جوا هرا منتشرة لزم ان ينقل بسببه ما به  
الاضاءة كالعين والسرراج والشمس لان تلك الجواهر خارجة منه وجزء منه



وان المصباح الصغير بملا المحل العظيم اجراما وايضا لو كان الضوء جسما فاما ان يحل  
في الهواء فيزيم تدخل الاجسام او في الفراغ فيزيم ان لا هو مع الضوء ولا هو  
باطل فتأمل ومنهم من فسره اي الاتحاد بالطباع فقالوا معنى اتحاد العلم  
بذات عيسى انطباعه كالطباع الصورة القائمة بالخاتم في الشمعة عند ختمها بالخاتم  
صورة النفس الاضافة ببيانها اي صورة تلك الصورة هي النفس اي المنقول  
اعني الهيئة القائمة بالخاتم وقوله في الشمعة فتعلق بالطباع اي عند طبعها بالخاتم  
وهو باطل لان الخاتمة انهم يقولون ان العلم انطبع في عيسى كالطباع الصورة  
المنقوشة في الشمعة وفرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم حاصل  
فيه ولم يتصل اليه لان الشمعة اذا طبعت بالخاتم فالنفس والكتابة التي في الخاتم  
لم تنقل للشمعة وانما الذي حصل في الشمعة مثال النفس الذي في الخاتم ومثال الشيء  
غيره ان المذهب اي مذهب الملة النصارى من اتحاد الهيئة بناسوت عيسى  
جميع تفسيره وهم اخس الفرق اي سوا نظرت الى هذا القول او لغيره من  
من الأقوال السابقة اعلى مثلهم اي على ذاتهم اذا مثل كذا ما يطبق بمعنى الذات  
او المراد عليهم وعلى ما مثلهم في ردة الفهم وهذا الخبران وقد قالوا الخ هذا  
ايضا يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم طلب الاله اي بعضه  
لانهم يقولون ان بعض الاله وهو العلم قام بعيسى وعيسى قد طلبه اليهود وقتلوه  
الفاستون اي ذات عيسى بدون وصفه وهو العلم القائم به دون  
اللاهوت اي دون الاله اي بعضه والحال انها متحدان فاذا اتحد فكيف ينقل  
صلب واحد دون الاخر وفي العبارة حذف اي بنهوا وحاصل ما استغنى من كلام  
الم لا النصارى يقولون ان عيسى ليس الهابل قام به بعض الاله واتحاده واختلوا  
في معنى اتحادهم على قول اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم يحصل  
الرب الهامستقلا وعيسى كذلك الهامستقلا ومريم كذلك ثم ورد الخ انما  
انه بعد ان ذكر ادلة عقلية على بطلان ما ذهبوا اليه اخذ يذكر ادلة عقلية  
معمدة عندهم على بطلانها بقوله ثم ورد الخ فتم الترتيب الاخباري حتى  
قال انما مضى الخ لهذا غاية لا تقبله احكام العبد والمراد بضمه رفعه الى السما  
فكانه قال انما مضى اي ذاهب الى السما لا يقطع للعبادة وكون في غاية التمدل  
لانه اذا رفع هناك الحق بالاملاك وطلبوا الجز فيه ان الكبر والاوليا انما

يعبدون

يعبدون الله كونه مستحقا للعبادة لا لطلب الجزا واذا كان هذا مرتبة الاوليا فاما  
بالت سيدة ناعيسى لان يقال هذا مواضع منه لان العبادة لطلب الجزا ان عامة  
الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعه له وقد اتفق ان عيسى وصا الخواريين  
وحرب ما ارجلهم فقال في ذلك فقال فعلت هذا لاجل ان علمكم مواضع  
فبا لمعني الخ متعلق بقوله يثبت له والضمير في قوله الذي انت غاية على المعنى لا على  
عيسى كما قيل اي ان المعنى اي العلة الذي انت ابوة المولى لهم وهو اللطف والرفق  
بهم هو الذي انت ابوة له عليه السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون المولى  
ابا لهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسى فكون المولى ابا عيسى انما هو للطفه  
ورفقه بهم ثبت له اي ثبت الابوة له وفي نسخة يثبت بالياء التحتية اي  
يثبت ما ذكر من الابوة وعلى ما افاده السلف فيطلق الابا على الله لكن ذكرنا منع ذلك  
الاطلاق فلا يطلق سرع عيسى وعربي اصحاب المقالة ان لما الخي الكلام على  
الاتحاد على مذهب النصارى وكان الاتحاد قد نقل عن بعض الصوفية  
ان في ذلك نقال وعربي الخ ثم يجتم ان المراد بالمقالات الكتب الواقعة في مقالات  
الفن الضالة وارباب الملوك اليهود والنصارى والجوهر ذلك ككتا الشهر  
مثنى السمي بالملل والنحل وكتاب ابن حزم السمي بذلك ايضا ويجتم ان المراد بالمقالة  
اقوال الفرق الضالة وارباب الملل اي على اصحاب الاقوال وهم الفرق الضالة وارباب  
الملل كاليهود والنصارى وربما اخذوا ذلك الخ هذا سلفه بقوله وعربي  
اي وانما غروا لهم ذلك لاخذ ذلك اي الاتحاد من شجحات قوله القول بالاتحاد  
اي اتحاد ذات الاله بذات الحوادث وليس المراد القول بالاتحاد كما يقول النصارى  
من ان القنوم العلم الذي هو بعض الاله اتحد بذاته عيسى من شجحات  
جمع شجحة تطلق الشجحة في عرف الصوفية على حالة الخروج عن الاحسا  
واعلمه وتطلق على الاقوال التي تصدر من الشخص في تلك الحالة كاهنا والمعنى  
الاول هو الاصل الغالب وخوذاك اي تقول بعضهم سبحان ما اعظم  
شأنه وقول اخر انما من أهوي ومن أهوي انما في الجنة الا الله من العلم  
ان الذي في الجنة ذات القابل فيكون الله اتحد بذات هذا القابل تبيل  
هذه المقالة في القول بالاتحاد المعزولهم هذا هو المراد وليس المراد ان  
يترهم عن صدور اللفظ المشعرة بالاتحاد منهم من ما في الجنة الا الله فيترهم

من



عن صدور ذلك منهم قصدنا فلا يبا في حصول ذلك حال غيبته في مقام المشاهدة  
ان السالك الي في طريق القوم ابتدأ او انتها فالاول لكن يجذب الله اليه  
ويفيض عليه الكولات والمعارف فبغته فهذا قد سلك طريق القوم ابتداء والما في كذا في  
يقرب فنفاض عليه المعارف بسبب استعمال الازكار ربي طرات عليه حالة  
اي بانزل المولى عنه الحجاب فيأهده ذاته العلية فيدهش عن كل شيء ولا يشاهد في  
ذلك الحالة غير الله وقوله فيفيض نفسه عنه اي عن نفسه فضلا عن غير هذا اتفق  
لبعض الاكاره ان كان في داره شجرة عظيمة فدخل عليها انسان وقال له ان هذه الشجرة  
اخذت الدار فقال له الشيخ اناني في هذه الدار عشرون سنة او اربعون سنة واسم  
الشجر يكون الدار فيها شجرة ويحك ان شمس الدين الثاني اخو المصطفى الثاني كان اذا  
خرج من بيته الى زهر او من الارزهر لبسته بدخل بيوت الناس من دهشتهم فيدهش  
الناس ومنهم من اخذهم الى عطف على قوله فيفيض العلي بياول لهم وقوله بذلك  
اي بما صدر منهم من القول المشعر بالاعتقاد وحكم بالقتل تفسير المواجزة  
والمواد بقوله حكما في ذلك لان الجسد اما افنى بالقتل او الفاضل في ذات الزمان  
الحاكم بالقتل الفاضل اسما عليل البغدي المالك وكان الجنية تابعا لابن ثوري على  
مذهبه وابو ثور كان من اصحاب الامام الشافعي واصحاب الامام احمد ابن حنبل  
اخذتهما الفقه وادعى الاجتهاد وليس هو بصفيا ثوري لان هذا قديم عن الامام  
الشافعي ثم ان الجسد وان كان عارفا بالالصوفية لا يقولون مثل هذا الكلام قصد لكن  
اقضى مذهبه ذلك والحاصل ان فتوى الجسد بالقتل نظر انظر الشرح بحسب  
مذهب مقلدة وان كان عارفا بالالحلاج لم يقتل ذلك عن قصد واما صدر منه  
ذلك في حال غيبوبته في مقام المشاهدة والغنى اي قريبا منه هذا تفسير  
مراد والاف المحاذرة في الاصل المتعاقبة حتى يكون الجرم مكانه اي مكانا  
عرفيا بحيث انه يتمكن المولى ويستقر عليه لا المكان عند المتكلمين لانه عديم والجرم  
وجودي علم ان هذا التفرع فيه شيء وذات لانه لا يلزم من اتصاله بالجرم كون الجرم  
مكانا لانه اتصاله بالجرم يصدق بكونه بجانية ملاصقة وحق فلا وجه لهذا  
التفرع او فوب اتصاله حتى يكون الحق وعلى هذا فذكر الجهة بعد من ذكر الخاص  
بعد العام للرد على المخالف وكلاهما اي المكان والجهة محال اي على الله وقوله  
لانها من خواص الاجرام اي والمولى ليس بجرم او في جهة له اعلم انه يلزم من

كونه الشيء في جهة ان يكون له جهة ولا يلزم من كونه له جهة ان يكون في جهة الا ترى ان  
كونه العالم لها جهة وفي الفراغ الذي فوقها والذي تحته وعن جوانبها وليس في جهة  
شيء الا في غير هذه الجهة التي هو الفراغ المواجهة له ولولم يكن فيه شيء فانزل في ذلك الفراغ  
شيء فهو مكان بالتميز محل فيه وجهة بالنظر للتعاقب له واعلم ان ما ذكر من كون كوة العالم لها  
جهة بناء على ما قاله الحكماء من ان وركوة العالم فراغ لا ينتهي الى شيء ومن المعلوم ان الفراغ  
امر عديم اما عن قول اهل السنة ليس وركوة العالم لا خلا ولا ملاء فلا جهة لكوة العالم  
فليس فوق شيء الخ اي فلا يلزم من بقاء هذه الجهات ان في الاكلة اذ لا يتقيد بذلك الاجرام  
والمولى ليس بجرم وقد سبق بيانه اي بيان الطريق الاخير وهو انه ليس بجرم لان  
الجرمية ملازمة للحركة والسكون المتعاقبان فيكون حادثا والمولى ليس بحادث والجرم  
حادث والمولى ليس بجرم ويحتمل ان المراد وقد سبق بيان ما ذكر من ان الجرم ثلاثة اعني  
استلزم الجهة للتحيز وما بعده والاول اظهر والثاني انبسط ولم يقل بالجهة  
الاطرافتان اي في كثرهما وعدم كثرهما قولان والمعتمد عدم الكثران قالوا انه جسم  
لا لا اجسام واما من قال انه جسم لا اجسام فالمعتمد كثره وان اعتقد انه تحت  
او امامه او في السماء او في الارض فانه يكثر وتلك لعدم ما يوههم ورود ذلك وانظره  
مع قوله تعالى عجا فون رحمهم من فوقهم وهو الله في السموات وفي الارض فتأمل  
الكرامة نسبة لشيوخهم محمد بن كرام ففتح الكاف وسلك الراوي هو القائل ان معبوده  
جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان كرام بوران حرام حملت الاستواء في الآية على  
ظاهره اي وهو الاستقرار عليه في فوق المليون بالقول الاول من اقوال الكرامية على  
بعض ما اشكل من ظاهر القرآن ان في مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ولم  
يقول بالجهة الا طائفتان اي واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام بن ابي  
زيد في رسالته انه فوق العرش المجيد بلاته فاول بان الضمير في بلاته عائنة  
على العرش وهو متعلق بالمجيد اي الجسد في ذاته والمراد بالاستواء الاستبلا  
او مرشاه في حاله يصح ان يراد بالخيال القوة العاقلة اي يجب تترهه تعالى عن ان  
تكون حقيقة مرشحة في العقل لانه لا يعلوها غيره حتى يرسم في عقله اما رسامه  
وتصوره في العقل بوجهه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالى بحكم الابد تصور بوجهه  
ويصح ان يراد بالخيال حقيقة وهو القوة التي يرسم فيها صور المحسوسات المتبادلة  
اليها من طريق الحواس وحقا فنعني يجب تترهه عن ان يكون مرشما في القوة لانه انما



ترسم صور الاجرام والاعراض ان كان الخيال اي ان كان المحرم خيال كالانسان  
 الا الاجرام واعراضها اي الاصور الاجرام والاعراض بعد رويتها واعلم ان  
 كون المولى لا يتخيل اي لا ترسم صورته في الخيال اي يستحيل ذلك متفق عليه  
 قبل رويته كما في دار الدنيا وما اذا راوا المؤمنين ربهم يوم القيامة فهل يتخلون  
 بعد الروية ووقت جعلهم عنها او لا يتخلون في ذلك خلاف فذهب ابن ذكري الى عدم  
 التخيل لان الرسم في الخيال مثل والله لا مثل له وقال بعضهم يجوز ارثامه في الخيال  
 في الآخرة بعد الروية على وجه يليق به كما ان الروية كذلك والدليل انما قام على سفي  
 المثل له في الخارج لما يلزم عليه من التمايز وانفساد الوجود في الخيال اوله هل ليس  
 موجود في الخارج فلا وجه لاستحاله كما هو ظاهر المطلق اي استحالة ارثامه  
 في الخيال قبل الروية وبعدها وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجا  
 ل اي وانقول قولا بجملا وقوله القطعية وصف كاشف موصوفه حال من الذات  
 وقوله بصفات كاملة او غير ناقصة اي بصفات تدل على كماله لا يحاط بها  
 اي لا كما ولا كيف في غير متناهية في نفس الامر وهل يعقل المولى تفصيلا ولا  
 قولان والحق الاول ولا الثاني بين كونها لا نهاية لها وعدم الله بها تفصيلا انتهى  
 تنهاها لان التناهي انما هو محجب عن كونها ولا يقال ان وجود ما لا تنهاه محال لاننا  
 نقول هذا في الحوادث كما مر الدليل عليه واما امور مجتمعة في الوجود بالفعل فكبر  
 متناهية في نفسها والحال انما قدسية فهذا وقع وذلك صفات المولى الكلية كما ان  
 ما لا يتناهي بمعنى ان جميع افراده لا تقع على حد وان كل ما وجد منها قد جدد ومنتهاه  
 واقع ايق من حوادث كنعم الله ونعيم اهل الجنة لكن ما يخطر بالبال اي من  
 الاجرام العلوية والسلبية والاعراض ا. والعجز بعد هذا اي بعد الظفر بما قامت  
 عليه البراهين من وجود ذاته العلية وقبامته بنفسه الخ وقوله عن الادراك  
 اي عن ادراك حقيقته تعالى وقوله واجب اي لا بد منه وليس المراد انه واجب  
 وجوب تكليف اذ ليس اختياريا واسناد الم بقوله والعجز عن ادراكه الخ لقوله  
 الى بكرضى الله عنه والعجز عن ادراكه ادراكه واشهد بعضهم  
 لا يعرف الله الا الله فأتيدوا والدين دينان ايمان واشراك  
 وللعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الادراك ادراك  
 قوله ولا يعرف الله الا الله او التعليل اي لانه لا يعرف حقيقة الله الا الله

وهذا حصر حقيقي فلا يحد حقيقته تعالى لابن مرسل ولا ملك مغرب واسناد المعرفة  
 لله على سبيل المسألة والا فالقول لا يقال له عارف بل عالم واشهد ابو الفتح العمري  
 نسبة هذه بين البيهقي له بولي مما قاله ابن خلكان من نسبها لابي علي ابن سينا لانه  
 ممن يقول بقديم العالم كما مر كذا قيل العمري اي لحياتي والمراد بالمعاهد والعالم الادلة  
 الموصلة لمعرفة الله والمراد بالظوفان بها الاحاطة بها والتصرف فيها بهنقه والمراد  
 بالعرفي البصرة لا البصر ووضع الكف على الذوق كناية عن المعرفة لان هذا شأن  
 المتخير عادة وفرع السن كناية عن النظم يقال فرغ فلان سنة اذا ندم فهو كات  
 يقول لحياتي لقد اطلعت على الادلة وتصرف ذهني فيها واصبحت بصيرة فيها ولم  
 ادرك اكنة ولم ار الا تحصى احبار في تفكره في حقيقته المولى فلم يعلمها او شخصها  
 ضيع عمره في تفكره في الحقيقة فلم يعلمها ثم ندم على ذلك ورجع لاعتقاده انه لا يعلم الله  
 الا الله اي يساواته بها الخ اي المراد بالمعالم المساواة في صفات النفس  
 لا المشاركة والصدق بالمتباينين لان كل موجودين الخ هذا على نفسه  
 المتماثلة بما ذكره من التفسير واحقر بقيد الوجود فيها عن النفس عن كالبياض  
 والابيض وعن العدم والمملكة كالعنى والبصر عن المتضادين على طريق المتكلمين  
 من انها من الاعتبارات كالابوة والنبوة فان قلت هذا فرض الكلام في المتكلمين  
 او الامرين واستثنى جميع الانتماء فانه انما قلت لما كان مراده بيان الشك وذكر  
 التماثل في حق الماري مع الاجرام والشك موجود فرض الكلام في الموجودين وانسوبي  
 انتماءهما وفي ذلك مطلوب ولا حاجة الى ازيد منه فيها مثلا ان كزيد  
 وعمرو وانما لم يصح ففقدان ظاهر انقسام المذكوران المصنفين هما الامران  
 الموجودان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض والنبوة عند الحكماء لانها من الاعراض  
 الوجودية عندهم بخلاف ان كالفصح والكتابة والحركة والكلام والباري  
 تعالى والعالم وكل مثلين الخ لما افاد معنى المتساويين افاد هنا حكما اخر وان  
 كان يفهم بالالتزام مما مر وقوله وكل مثلين اي كزيد وعمرو فانه يجوز على احدهما  
 ما يجوز على الآخر وجب لاحدهما ما يجب للآخر ويستحيل على احدهما ما يستحيل على  
 الآخر ليس مما سبق الى بكونه جرما او ثوبا به او محاذيا له او في جهة او مرشفا في  
 خاله او يستحيل المناسب الاول او المرزوم بالمتكلم الخ قد يقال لا يستلزم  
 ذلك لزوم لجواز الاختلاف بصفة نسبة قائل والاستدلال على هذا الطلب الخ اي

ض



مطلب تغزله عن كونه جرحا او قايما به او محاذيا له او في جهة الخ وفيه ان المفاد  
 من المتن انما هو انه ليس الاستثنائي الا افتراضي الا يقال قصده التبعي هذا الكلام الزيادة  
 على ما بينهم من المتن ففيه الإشارة الى ان دليل هذا المطلب بقر يتقرر من فتقول  
 الخ لو جعلنا الكبرى في هذا الدليل صغرى كان من الشك الأول فتقول كل نصف بالجرح  
 وتحتوها مما مر حادث ولا شيء من الحوادث باله ينتج لا شيء من الجرم باله فاذا عرفت  
 النتيجة جعلت المطلوب مجعلا بكسر الميم حال من فاعل الشئ اي ان الشئ  
 باله دليل لجعلها حالة كذا مجعلا في الاستدلال ثم امض على ذلك أي بان  
 نقول في الاستدلال على استحالة قيامه بالجرح الله ليس بجرح وكل قائم بالجرح حادث  
 فانه ليس بقائم بالجرح وعلى استحالة الجهة الله ليس بجرح وكل من كان في جهة  
 أوله جهة او محاذيا للجرح او مرشحا في خياله حادث فانه ليس في جهة ولا له جهة  
 ولا محاذ بالجرح ولا مرشحا في خياله وبيان التقدمان كلها قد تقدم وكل نصف واحد  
 أي بكونه واحدا من تلك الأمور من اوصاف الوهية أي من الاوصاف التي  
 تضمنتها الوهية لان الالهية من الصفات الجامعة كالعظمة والعبريا فانه قد  
 ما يقال له وجوب الوحدة وما معها اوصاف لذاته لا الالهية وجوب  
 نفوذ ربه المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ أي التعلق بحسب الصلاحية والنفوذ  
 بالفعل اذا القدرة لم تنفذ في كل ممكن بالفعل أي لم تتعلق به فكذا لا يجب لما عليها  
 أي فيكون الله بما لا للمواد لم يجب له تلك الصفات لكن التالي باطل فكذا المقدم  
 ثبتت نفسه فصل ويجب لهذا الصانع لهذا الصانع الخ اسم الإشارة  
 انما اشارت به للمحموس بحاسة البصر فقط لا بأي حاسة كانت كما هو التحقيق  
 خذنا ما قرره بعض الاشياخ فعل هذا اذا قلت سمعت هذا الصوت بانني كانت  
 ذلك مجازا لا حقيقة ومن العلوم ان المولى ليس محسوسا بحاسة البصر في الدنيا  
 وانما كان يحس بها في الآخرة فتقولهم سائر اسم الإشارة للمحموس بحاسة  
 البصر ان كان مرادهم ولوم يكن في الحال فاسم الإشارة هنا حقيقي والآن مجاز  
 فنزلت الذات العلية منزلة المحسوس واستعمل فيه اسم الإشارة الموضوع للمحموس  
 وانظروا انه مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية  
 عليها على عادة الجمهور لانه من تقديم النولية على الخلية وهو مطلوب ولان التنزيه  
 عن المتعاضد اهم وسيد كرام الله سبب تأنر الواحدانية عن اخواتها

وهو ان الواحدانية لما كان يوصف بها كل صفة من صفاته تعالى كما يوصف بها الذات  
 يناسب ان يوصفها عنها وتقدم المقاهن المعنوية انب باللوب من حيث الشرائع  
 في عدم الوجود الثاني ان المعنوية دليل على المعاني وشأن الدليل ان يقدم على القول ٢٤  
 والثالث ان المعنوية متفق عليها فان قيل الملازمة ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من  
 الملازمة دليل على الآخر وحقا لمعاني دليل على المعنوية والافني ابن التخصيص ذلك  
 لما كانت المعنوية متفقا عليها استدلالها على الاجزاء اذ بها تقوم الحجة على الخصم دون  
 العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في الصغرى من تقديم المعاني ان المعاني اخص لوجودها  
 ولان المعاني على المعنوية والعقل مقدمة على العلويات ان يكون قادرا اي الكون  
 قادرا والاما او حدث اي وان لا يكون قادرا لان عاجزا عن التالي باطل اذ لو كان  
 عاجزا لما احدث لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل ما استلزمه وهو  
 لم يكن قادرا ثبتت نفسه وهو كونه قادرا هو المطلوب الذي اشار اليه الخ  
 أي في المتن وقوله بالقياس الافتراضي متعلق بتقرير اي انه قد اشار في المتن بالاستثنائي  
 لكن بقر بالافتراضي لانه اصيل هذا ظاهر وهو مشكل ذلا معنى لكون الاستثنائي بقر  
 بالافتراضي واجيب بانه يراد بالبرهان في كلامنا البرهان الكلي وقوله الذي اشار اليه  
 في كلامه حذف مضاف اي الذي اشار اليه من جزئياته بالقياس الاستثنائي اي  
 بقر بالقياس الافتراضي ومعنى تقرير البرهان الكلي بالقياس الافتراضي ان الكلي  
 يتحقق في هذا الجزي ولما حصل ان البرهان الكلي يتحقق في جزي من جزئياته  
 وهو ليقاس الاستثنائي اي الذي اشار اليه ويحقق في جزي اخر وهو الافتراضي  
 الذي ذكره المص لانه اسهل اي في العمل وهذا غلة للعدول وانما كان اسهل في  
 العمل لانه اقل كلاما وافي اي بالسطح لانه ينتج المقص بخلاف الاستثنائي فانه ينتج  
 المقصود التزاما لانه اذا بطل التالي بطل المقدم وهو مقتضى الدعوى ثبتت  
 المطلوب باطل نفسه ان تقول الخ الأول تقدم به على الغلة اي غلة العدول  
 وذلك لان قوله ان تقول خير عن تقرير المناسب عدم الفصل بين الاستدلال والخبر  
 يستبين اي يتبين تبينا تاما فالبيان والتأنيد التاكيد ينتج الله  
 قادرا اي ثبت له كونه قادرا فالمعنى على ذلك بطبيعة او غلة ليس المراد ظاهر  
 العبارة من ان يكون فعله بطبيعة غير ذاته وانما المراد باطل ان تكون ذاته  
 غلة او طبيعة في فعله وقوله نوحية أي تحصيله لمعولها او مضبو عليها بالا اختيار وقوله



برهان ذلك اي البطالان قريبا تاكيد لما استفيد من السين بانتم ما  
سبق اي اعادة ملتبسة بانتم مما سبق وانما اعاده فيما ياتي بانتم مما سبق لانه محسلة  
الأصل وما ذكر ذلك فيما مضى فهو على سبيل الاستطراد فواضحة اي بترك  
الدليل المشار له بقوله لان الوجود الخ اي ان العلة هي واضحة لاحقا فيها بعد ذكر  
الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة ان لا تحتاج لدليل مع انه قد ذكر الدليل بقوله  
لان الوجود الخ نامل بدلا عن الترك ظاهرة ان الترك ليس من افراد الفعل وهو  
قول الاقل وذلك لان الترك مساو لتقبض الفعل وهو لا فعل وعلى هذا فلا اشكال في  
ان ترك العالم في الاصل اذ لم يكن له ان يتركه اذ لم يكن له ان يتركه اذ لم يكن له ان يتركه اذ لم يكن له  
يلزم قديم العالم والحاصل ان الترك نفي وعدم صرفي يستحيل ان يكون مقدورا الا ان  
القدرة لا بد لها من الشر والعلم ليس بان والالزم قديم العالم وان الترك عدم  
مستمر فلو كان انما يلزم تحصيل الحاصل والذي عليه الاكثر ان الترك فعل لانه  
تكلف والامساك عن الفعل ولا يلزم على تحقق القدرة به قديم العالم ولا تحصيل  
الحاصل لان ما ذكره اصحاب القول الاول انما يدل على ان المولى ليس فاعلا للترك ولا  
موجدا له ولا يلزم منه نفي ان يكون قادرا عليه لان القادر هو الذي يصح ان  
يفعل الشيء وان لا يفعله والمراد بكونه لا يفعله لا يخرج الفعل من العلم للوجود بل  
يبقى على العلم لانه يوجد العلم ويفعل الترك وحق فلا استبعاد في استناده  
للفاعل ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثر وجوديا وهذا بعينه  
معنى القادر اي القادر هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك هذا كلامه  
وفيه انما لا نسلم ان هذا معنى القادر اذ القادر ذات ثبت لها القدرة لا العجز  
جد لان هذا معنى القادر فنقول يلزم عليه الفاعل الخ في قولنا الفاعل المختار  
قادر لان شرط صحة الخ اختلاف الخ في الموضوع في المفهوم واتحادها  
في الماصدق وهذا قد اتحد مفهوما وما صاذا واجيب بان كلامه على تقدير  
مصناف فنوله وهذا بعينه اي وما صاذا وهذا بعينه هو معنى القادر اي ما صاذا  
و يصبح ان يراد بالمعنى المفهوم وحق يكون صحة الكلام موقوفة على قدر مضافين  
اي وما صاذا هذا بعينه هو ما صاذا معنى القادر وانما قيدنا  
الايجاد بالاختيار اي حيث قال في الصغرى الله موجود بالاختيار  
المستلزم القدرة المناسب ان يقول المستلزم للكون قادرا لان الكلام في العنوية

الحال

لا اله الا الله

لا اله الا الله وصار بالصفات الاتية اي ويستلزم اسما بالصفات اي التي يتوقف عليها  
العقل فتخرج المسمع والبصر والكلام كاجاد العلة والطبيعة الكاف استقصائية  
لان الفاعل اما بالاختيار او بالعلة او بالطبيعة فلا يستلزم ان تكون تلك  
العدة الخ اي لا يستلزم كونها قادرة فهي مقوية وفيه انه انما نفي لزوم تلك العلة  
او الطبيعة قادرة الخ وهذا صادق بصحة ذلك لاسيما جهة الزوم كما انه صادق  
بعد تلك الصحة مع ان الخلق متى كان بالعلة او الطبيعة انشئت القادرة وكما  
معها راسا وقد يجاب بان العبارة وان صدقت بالامر من لكن المراد احد هاتين  
فلا يستلزم الخ اي ان يكون غير قادر الخ جزما فامل لما تحقق بالبناء للفعل  
اي لما ثبت معه وان نسخة لما تحقق بالبناء للمفعول وقوله هذه الصفات اي كونه  
قادرا ومريدا وعالما وحيوا وقوله لا يحتاج معها اي مع تلك السهولة الى كسر  
لنظري الى نظر كبير وفيه اشارة الى احتياجه لنظر وان كان ليس ذلك كبيرا على  
لفظة اي لفظ الشيء المقنن من المقام لولم يكن قادرا لما اوجده فيه انه لا يلزم  
من عدم القدرة عدم الاجاد لحواله يكون علة او طبيعة ففعل الاوضح ان يقول  
للممكن صانع قادر لان عاجزا لكن كونه عاجزا باطل اذ لو كان عاجزا لما اوجده لكن  
الشيء باطل فقد اختصر الشيء في الدليل فاعجز لا يتأتى منه فعل ولا ترك اما  
الفعل فظاهر اذ لا يتأتى من العاجز واما الترك فلان الثاني انما يكون بالقدرة والقدرة  
للعاجز وعدم صدور الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شيء من العاجز وانما ذلك  
عدم صدور الوجود وعدم وايضا فان ترك الشيء انما يكون بان يبقية في العلم  
ولا يبرزه لوجود اصلا وهذا لا يتصور من العاجز والواقع في ما لا يريد العلم  
وضرعه فان قيل الخ وارد على الملازمة في قوله لولم يكن صانع قادر لما اوجده  
وحاصله انما لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا او يوجد بطريق التعلى او  
الضبط فلا يلزم من عجزه عدم فعله فلا يلزم من عجزه الخ اي المشار له بقولنا في  
الدليل لولم يكن صانع قادر والجواب الخ حاصله انه قد مر ابطال كون الوجود  
علة او طبيعة وحق فلم يبق الا الاجاب بالاختيار ولا شك انه يلزم من عدم القدرة عدم  
الايجاد بالاختيار فان قلت ان هذا السؤال انما يرد لو كان الثاني في الدليل عدم  
الايجاد المطلق لكن الشيء بما يفيد بالاختيار وحق فلا يتصور ورود هذا السؤال وقد  
يجاب بان الله لا يحفظ ظاهر عبارة المتن ولم ينفك لتقييده السابق الا بحداد



بالاختيار فكل من التقييد والجواب المذكورين دفع به السؤال فيها جوابا باعتبارين  
وذلك ان السؤال اذا ورد على ظاهر عبارة الذين اما ان يقال المراد بالاجاد لايجاد  
بالاختيار فلا يرد السؤال بالتعليل والطبع او يقال لما بطل التعليل والطبع وان  
لايجاد شي منهما وان كل ايجاد وقع تعيين ان يكون بالاختيار تعيين انه لو لم يكن قادرا  
ما اوجدك ولا حاجة لتقييد الاجادة بالاختيار ظاهر مما سبق قد يقال عدم  
اجادك ظاهر في نفسه بالشهادة لا بالبدلين ولا حاجة لاحالة ظهوره على ما سبق  
واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك معناه عدم ايجادك اي ان التالي الباطل عدم  
كونه موجودا لك بان يكون الوجود لك غيره ولا شك ان هذا نظري فظهور بطلانه  
معلوم مما سبق وليس التالي عدم وجودك الذي بطلانه معلوم بالشهادة  
ومريدا اي وجب له كونه مريدا والادعاء اختصاصت الخ اي لكن التالي  
وهو عدم الاختصاص باطل اذ لو انتفى التخصيص المذكور لزم اما قد مك  
ان اقتضت ذلك عدمك لكن قد مك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه  
وهو عدم التخصيص المذكور فبطل ما استلزمه وهو المقدم اعني لم يكن مريدا او ثبت  
انه مريد وقوله والادعاء اختصاصت الخ اعني ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود  
بدلا عن العدم والصفة المخصوصة بدلا عن سبعة الصفات والكون في الزمان  
المخصوص بدلا عن غيره من الازمنة والكون في المكان المخصوص بدلا عن غيره  
من الامكنة والكون في الجهة المخصوص بدلا عن غيرها من سائر الجهات والقدار  
المخصوص بدلا عن غيره من سائر المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان تلك الجهة  
والمكان الا ان يحرقا المراد بالصفة ما يحمل الكون في الجهة والكون في المكان وقت  
يقال كان يمكن الاستغناء عن المقادير والزمان بالصفة الا ان يقال ما ذكر جواب  
بعد الوقوع والمزول عن تقايفها المراد بها مطلق المشايك في التقصيص الاصطلاحي  
اذ ليس كلها تقايف اصطلاحية فليزم اما قد مك الخ اي انه اذا انتفى  
الاختصاص لزم اما قد مك ان اقتضت ذلك الوجود واستمرار العدم ان  
اقتضت ذلك العدم لكن قد مك واستمرار عدمك باطل فبطل المقدم اعني عدم  
التخصيص فبطل ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا بطل عدم كونه مريدا  
ثبت نقيضه وهو كونه مريدا وهو المطلوب من له صفة اي من له ارادة يرجح الخ  
لكن هذا لا ينافي ما نحن بصدده من الصفات المعنوية مثل كونه مريدا الذي هو متفق

عليه وانما ياسب مذهب اهل السنة المبتين المعاني المختلف فيها بين اهل السنة  
والاعتزال فامل يرجح بها الخ اعلم ان الارادة لها تعلق صلوحي قديم وتخيري قديم  
ولها تخيري حادث على ما قال بعضهم فارادة الله صالحة في الازل لان شخص زمانا  
العالم كونه جاهلا او حار او متعلقه في الازل بعالمية وهذا هو التعلق التخيري  
القديم والاول الصلوح فالصلوح اعني من التخيري القديم اذا علمت ذلك فقول  
النس من له صفة يرجح بها الخ اي صالحة لان يرجح بها فهو الشارة للصلوح واما  
قوله بعد وان ثبت فعل الخ الشارة الى التخيري القديم فقوله هو الفاضل اي  
بالفعل في الازل واما التخيري الحادث فتعلق بعالمية زليديله وجوده في الخارج  
التي هي الحقيقة على طبق ما في الازل واظهاره لكن على غير النظم الخ اي لان الذي  
في العقيدة استثنائي وهذا اقتراني الله تعالى خصص الخ هذه الصغرى  
مستفادة من دليل الوجدانية لانه يعلم منه ان التخصيص للممكن ببعض ما يجوز عليه  
هو الله لا غيره ينتج الله مريدا اي الله متصف بكونه مريدا وقوله بالسنة  
ايها اي الى الممكنات هل هذا السؤال اي على الراجح وقيل ان العدم اولي من الوجود  
وقوله ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا معلوم من دليل الوجدانية  
وكذا ما يتعلق بالاول ان كذا خبر مقدم وما يتعلق سببا او خيرا والتخصيص اي في  
المتعلق بالاول مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيص الوجود بدلا عن العدم وقوله  
وسائر الاوضاع اي ما فيها كالكون في الجهة والكون في المكان المخصوصين فهما  
الشارة لباقي الممكنات المتقابلات تخصه بنوع اي خصه بنوع فهو على حد في اي  
التفسيرية لان هذا توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ اي يخصه بالبيان  
مثلا بدلا عن غيره محال اي وهم فلا بد له من مرجح لا جاز ان يكون المرجح لاحد  
الطرفين ذات الممكن والازم قد مك او استمرار عدمه فتعين ان يكون المرجح لاحد  
طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو محتمل ان يكون مصحلا في ذلك الطرف ويجعل ان يكون  
جهة في الغا على الابل ان يكون المرجح مصحلا لان مراعاة المصلحة مذهب اعتزالي  
سياتي رده فتعين ان يكون المرجح شيئا من جهة الفاعل وهو محتمل ان يكون القدرة  
او الارادة او الحياة او الكلام او السمع او البصر لا جاز ان يكون هو الشارة  
لان شئها لجميع الممكنات على حد سواء فلا وجه لترجيحها لاحد الامرين على مقابلة  
ولا جاز ان يكون هو العلم او الكلام او السمع او البصر والحياة لان تخصيص الممكن



لا يثبت  
في  
الشيء  
الذي  
هو  
المتن

بالصفة الخصوصية تأثير فيه لوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به الاصفة التام  
والعلم وما معه ليس من صفات التأثير لان تعلق العلم والسمع والبصر بتعلق انكشاف  
وتعلق الكلام بتعلق دلالة والحياة لا تتعلق بشي وصفات التأثير والقدرة والارادة  
وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين بتعيين ان يكون المرجح لاحدهما هي الارادة  
فثبت التكبر في القاطبة وكل من خصص المكن بأحد الطرفين المجازي عليه فهو  
مرتب هذا حاصل كلام الله نفس ذلك المكن المتبادر من كلامه ان المراد بالمكن  
الذات الموصوفة بقول الطرفين اعني الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه الا في  
في العلة بعده وخلاف احسن ان يراد بالمكن احد الطرفين كالوجود مثلا وانما كان  
ذلك مستحيلا لانه يلزم عليه ان يكون مساويا للعدم لذاته راجعا على العدم لذاته  
واقضا الشيء الواحد امرين متباينين لذاته مستحيل فلانه ان ترجح له الظهور  
للممكن لكن لا يلحق المتقدم بل المراد به هنا الذات الموصوفة بقول الطرفين  
خارجا عنه اي عن الممكن وقوله من جهة فاعله الخ الاحسن في التفرع ان يقول  
فتعين ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا عن ذات الممكن ثم بعد ذلك  
هو محتمل لان يكون المرجح لوقوع ذلك الاحد احتماله على المصلحة التي يعيها  
الفاعل في وقوعه او جهة الفاعل وجهة الفاعل صادف بالقدرة والارادة والاعلم  
والكلام والسمع والبصر والحياة باطل ان يكون المرجح له احتماله على المصلحة التي  
يعيها الفاعل لان مراعاة المصلحة مقابلة اعتزالية سباني ردها ولا يجوز ان  
يكون المرجح لوقوعه القدرة كمن ولا العلم كمن او لا السمع والبصر الخ لذات فتعين ان  
يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة فلو فعل الله هكذا كان التفرع مناسب واستغن  
عن يراد الاسئلة الاستيعاب بهذا السبيل والسبيل الخ هو ذكر مجموع اوصاف فيبطل منها  
ما لا يصلح للعلية وحيث ما يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي  
الممكن اما قدرته او ارادته او علمه او كلامه او حياته او سمعه او بصره لا جاز ان  
يكون قدرته كذا ولا علمه ولا كلامه كذا ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لذات فتعين  
ان يكون ارادته الا الارادة الاولى الا يكون مراد صفة القدرة الاولى  
الكون قادرا نسبة واحدة اي لان بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فيها سواء  
بالنسبة اليها فلا وجه لترجيحها احد الامرين على الآخر فتقوله فما بالها الخ استغنى  
الحا في اعني الشيء اية فلا وجه لتعلقها الخ وقوله بايجاد الاولى بوجود وقوله

سلي

على الخصوص متعلق بايجاد وقوله بل لاعتن مقابلة اي وهو عدمه وقوله في هذا الزمان  
الخ وقوله والاركان الخ جملة حالة لا يقال ان الارادة لذات نسبتها للممكنات واحدة  
وخلاف تخصيص بعضها لانا نقول تخصيص نفس للارادة ومكان بالنفس لا يقال فيه  
لم والحاصل ان القدرة بها الايجاد والاعلام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة يصير  
احد الممكنين المتقابلين راجحا والاخر مرجوحا والقدرة مرتبطة بالتأثير الذي جعلها  
تؤثر في هذا دون هذا هو الارادة التي جعلت هذا الامر راجحا لتأثير في ترجيح  
احد الامرين المتقابلين ليس من ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة فلا بد  
من ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل اي للفعل فيه وقوله وخارجي وحيد اذ رجع  
الفاعل هذا الزمان للفعل فيه يوجد الخ وتبين على ذلك كل مكن اي من الممكنات  
المتقالات عن الصفة المؤثرة اي التي تؤثر الذات بها فهي شدة الفعل للمكان  
ولله المثل الاعلى على وفق الارادة اي فتعلق القدرة بالتخيير الحادث على وفق  
تعلق الارادة بالتخيير فديما وحادثا واعلم ان العلم له تعلق بتخيير قديم فقط كما  
يأتي وتعلق الارادة بالتخيير القديم تابع لتعلق العلم في الذهن لاني الخارج لافها  
قد تمان وتعلق القدرة بالتخيير الحادث تابع للمل من تعلق الارادة بالتخيير بين  
القديم والحادث ذهابا وخارجا فتعلق الله على وفق الارادة اي على وفق تعلق الارادة  
التخييري القديم والحادث والبتعية هنا في الذهن والخارج لعل المرجح  
تعلق العلم بوقوع الخ سكنت الله عن الكلام والسمع والبصر لوجود غلة العاين  
وذلك لان تعلق الكلام بتعلق دلالة وتعلق السمع والبصر بتعلق انكشاف لا يتعلق  
تأثير وكان المناسب للتم ان يقول لعل المرجح تعلق الكون علما لان الكلام في الصفة  
المفعولية المتعلق عليها على الصفة الخصوصية اراد بها ما يشمل الكون والمقدار  
واكون في المكان والكون في الجهة لان وقوع الممكن اي وقوعه حال كونه  
على الصفة الخصوصية وفي الزمن الخصوصي بالزمن الخصوصي اي بالوقوع  
في الزمن الخصوصي والصفة الخصوصية اراد بها ما يشمل الكون في المكان  
والجهة وما يشمل الكون والمقدار تأثيره بايقاع الخ اي ان تأثيره بوقوعه  
حال كونه على الصفة الخصوصية الا الصفة المؤثرة اسناد التأثير اليها اسناد  
مجازي بدليل تعلمه باو اوجب الخ اي وليس فيها تأثير فان قلت لتقابل الخ  
كان المناسب ان يقدم هذا السؤال على قوله فتعين ان المتعلق الخ وباني بالتفريع بعد



جوابه هذه مقالة الخ اي مراعاة المصلحة مقالة اعتبارية لكن المراد مراعاتها  
على طريق الوجوب لانه الذي نقول به المعزلة واما كون افعال الله لا بد منها من مصلحة لكن  
مراعاتها ليست وليجة فهذا نقول به اهل السنة واذ اعلمت هذا فنقول هذا الجواب اذ قد  
يقال لا مانع من احتمال فعل الله على المصلحة لكن لا على طريق الوجوب بل على طريق الفضل  
والمرجح للمؤمن احاد الجائزين على مقابلة احتمالهم على هذه المصلحة وقد اجيب بان  
تربت المصلحة على الفعل كما كان بطريق الفضل لا للوجوب كان جائز التخلّف وجاز  
التخلّف لا يكون مرجحاً فاما من قال ما ذكرته الخ فانه لا يوجب ان ما ذكرته من ان  
التخصيص لا يكون الا بالارادة لا نسبه بل قد يوجد التخصيص ولا توجد الارادة كما  
في الغافل الذي اهل فانه يتفق ان الشخص يكون مشتغلاً بالفكر في شئ فيسهو فيفعل  
بيده فعلاً فقد خصص ذلك الفعل بالوجود من غير قصد له وحاصل الجواب ان  
لا نسبه انما يخصص لذلك الفعل اذا لم يخصص للفعل بالوجود من اوجده حقيقة  
والموجد له حقيقة هو الله تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له لا الشخص  
الا بصفة الارادة اي كونه مريداً واصله صفة لما بعده ببيان فضلنا على  
ان يقصد بها اي فالشعور بها مستفاد من قصدتها فاما بعد فضلنا اولي بانفسها مما فيها  
وردها عطف تفسير ان كلامنا الخ اي ان قولنا ان التخصيص انما يكون  
بالارادة انما هو بالنسبة للمختار والموجد للفعل اي لانه الذي يخصص  
الفعل بالوجود لا يوجد فعلاً اي حتى يكون تخصيصه بالوجود هو الله  
تعالى اي حتى يكون هو المخصص لها بالوجود واما غيره من الجوانب اي المقابلة  
وقوله على افعاله الموجد له مريد اي لان فاعله الموجد له قد خصصه بالوجود  
والتخصيص انما هو بالارادة واوجده الله فيه اي واوجده الله ذلك الفعل فيه  
لانا لا نوجد الخ هذا علة لقوله لا على افعاله الخ اي انما يكون الفعل لا يدل على ان  
الفاعل الذي قام به الفعل مريد لما استند مما تقدم ان لا توجد شيان من افعالنا  
والتخصيص انما يكون لمن اوجده الفعل والتخصيص انما هو بالارادة فيما انتي التخصيص  
انتنت الارادة فقوله لانا لا نوجد الخ مستفاد مما سبق وان به الله علة لقوله لا على  
الفاعل الذي قام به الفعل مريد وحاصل العلة مستفاد مما سبق وهذا الذي قلناه استقامت  
العبارة ولا مصادره فيها خلافاً لما في الكاري ووجد منها صفة الخ اي والله علق  
الفعل والقدرة مقترنين زماناً مرتبين تعقلاً

سبب

سبب تلك القدرة بل هي اي القدرة وقوله مثل فعل الله الاضافة فيه ببيان  
وفي بعض النسخ وهي مثل فعل الله وعليه يحتج ان مثله حال وقوله فعل الله جزمي  
اي والقدرة حال كونها مثله اي مثل الفعل وقوله فعل الله اي مفعولة الله ويحتج ان  
مثله جزمي وقوله فعل الله يدل من مثله اي ان القدرة مماثلة للفعل في ان كلاهما  
فعل الله خلق صفة لقوله فعل الله اي خلق ذلك الفعل بمعنى القدرة مقارناً  
له اي للفعل بمعنى المقدور وفي هذه الحالة اي حالة وجود القدرة المقارنة  
للفعل يسمى مكتسباً ومختاراً ووافاً وظاهراً انه يقال له مكتسباً ولو لم يكن له فضل  
ارادة وانما المختار في كونه مكتسباً على إيجاد الفعل مقارناً للقدرة الحادثة مع انه لا يوجد  
الكتب به واما الارادة كما اعترض بعض العوائق والحق ظاهرها بقوله عامر من ان  
الذاهل والغافل يقال له فاعل تسميته مختاراً واما ارادة نظراً لظهورها في  
مخلق الخ اي التي هي ان يخلق الله الخ اي التي هي خلق الله مع الفعل قدرة فامية  
باعتبار يسمى العبد الخ وقوله التي الخ بيان للمعالة وقوله يخلق خبر لمبتدأ العبد وف  
وهو عابد على الموصول والاسم الخ اي والان بان لم يخلق مع الفعل قدرة بل  
خلق الفعل مجرداً عن قدرة حادثة يسمى الخ كما استقط شخص من علو سفل فقد  
خلق الله الفعل وهو الحرة دون قدرة وسعى لك الشخص الساقط مجبوراً ومضطراً  
مع هذين الفعلين اي المفعولين وانه لا يخلق له ذلك اي بل يخلق فعلاً  
وقدرة بدون علم وارادة كالناكس في الارض يعود والحال انه جاهل عن ذلك النكس  
لنفكره في آخر مع افراد الفعل بالخلق قد يخلق الخ وذلك كحركة المرفق فان  
الفعل قد وجد بدون قدرة مع السجود وتلك الحركة وقوله وقد لا يخلق وذلك  
كحركة النائم الساقط من علو سفل للافعال مرتبط للذوات فقولنا المخلوقة  
منها صفة للافعال وضمير منها للذوات اي فالذوات بالنسبة للافعال المخلوقة فيها  
كالظروف بالنسبة لما احتوت عليه وقوله يخلق الله مثلاً اي من تلك الافعال  
لاننا نرى بعض وهي الظروف في بعض وهي الظروف اعني الافعال خلافاً  
للمعزلة وبحل الخراع بين اهل السنة والمعتزلة في الظروف وهي لا فعال  
فهي عند اهل السنة يخلق الله كظرف وعند المعتزلة يخلق العبد  
واما الظروف وهي الذوات فهي مخلوقة لله تعالى باتفاق من الفريقين  
نظم الدليل نظم الدليل هذا مبتدأ وقوله من الاستئذان خبر وقوله له لفظه متعلق



يخبر قوله اي قوله والاف اختصاصه الخ فنقول في بيانه نظم الدليل الجاري على لفظه  
من الاستثنا وذلك اي لفظه ان يقال قولك لما اخصصت بوجود الخ اي  
لكن التالي باطل لانك لو لم تخص بوجود للزم ما قد ملك اي استمراره ما  
والتالي باطل فبطل المقدم وهو عدم الاختصاص فبطل ما استلزمه وهو لم يكن مریدا  
فثبت كونه مریدا وهو المطلوب هذا حاصل تقرير المثل انه لا سبب الخ اي  
وانتفاذه انه اذا انتفى السبب انتفى السبب فاذا انتفى الارادة انتفى التخصيص  
فاذا انتفى ان الفاعل الخ الاول ان يقول فاذا قد ران الفاعل غير مرید لزم  
عدم الاختصاص الممكن وان لم يكن هناك تخصيص استحالة وجود ممكن بعينه وانما  
كان هذا هو الاول لانه كما ان كل كلام الممكن لانه جعل اللازم لعدم كونه مریدا عدم  
الاختصاص لا الاستحالة انتفى فالحال المتناهي بعينه انما يقيد بالعدم لان نفى الارادة  
انما يستلزم انتفاء التخصيص بحيث لا يوجد ممكن بعينه بل لا فاعل مقابل الجايز ولا  
يستلزم نفى مطلق الوجود وان لم يكن مع التقليل والاضاع عند الخصم واما  
ظلال اللازم اي العبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص فبوجهين الخ انما  
لان الوجه الاول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له المقص في المتن وتعرض للوجه  
الثاني لحفايه وجوب القدم عبر بالوجوب وان لم يعبر به في المتن لما مر ان القدم  
لا يكون الا واجبا للقديم واستمرار العدم بالرفع عطف على وجوب القدم لا بالاجز  
عطف على القدم في حقه اي في ذات الممكن لكن المجال الاول ذاتي والثاني عرضي  
كما سنبينه بما بعده اما الاول اي استحالة قدم الممكنات والثاني استحالة  
استمرار عدم الممكنات والصفة المخصوصة اراد بها ما يسمي اللون والكون في  
المكان والجهة وجب استمرار العدم اي لانه اذا انتفى الوجود وما يتبعه عن الشيء  
صار استمرار العدم واذا انتفى كونه في الزمن المعين صار قدما او مستمرا لعدم وسكت  
الشم عن اللازم لعدم التخصيص بالمقدار وحدة او الصفة وحدثها او المكان وحده  
او الجهة وحدها وحاصلة ان نقول انه يلزم على عدم اختصاص الوجود بالمقدار  
المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدو ونهاية وكلاهما باطل ويلزم على  
عدم اختصاصه بالصفة المعينة اما عدم وجود اللون اصلا او كونه الشيء ايضا  
اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم على عدم الاختصاص بالمكان المعين اما

عدم

عدم وجود الشيء في مكان اصلا او كون الشيء في جميع الامكنة وهو باطل فيلزم على  
عدم الاختصاص بالجهة المعينة اما عدم الوجود في جهة او الوجود في جميع الجهات  
بأحد الامرين اي العدم واستمرار العدم وقوله يتعين فيه خبران والربط  
الضمير لانه فثبت ما يلزم في عدم الكل اي الهيئة الاجتماعية من عدم  
الوجود والمقدار والصفة والزمان لانه يلزم من عدم كل واحد منها  
اي خصوصه ولا شك انه يلزم على عدم الكل ما القدم او استمرار العدم  
بخلاف ما لو اخذت كل واحد منها فانك لا تجد فيه هذين اللزامين معا بل  
منها ما يوجدان فيه كالزمان ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو ما سواه  
ويصح الخ مقابل لمخدوف اي يظهر انه قول للمف فيلزم الخ من تمام الدليل فبطل  
الخ واذا انتفى الاختصاص لما ذكره لا عين مقابله فيلزم الخ ويصح الخ  
مخدوف على الاول فيه مسامحة بان العطف يكون على اللازم في الدليل الاول ضرورة  
ان اللزوم واحد في الدليلين وهو قوله ولم يكن مریدا وهذا القدم يلزم عليه لازمان  
وبذلك يحصل الدليان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين وان لم يكن الخ هذا  
مقابل لقوله فان كان وجود الخ والحاصل ان عدم الارادة يؤدي الى عدم الممكن ان كان  
لازما لوجود الفاعل والصفة من صفاته والى استمرار العدم ان لم يكن وجود الممكن لازما  
لوجود الفاعل او لصفة من صفاته لانه لا مقتضى لوجود الممكن حتى يستمر عده قوله  
فلا يخفى على الاقدم اي فلا يخرج عنه اي عن الوصف به الا القديم فلا بد ان السبب  
نفي الزمن عن القديم لا العكس فبما عدا الزمان اراد بها عدا الوجود وما يتبعه من  
المقدار والصفة والاف عدا الزمان امور كثيرة لانه يصدق بالصفة وحدها والمقدار  
وحدها وهما معا وافيد عطف علة على معلول ويكون دليلا الخ كالعلة  
لقوله افيد اي وانما كان افيد لقوله دليلا الخ لوجوده اي الفاعل بحيث  
لا يحتاج الخ لازما لاقوله وقد مر الخ هذا كالعلة لما قبله وهو قوله لزم قد ملك  
ذلك اي لانه قد مر الخ ومن هنا اي من اجل ما هنا وهو انه صالح العالم اذ لم  
يكن مریدا يلزم اما قد ملك او استمراره ملك لعدم استحالة كون الصانع علة او طبيعة  
لانه لو كان علة او طبيعة لكان العالم مصاحبا لعلة او طبيعة لانه لو كان علة  
او طبيعة فيكون قدما وهو باطل وقوله ايضا اي كاستحالة انه غير مرید ثم ان  
هذا كجملته ان يشار له المقص هنا غير محتاج له لان غير المرید الذي غلب بطلانه



من استقالة قدمك او استمرار عد ملت هو العلة او الطبيعة فما ذكره هنا معلوم بما  
مرتا مل موجبة صفة كاشفة للعلة وقد حذره من الاول اي الطبيعة للدلالة  
الثاني وهو وصف كاشف في كل فان اجبت عن التاخر اي عن ما هو المطبوع  
عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود مانع او بسبب فوات شرط وحده لا يلزم من  
وجود الفاعل بالطبع وجود المطبوع لزوم عدم القديم الي ان كان المانع قد ابا  
وقوله او التسلسل اي ان كان المانع حادنا يحتاج الى طبيعة تؤخر فيه وقد منع من  
تاخرها فيه مانع اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد منعها من  
التاخر مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل فيما تسله وهكذا فيلزم التسلسل راما لو  
كان ذلك المانع قد بما لزم عند وجود العلم ان العلم ذلك المانع اذ لو استمر باقيا لما  
وجد العلم وانعدام القديم باطل فقد ظهر لك ان العلم القديم والتسلسل راجعان  
للمانع فان قلنا عدم المطبوع لغوات شرط فيختلف ذلك الشرط اما ان يكون مانع  
او لغوات شرط ايضا فان كان تواتر المانع لزم ما تقدم من العلم القديم او التسلسل وان كان  
فواته لغوات شرط فيختلف ذلك الشرط ايضا اما المانع او لغوات شرط وهكذا يظهر  
ايضا ان عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما هما جاريين في وجود المانع  
لكن جريا بينهما في المانع ابتداء واما في فوات الشرط فاما جاريين فيه لكن ليس في الاستدلال  
يجري بينهما الحال لانتفاء فوات المطبوع لم يوجد لغوات الشرط وهذا الشرط لم يوجد  
لمانع او فوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او التسلسل على ما مر وان كان الثاني  
شرط فذلك الشرط انما كان مانع او لغوات شرط وهكذا في انعدام القديم والتسلسل  
باقيان في فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فامل لنقل الكلام الى ذلك  
المانع وارجع الى التسلسل وقوله وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط  
واصل التركيب فان اجيب عن التاخير في الطبيعة بالمانع لزم عدم القديم والتسلسل  
لنقل الكلام الى ذلك المانع وان اجيب عن التاخير بغوات الشرط لزم عدم القديم  
او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي فيقال فوات ذلك الشرط اما لعدم شرط  
له او لوجود مانع له فان كان لعدم شرط فذلك الشرط حادث قطعاً وهذا الشرط  
قوته عدم شرط له ايضا وشرطه قوته انعدام شرط وهكذا الى ما لا نهاية له فترم  
التسلسل في الشروط وان كان لغوات لهذا الشرط مانع فان كان ذلك المانع قد ابا  
فيلزم انعدام ذلك القديم عند وجود العالم لانه انما وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع

عند وجود الشرط فعدم القديم انما تاتي في الشرط اذا نقل الكلام الى مانع ذلك الشرط  
وان كان ذلك المانع حادنا فلا بد من استناده لطبيعة وقد منع من تاخرها فيه مانع  
اما مانع او شرط فان كان شرطاً نقلنا الكلام الى ذلك الشرط وان كان مانعاً نقلنا الكلام الى  
ولزم اما العلم القديم او التسلسل في شروط او مانع فالحاصل ان تاخر العالم  
عن طبيعته ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتداء ان كان المانع قد ابا او  
التسلسل ابتداء ان كان المانع حادنا واما ان كان تاخر العالم عن طبيعته لفقد شرط  
فاللزم اما التسلسل ابتداء من غير واسطة او عدم القديم لكن انما نقول الحق لنقل  
الكلام الى ذلك المانع اي مانع العلم او مانع شرطه فالمانع اما ابتداء وانها وقوله  
وله لك الشرط اي شرط العالم وهذا التاخر من قول الحق لزم عدم القديم اي ابتداء واما  
فنقتصر قوله لنقل الكلام الى ذلك المانع على مانع العلم فقط ولا تهيم فيه بحيث نجعله  
سبباً لمانع الشرط ايضا وعلى هذا المتأخر منه يكون اللازم على فوات الشرط انما هو  
التسلسل في شروطه ان يقال فوات الشرط لغوات شرطه تختلف لغوات شرطه وهكذا  
فيلزم التسلسل في شروطه ولا ينفكت تكون ذلك الشرط تختلف لمانع اي  
بهذا اللازم يستدل ايضا على ان المانع بحسب المعنى لا بحسب لفظه لان لفظه جار  
على التعليل فالناسب لمراعاة لفظه ان يقول اي ومن اجل هذا اللازم يستدل على  
امتناع كون الصانع علة او طبيعة ايضا اي لا يستدل به على كونه مريداً وانت خبير بان  
الدليل المركب المستدل به في ما تقدم هل كونه مريداً وهو قولنا لولم يكن صانع العالم مريداً  
لنرم قدم العالم واستمرار عدمه هو عينه برهان انتفاء العلة والطبيعة وهو لو كان  
صانع العالم علة او طبيعة لزم قدم العالم واستمرار عدمه لان قولنا لولم يكن الصانع  
مريداً هو معنى قولنا لو كان علة او طبيعة وليس المستدل به في المحل ان لولم يكن القديم  
او استمرار عدمه لا هو ظاهر وقد عرفت ان السار بهذا التحقيق طريق الفاعل  
وانها الدلالة لا يخلو الفاعل عن ان يكون واحداً منها يتوصل الى اثبات ان صانع العالم  
هو المختار احد الامرين اي وهما وجوب القدم واستمرار عدمه لا يخلو  
الناسب لا يخلو لان له متنى ولا تافيه وقدم المزموم وهو العلة او الطبيعة  
وان كانتا حادثتين في الاظهر ان يقول ولو كان صانع العالم طبيعة او علة  
حادثية لزم استمرار عدمه لكن الثاني باطل فنظل مقدم بيان الملازمة انه لو كان علة  
او طبيعة حادثية لدار وتسلسل ولا يخلو بحال بالادلة السابقة والجمال مستمر عدم



وبين التالي المشاهدة والحاصل الاول ان بين لطلان حدوث العلة والطبيعة  
 باستمرار العدم وبين الملازمة باله وروا التسلل كما هو الموافق للامام المتفق  
 هذا هو الموافق لما قلناه من الاولوية وهو المطلوب اي لان الفاعل بالذات اقسام  
 فاذا بطل الثاني بطل الثالث لكن يبقى شيء وهو المطلوب ان يكون الصانع علة او طبيعة  
 لا انما يكون الصانع فاعلا بالاختيار وان كان لازماله ففي كلام الشارح مساجدة  
 ووربك يحكي الخ بعد ان قرر الدليل العقلي ذكر الدليل النقل لاجل التقوية ويكره  
 ايضا الخ هذا الثاني لامر اخر محال لام يكون صانع العالم علة او طبيعة مغايرة  
 الثالث انه في الحق من لزوم قدم العالم واستمراره من مقتضاه فلو لم يكن  
 قدم العالم واستمراره من قوله على تقدير العلة اي على تقدير كون صانع العالم  
 علة او طبيعة فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بفتح الدال اي مرة واحدة  
 اي وفي ذلك حال لما فيه من اجتماع البياض والسواد والحر والبرودة والاحتياج  
 والافتراق فالحاصل ان اللازم لوجود جميعها اجتماع الضدين والمتناقضين  
 وذلك باطل وصدور العبارة يقتضي ان اللازم يكون صانع العالم علة او طبيعة انما  
 هو وجود ما لا نهاية له وهو محال لما فيه من التناقض اذ مقتضى الوجود النهائي  
 ومقتضى عدم النهاية عدم الوجود واخر العبارة يقتضي ان اللازم يكون الصانع علة  
 او طبيعة وجود جميع الممكنات دفعة واحدة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين  
 فاخر العبارة ينفي اولها وعلى كل حال فكل منهما محال نسبة واحدة منه ان  
 تأثير العلة والطبيعة بالنسبة الذاتية عنه القابل بتأثيرهما فتور في البياض  
 والسواد مثلا بالنسبة بينهما وهذا فاذا اثر في احد الضدين بالنسبة بينهما  
 وسببه فلا تأتي تأثيره في الضد الاخر اذ لا يعقل محله مناسبة بين الضدين وحيث  
 فليس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة ولا يلزم من كون صانع العالم علة او  
 طبيعة وجود الممكنات دفعة تامة بل يلزم على فرض حدوثها فيه انه اذا كان  
 ذلك لازما على فرض حدوثها ولا يختص لزومه بعرض قدم العلة والطبيعة  
 فما وجه صنع الله اولا حيث قبلها بالقدمتين حيث قال ويكره  
 على تقدير العلة والطبيعة قد يمتنع ولم نطوئ الكلام فيها حتى يتناول القدمتين  
 والحادتين واجب بان اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان لزوم المحال  
 المذكور على فرض قدمها جلي بخلافه على فرض حدوثها فانما بان عند ارجاء

لازم

العنوان

العلة وقطع النظر عن ما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة والطبيعة  
 الحادتين اي اذا فرض حدوثهما ووجودهما وقطع النظر عن ما يقتضيه التسلسل  
 اللازم لحدوثهما من استحالة وجودهما يلزم عليه وجود جميع العالم دفعة واحدة  
 وهما محال في استلزامه من كون الصانع علة او طبيعة حادتين محال كذا في البسوي  
 والعماري وقد يقال بل هذا اللازم انما يلزم على قدم العلة والطبيعة اذا قطع النظر  
 عن ما يقتضيه اللازم الاول من قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة القديمة  
 فقامل هذا الاعتراض الخ فلهذا انما هذا ينفي قول الحق ان احب فانه يقتضي انه  
 جواب منهم للاعتراض منهم واجب بان ما ذكرنا لو حفظ الهم انما له لدفع ما لم يرد  
 كان جوابا منهم وهو لم يحفظ المصنف في الحق وانما لو حفظ انهم انما له قد حاد في الزموا  
 كان اعتراضا منهم على الزمان فهو اعتراض وجواب باعتبار ان مختلفين فلا تغفل  
 على الدليل السابق المتبادر من هذا انه منع للدليل برمتة فوان اعتراضهم انما هو  
 على الملازمة في الشرطية بمنفعتها قاطلة والحاصل ان الدليل لو كان صانع العالم علة  
 او طبيعة للزم قدم العالم واستمراره كذا في الثاني باطل فيقول الملازمة الخصم  
 ممنوعة لم لا يجوز ان يكون طبيعة قديمة وتأخر مطبوعها بحيث لم يكن قدمها مانع  
 من تقدمه او فقد شرط وهو لزوم قدم العالم الخ اطلق عليه دليلنا مع الدليل  
 قياس مركب من مقدمتين كاعتبار ان الدهن ينتقل منه للمطلوب الذي هو  
 استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة بطبيعتها اي بذاتها وهو سببها  
 مثلا الاول حاد في قوله مثلا وذلك لان الشرط عند فهم انما هو المس فقط على  
 منه هب الفلاسفة الاول حاد في هذا لانه غير مناسب للمقام لان هذا الكلام ذكر  
 من قبل الخصم لا بوضوح لما منع من وجوده اذ لا هذا الكلام يشير الى انهم يقولون  
 المانع من وجود العالم في الازل اما مانع الازل او فوات شرط وانما كان يشير الى ان  
 المانع الازل لانه قال لما منع من وجوده اذ لا المانع من وجوده اذ لا انما يكون الزمان  
 وقوله وفوات شرط الزمان بمعنى او وجود الشرط الزمان بمعنى او وقوله فيها  
 لا يزال تنازع العالمين قبله وهما قوله انتهى ووجد الشرط اي اولى ذلك  
 الشرط المشروط لتأثير الطبيعة الذي قوت عدمه وجود الحوادث في الازل اما  
 ان تقدمه قد بان او حادنا هذا توسيع في الدائرة في الرد عليهم والا فقد مر انهم  
 يقولون ان المانع من وجود العالم في الازل انما



الشئ على ما اذا كان عدم المانع مانع وتركه الكلام على ما اذا كان علم المانع لغوات شرط  
 ويقال فيه مثل ما يقال في الشرط المشروط لتأثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث  
 في الازل الا في الشئ وقد سبق برهان استحالة اي استحالة وجود الحوادث التي  
 لا اول لها وحيثما استلزمه من كون تاخر العالم مانع حادث باطل واراد الشئ بالبرهات  
 الجسدية لان الذي سبق براهين متقدمة وان منعوا التسلسل في الموانع الخ انت  
 خبير بان التسلسل في الموانع لا يحد عنه وليس لهم ان يمنعوه الا على سبيل  
 العرض فهذا توسيع في دائرة الرد عليهم وجعلوا له منه اي وجعلوا للحادث  
 اولاً حادث العالم اي اجزاء العالم الحادثة واذا كانت الاجزاء قد كانت كالجسيم  
 قديماً او الاضافة للبيان ولا يرد ان في العالم حوادث وغيرها لغز الطبيعة  
 على لقوله لزم الخ اي لتصور قوة الطبيعة خالصة عن مانع قبيحاً لها المطبوع وهو  
 العالم فيكون العالم قديماً ان حادث اي ولا يمكن دعوى قدمه لفرض طرياً منه  
 وتاخر وجوده عن الطبيعة وحق كبر العالم وينتقل الكلام الى مانع الشرط اي فاذا  
 كان قديماً لزم علم القديم وان كان حادثاً لزم التسلسل او الى شرط الشرط اي لقول  
 ان شرط الشرط يقتضي طبيعة قديمة وانما يوجد في الازل مع الطبيعة اما مانع  
 او لغوات شرط فان كان الاول فيلزم اما علم القديم او التسلسل وان كان لغوات شرط  
 حادثاً لانه طاري على الطبيعة فيقتضي طبيعته قديمة ولم يوجد معها في الازل اما  
 مانع او لغوات شرط وهكذا فاعلم القديم والتسلسل كايام تان في وجود المانع من  
 مفارقة المطبوع وهو العالم لطبيعته القديمة بامان في لغوات الشرط بالنظر لما نفع  
 ان قدرنا الشروط حادثة هذا لا يناسب ما سبق من قوله وهكذا نقول الخ لان الشرط  
 معتبر في المقام حادثة ان لا يكون الا كذلك كما مر فامتنع ان يقول ويلزم ما يلزم  
 او الامن التسلسل في الشروط وكذا في الموانع ان قدرنا حادثة لعدم تاني نصير  
 الخ فيه ان التقدم يرتقي في المستحيل فكان الاولى ان يقول لعدم تاني اعتبار المانع  
 وان اعرف هذا اي استحالة كون صانع العالم على الطبيعة امتزاج  
 العناصر اي اصول المركبات وموادها وهي الماء والتراب والهواء والار فيقول  
 الطبائع ان امتزاج اي اختلاط هذه الامور الاربعة يؤثر في اجزاء الاشياء  
 واختلالها يؤثر في عدمها فيقولون اذا اختلطت الماء والتراب واصاب ذلك حرارة  
 الشمس وورق في خلال ذلك الهوا حصل النبات من غير فعل فاعل مختار

وهذه النبات بصيرة المحسوس فيتأري من ذلك الغذاء بحسب ما يورد عليه من  
 الانقلابات والاستحالات الى ان يتكون منه حيوان اخر فكل شئ من الموجودات التي على  
 وجه الارض مركب من العناصر الاربعة سواء كانت نباتات او حيوانات او معدنات  
 ويستندون على ذلك باننا اذا وضعنا مركباً من هذه المركبات في اناء وارقدنا عليه  
 ناراً من مكانها تعريقاً للمختلطات فصاعداً منه اجزاء هوائية وهو الدخان الخارج  
 لجهة العلو وتقاطر منه اجزاء مائية وبقيت اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من  
 اجزائها ربة فبقية طينها وزواياها فاجتماع هذه العناصر يؤثر في اجزائها واختلالها  
 يؤثر في اقسامه ونحن نقول امتزاج العناصر سبب في اجزاء الاشياء الاله سبب  
 عاري والموت حقيقة هو الله تعالى ان امتزاج تركيب الاضافة بيان  
 واختلالها الضمير للعناصر وهو عطف على اسم ان وقوله لاننا نرى له خبراً والضمير  
 في له عائد على التركيب والاختلال فكون المناسب الشخصية الا ان يقال الله افرق باعتبار  
 المذكور ولا في فساد اي اقسامه ولا ان باعتدال الخ حاصله ان الاطبا  
 يقولون في حيوان منه الطبائع الاربعة وهي لصق والبرص والجم ومو والدم فاذا  
 اعتدلت تلك الطبائع الاربعة ولم يغلب بعضها على الباقى صح الجسم واذا غلب احدها  
 حصل الضرر والمرض في الجسم فاعتدال الطبائع عندهم يؤثر الصحة وغلبة احدها  
 يؤثر الامراض وليست الصحة والفساد بتأثير الفاعل المختار ونحن نقول الموتور  
 للصحة والمرض انما هو الله والاعتدال والقلبة سبب عاري ويجوز تخلفه  
 كما يزعمون اي في الطرفين التركيب والاختلال طرف اول واعتدال الطبائع وغلبة  
 بعضها طرف ثان بل لو كان الجسم الخ هذا راجع للطرف الاول وحاصله ان  
 الجسم اذا لم يكن مركباً بان كان عنصراً واحداً لم يتأثر له فساد اصله لان الفساد  
 انما يتأثر من اختلال العناصر هكذا قالوا في العلم عليهم بان الجسم لو كان بسيطاً غير  
 مركب بان كان عنصراً واحداً لبقى السكون والفساد لان الموتور هو الله لا اجتماع  
 العناصر واختلالها لم مركب الا من نوع واحد وصفت كاشف السط والار  
 ان يقول لم يكن نوعاً واحداً بان كان ما او تراباً او هواً او ناراً لقيل من القول  
 في الوجود لا يدل على ان لاحد الخ الا ترى الى اسما من النار فانه سبب عاري  
 في الاخرى لا سبب عقلي فالتركيب لا سبب له في الوجود والاختلال لا سبب له في  
 الانعدام خلق شئ اي مثل وجود الفات او اعتدالها عند خلقه سبباً اخر



وهو التركيب في الاول والآخر لا تخلل في الثاني لا يدل على ان واحد مخلوقه  
 اى كاجتماع او الاخلال وقوله تاني مخلوقه الاخرى مثل وجو الذات او  
 اعدادها ولا تغيره اى كالعلة والظبيعة بل وجوده اى بل وجود تركيب  
 العناصر بالنسبة لوجود الشئ واخلاؤها بالنسبة لعدمه وعدم وجودها بالنسبة  
 لما ذكره من جهة التاخر وهذا لا ينافي انهما من الاسباب العادية ولقد  
 فصل ابن سينا هو الحاصل بن عبد الله ويكنى ابا علي وقد قال بعضهم الايقين  
 الظن بمن تربي على الاسلام حتى قول ابن سينا على الامور العادية لا التاثيرات ٢٦  
 الضلالية فيقول قول بقراط بهذه المقالة وهي تقوم الابدان من مزج  
 تلك الاركان على جهة السبب العادي لا على جهة التاثير والحاصل ان تقوم  
 الابدان من اجتماع العناصر يقول به الحق والمبطل وان اختلفوا في اللزوم  
 فالحق يقول عادي والمبطل يقول انه عقل لا يتخلل وكان الحق اعتمد في غسيل  
 ابن سينا على الخارج لا على هذه المقالة لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم  
 لكن ذكر بعض شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام وقول  
 بقراط هو اسم حكيم من الحكما الفلاسفة وهو يفسر بساء ممنوع من الضيق العلمية  
 والعجبة الا انه صرفه هنا للضرورة وقوله بها اي بالاركان الاربعة السابقة في البيت  
 الذي قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان تقوم من مزجها الابدان اي وقول  
 بقراط يقوم الجسم وقوله ما وتاخر الخ بيان للاركان الاربعة المذكورة ذليلة  
 اي دليلا في هذه المقالة وهو ان الابدان تقوم من مزجها اذا قوي بالمشاهدة  
 فوق اي اذا هلك عاد اليها رغما فتجد الحيوان اذا مات يخرج منه ما هو  
 وحرارة ثم بعد ذلك يصير ترابا يعود اليها ما يدل على تركيبها وهذا  
 اشارة الى طريق الاخلال وتقدم لك طريق حركي وتقدم ايضا طريق التركيب واهل  
 السنة يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر الاربعة ولكن امتزاجها  
 غير مؤثر في ذلك الامتزاج سبب عادي فقط وقوله منها اي من الاركان  
 بالالام الباسية وذلك لانهم يقولون ان تركيب الجسم من العناصر سبب في هلاكه  
 كالانسان واذا كان نوعا واحدا كما هو فذلك سبب لعدم هلكه على ان امتزاج  
 العناصر الخ اعلم ان العناصر جمع عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل واحد من الاربعة  
 المستندة ويطلق على كل اصل اسم من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم اننا انما اذا خلط اللبن مثلا

انه

بالعسل

بالعسل فكل واحد منها على انفراد كيفية اي طعم قائم به وبعد المزج اي الخلط تحصل  
 كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين حالة الا انفراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت الى هذه  
 الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل باللبن ونظرت الى الكيفية الحاصلة من  
 امتزاج العسل بالحل كما متباينين بالنوع والشخص واذا خلط لبن وعسل في اناء  
 ثم لدلك في اناء ثان فا لكيفية الحاصلة من مزج اللبن بالعسل في احد الاناءين  
 مخالفة للآخر اي بالشخص فيقول الشايد على امتزاج العناصر اي امتزاج الاصوا  
 كالعسل واللبن والعسل والخل وقوله في حصول الانواع المختلفة الخ الاولى للقلب  
 فيجعل الاشخاص مختلفة والانواع متباينة لان الانواع يناسبها التباين لانها  
 حقاق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف لان حقيقتها متحدة وانما تختلف  
 بالعرضيات ما اشار اليه فاعل يدل وقوله سوي الخ حال من ما مقدمه على ٢٧  
 صاحبها اي ما اشار له شرف الدين يدل على بطلان القول بان امتزاج العناصر  
 يؤثر في حصول الانواع المتباينة والاشخاص المختلفة حالة كون ما اشار له شرف  
 الدين ابن التلمساني هو المشهور بالعري وكان الاول عجز ذلك الدليل للمفترج  
 لان ما قاله ابن التلمساني مسوق الا ان يقال وجه عجزه لابن التلمساني انفراده  
 بامر السوال الاتي وهو قوله فان قالوا الخ ودفعه ف شامل الموجب لحصول  
 الخ اعلم ان شرف الدين لا يقول بان مزج موجب وانما عبر بذلك بحالات كمالهم لاجل الرد  
 عليهم اي ان الامتزاج المرجب لكمالهم لا تخلوا الخ وقوله اذا حصل في العناصر  
 الرد بها الاصول اما ان يبنى كل عنصر الخ حاصلة انما لما امتزج العسل  
 بالحل واثر هذا المزج تلك الكيفية الحاصلة منها اما ان تقولوا انها باقية  
 فان كان الاول فهو باطل ادعاه ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا لا يبنى كيفية  
 الجسم القائمة به في الواجب لا يتباينها وان كان الثاني فنقول لهم اذا كان كل واحد  
 كيفية القائمة به قبل الامتزاج قائمة به فلم يحصل شئ بالامتزاج زائد على ما كان  
 قبله فالامتزاج لم يؤثر شيئا فلا يتم قولكم ان الامتزاج هو فيقول الشايد اما ان يبنى كل  
 عنصر اي اما ان يبنى كيفية كل عنصر باقية في محلها عما كانت عليه اول وقوله  
 نفي ما فيها من المعاني اي الكيفيات وقوله لا تتفاوت في اي كيفية وقوله ما  
 الموجب اي فلا موجب لا تتفاوت في كيفية وقوله وما من الخ الواو للتعليل لقوله ما  
 الموجب وهو جوابا عن سواله حاصلة انما اشقت الكيفية القائمة بكل عنصر لان



ملاقاة الجسم للجسم سبب في ازالة ما فيه من الكيفيات وحاصل الجواب اننا لانسلم  
 ان تماثل الجسمين هنا يوجب ذلك لانها غير متضادين وقد تعدد المحل في كل واحد  
 غير محل الآخر والامر ان اللذان لا تضاد بينهما لا يكون اجتماعهما موجبا لازالة ما في  
 الآخر من المعاني الا اذا كان احدهما محل للآخر فانه اذا حل احدهما في محل الآخر  
 يزول الآخر بما فيه من المعاني وهنا العسل والخلكل واحد منهما في محل اي في  
 حيز فلا يكون تلاصقهما موجبا لازالة ما في احدهما من الكيفيات فان قلت لئلا  
 يتولوا ان بقا الكيفية في الجسم مشروطة بعدم الملاصقة قلت لو قلنا ذلك قلنا  
 لئلا يبقا من فاعل تحتار يخص ذلك الشئ بالاشراط وغيره ولا فاعل له لئلا يبقا  
 وتماثل الاجسام اني كالعسل والخلكل وقوله موافق ما فيها من المعاني اي من  
 الكيفيات كالحلاوة والحامضية وقوله مع تعدد المحل اي محل العسل والخلكل  
 فانه ان اتحد الخ جواب عما يقال من اتحاد المحل عند الامتزاج لزم تدخل الاجزاء  
 كالعسل والخلكل في الجواز الخ هذا استدلالنا لاجتماعه في محل واحد لا جزم  
 بقا الامتزاج اي وحق فالامتزاج لم يورث شيئا فان قالوا اي قاطعين الشئ عن ما تقدم  
 من الرد بل مستندين للمعاني وحاصل كلامهم هذا انهم يقولون نحن لا نلتفت لاعداد  
 كيفية كل من المتزجين والبقا بها حتى يرد علينا ما قبلناه بل انما ننظر في ما هو متساو  
 وهو انه عند الامتزاج تختل كيفية غير الاولى فالامتزاج في الحقيقة لم يبق الاول  
 فالترديد الاول لازم لهم وليس بهذا القول اختيار احد الشئتين في الرد  
 او الثاني اما البارد مثلا اي واللين البارد من سوره البارد اي كسر شيئا من شدة  
 البارد قلنا اي زيادة على ما من الرد عليهم فالرد الاول بالترديد لازم لهم  
 وكذا هذا ويصح ان يجعل قوله فان قالوا الخ اختيارا للشئ الثاني وحاصله ان  
 تختل اما كيفية كل واحد من العنصرين باقيد بعد الامتزاج وقوله انه اذا كان  
 كذلك لم يورث الامتزاج شيئا ممنوع وذلك لان العنصرين اذا امتزجا كانت كيفية  
 كل واحد منهما قابلية اثر كيفية كل واحد منهما في كيفية الآخر فتكسر شدة  
 فتوجد كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة ثانيا الامتزاج وحاصل  
 هذا الرد اننا نسلم انه عند امتزاج الاصول مختص بكيفية ولكن لا شئ انما حاصلة  
 بالترجى بل المرجح سبب عادي والمورث فيها هو الله تعالى اذ لو كان الامتزاج هو المورث فيها  
 فلا يتولد اعاد ان يكون التأثير حصل رغبيا او تدرجيا فان كان الاول لزم تاثير الشئ في حال

تعدد

عدم وجماعة

عدم وجماعة وجوده لعدمه وكلاهما باطل وذلك ان كلاما كيفية العسل والخلكل فعلا  
 يورث في كيفية الآخر فالحلاوة العسل يورث في حوصلة الخلكل وكذا حوصلة الخلكل يورث في حلاوة  
 العسل فكل واحد منهما يورث في حال تائره في الآخر معدوم في تلك الحالة لا شئ  
 موجود باعتبار انه يورث في الآخر معدوم باعتبار تائره في الآخر معدوم ولا شئ ان الجماعة وجود  
 كل واحد عدمه باطل بالضرورة فاما في له وهو تاثير الامتزاج دفعة باطل وان كان  
 الثاني لزم ان الشئ يوجد بعد عدمه بدون موجب وذلك لان كيفية الخلكل يورث في كيفية  
 العسل فتعدي منها لم يوجد كيفية العسل فتعدي كيفية الخلكل ثم بعد ذلك لو وجد كيفية  
 الخلكل وتعد كيفية العسل وهو جاز فيلزم وجود الشئ بعد عدمه بدون موجب وهو  
 باطل ويلزم ايضا التماسك والزم ايضا ان لا توجد كيفية اخرى الحاصلة عند  
 الامتزاج لان التماسك على المحال حال مع ان عدم حصولها باطل بالمتساوية فتعدي  
 ان المورث انما هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل كلام الله قلت ولو فرض الخ  
 لاحاطة بهذا ان المقصود قد تقدم بالحكم بالتمالية على وجود الشئ بعد عدمه حال عدمه  
 الاولى بعد عدمه ليتحقق اعطائه الثاني اي لاجل ان يتحقق اعطائه الاول الثاني  
 وهذا من باب الاستدلال بالموثر على الاثر كما قال بعض ارباب الفلاس والصواب عكسه  
 لان تحقق الاعلام الثبوت لا يثبت على وجود المورث فلا يحصل كيفية الثالثة اي  
 والمتساوية حصولها فتعين ان المورث فيها هو الله بالاختيار وما يبطئ الخ لما فرغ  
 من الكلام على الرد على لطيفي يعني سرعة في الكلام على الرد على الفلاسفة القائلين بالتعدي  
 القائلين بالتعدي اي القائلين ان واجب الوجود على مودة في جميع العالم اي  
 انه على ما شدة في بعضه وهو العقل الاول وعلى ما سطره تائره لما عد العقل  
 الاول من العالم الثانيين وصف موضع لما قبله وهو قول القائلين الخ وقلت  
 على عدم مخصوص اي وهو شدة وكان المناسب ان يقول كانت عدوا مخصوصا فلم  
 يكن اكثر ولا اقل واما ما عبره فلان سبب الاثنية واما قوله ولا اقل فلا يثبت  
 قوله وقلت هذا كله على صحة وقلت باللقافي والفاو في صحة باللقافي والدين وهي  
 غير مناسبة لكلامهم لان هذه الشدة على ما جردت ومنه فهم يقولون بعد ما  
 وان كانت هذه الشدة بنا سبب قوله ولا اقل وقوله ولم يكن اكثر كان الاول له التفرع  
 لان هذا مفرقا على ما قبله ولم كانت الخ هذا استنباط عن الكيفية وما مر استنباط عن  
 الكيفية وما بال الاعلى اي وهو السبب لغيره في لسان اهل الشرع وجميع في طرفهم

سب



بالفلك الاطلس وبثلاث الافلاك لانه يحيط بغيره من الافلاك ويحرك لها بالنفس  
في كنهه ذاتية وحركة ما في جوفه من باقي الافلاك مسحوبة وقالوا ان حركة الافلاك  
كلها من المشرق للغرب وان حركتها تقطع الدويرة وهي ثلاث مائة وستون درجة في  
اليوم والخطبة هي معنى الحركة اليومية بخلاف حركة الكواكب السيارة الذاتية فانها  
بطيئة فالقمر يقطع دويرة الفلك في كل شهر والشمس تقطعها في سنة وزحل في كل  
ثلاثين سنة والمشتري في كل اثني عشر سنة على ما بين في علم الهيئة حركتها  
في البروج من الخريف الى المشرق فيه ثلثي لان المشرق في البروج من المغرب للمبتدئة  
التي هو الشمس والقمر وباقي الكواكب السيارة فانها عند فهم كلسا في الحركة  
حركة قوية من المشرق للغرب والكواكب السيارة الماشية على تلك المسافة بعكس  
حركاتها فانها هي التي تحرك من المشرق الى المغرب واما الكواكب تحركه الذاتية من الغرب  
الى المشرق والبرج عبارة عن ثلاثين جزءا من الفلك لانه قسم ثلثا مائة وستين جزءا  
والشمال بسم الثمانين ولم يختص كل واحد الخ وذلك فان القرا اختص بسم الدنيا  
وعطارو بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالارابعة والمريخ بالخامسة والمشتري  
بالسادسة وزحل بالسادسة بالفلك الثامن من ايام وهو السبعون لسان اهل الشرع  
بالكرسي فجميع الكواكب غير السبعة السيارة السابقة ثابتة في الفلك الثامن وليس لها  
حركة ذاتية بل تحركها تابع لتحرك فلها ولذا قيل لها ثابتة وهذا كلام الفلاسفة  
واما اهل السنة فالكواكب كلها سواقات سيارة او غير سيارة في حيا الدنيا وكلها  
متحركة بذاتها ولا حركة للفلك الاطلس اي اسود وقوله من الكواكب اي من اجزاء  
من الكواكب فحق الكلام جذي او انه ضمن اطلس معنى متحرك او غارضا عند من  
عمل سمت الرأس اي فوق رؤسنا طالعنا اي عن سمت الرأس الى جهة  
الشمال او الى جهة الجنوب ولا يوجب التخصيص الى اسكنم اي من القول بالتأثير  
بالعلة لان سبب العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة عندهم فلا وجه لرجوع واحد  
منها على الاخر الا برضى بقوله اي بالشمس بما كانت في فعله يعني انهم شعروا بفعل  
الحكمة حتى اتفقوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك وصاروا يعتقدون في انما المطلب لب  
القيسية على الخطا ببيان التي لا تفي من الحق شيئا وصاروا عطف على لم ينتفع  
اي وصاروا تكلم بما لا معنى له يقال هذا يهدي كذا يعني انهم يغير بمقول او لفظ بما  
لا معنى له لرضاء وعقود ويقال ايضا هذا يهدي اني الكلام واولى والشرائع بالفعل من الواوي

وبالمصدر من الباقي فلو قال هذا والجوابين كما استب وغير المر عطف على الجاهل  
وقوله من العبيد ان بيان لغز المهر في دنيا الافة في الدين مخالفة الشرع وافقة  
الدين سلب المال والاخراج من المنزك فمهر او القتل واجبة الاخرة العذاب وصف  
المرغول القول اضافة الفعل اي سنة الفعل قال اي بن دهان وهذا الضم  
الحوالي المتبادرة الخاطبة في خلال كلام ابن دهان فضلا عما هو ان تنوع هذا الصنف  
من عند الصنف الا الافلاك قد علمت ان المؤثر عند هؤلاء الجماعة وهم الفلاسفة  
انما هو العقل القابم بالافلاك لان الافلاك هي المؤثرة في كماله تسمح وحاصل ما قالوه  
ان عقل كل فلك يورث الفلك الذي اسفل منه وفي عقله واما العقل القابم القابم  
بسم الدنيا فهو المؤثر في عالم الكون والفساد اعني كل ما على وجه الارض من الحيوانات  
والنباتات والمعادن تاثيرات مفعول مطلق وقوله في الاجسام الخ يدل من العالم  
السفلي يدل مفصل من مجلي والراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه وهي الموجودات  
فتمثل الاعراض وعمل هذا مقوله والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات اي الاجسام  
المركبة من الهولي والصورة بناء على ان تركيب الجسم منها قاله بعض او من الجواهر العشرة بنا على ما قاله اهل  
السنة من ان تركيب الجسم منها وان البعض الخ عطف على قوله اضافة الفعل اي  
احدها اضافة الفعل واما البعض الخ ومن تبعه من عاينهم اي عامة الفلاسفة  
وذلك من تسبوا الاسلام وهو على مذاهب الفلاسفة كابن سينا وحفيدة بن رشيد  
فالهما من عوام الفلاسفة لا من خواصهم كالفلاطون وبقراط وارسطاطاليس  
وجالينوس على القلوب الخ هذا البيت اللولي الصالح حيدري عبد الله الاشج  
وهو مناصب لقوله ومن تبعه من عاينهم لا يلزم ان يكونوا بائنه تقيلا لرواية  
الفلاسفة واما رؤسنا هم فسادهم وان كانوا موصوفين بالعلمي وعدم الوثوق على الصواب  
لكن ليسوا مقلدين لاحد قوله ما اضيف اي اضافة لما اضيف لان الضم المقدم للافعال  
التملاية الاضافة وقوله من افعال بالتبني بيان لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل  
افعال اي اضافة بعض الافعال الى بعض فقرهم مثلا الاكل شبع والشرب مرد الاكل شبع  
والشبع فعل وكذا الشرب والري فقد شبرا فعلا الفعل وجعله الشبع والري فعلا شمع  
من ان التارخ هذا بيان للفعل المضاعف للفعل وفي كلامه شمع لانا التارخيت فعلا  
الا ان يرد النار من حيث ايقادها والنوب من حيث يسها ثم ان المستاسب حلول طريق



التمثيل بان يقول مثل ان النار الخ لا طريق البيان حتى ظنوها اي اعتقدوها  
 واجبة اي لازمة لزوما عقليا لا تختلف اصلا فيلزم عقلا من الاكل الشبح وهكذا  
 المستغنية اي المتكفلة بالنفس بالغة واحال انه لا فقه عندهم  
 وتلك اي اضافية بعض الافعال الى بعض وقوله تبع فيها الفيلسوف اي بعض الافعال  
 فلا يتأخر ما مر ان الفيلسوف يضيف الفعل للافلاك لان المراد بعضهم بما لا يعينهم  
 من العلوم اي وهو علم الحكمة وعن مرادهم عن هذا التعبير ملايم من جهة  
 المعنى ولا يخفى ما فيه من جهة اللفظ اذا المناسب اما اسقاط الاول لان عن حال  
 مفردة وهي لا تغتر بالاول ويقول والمعنى عن مرادهم ليكون عطف على المستغنيين  
 مناسبه قال اي ابن تهاق وانما اعاد الهمزة الحكاية لفصله بين كلام ابن  
 تهاق بقوله قلت وكذا يقال فيما ياتي وهم اي المضيفون بعض الافعال الي بعض  
 وقوله فيها اي في تلك الاضافة على اعتقاد ان اي اربع وقوله فمن قال اي اعتقد  
 وكذا يقال فيما بعده وقوله بطبعها اي بذاتها وقد اختلف الناس في لغوها  
 والمعتمد كثر عندهم ومن قال ان الاكل ليل يغفل عن الشبح اي يلزم من وجود الاكل  
 وجود الشبح والافعال يقول ومن قال ان المور في تلك المسبات هو الله فقدرته  
 مباشرة لكن الربط بين تلك الاسباب ومسايتها عقل لا يمكن تخلفه كان جازلا معنى  
 الدلالة العقلية لان الدلالة العقلية لا تنتج من المقارنات بل من الفعل وهذا  
 القابل لما راي ان الاكل مستبعد استنتاج منه ان الدلالة عقلية كان جازلا  
 بمعنى الدلالة العقلية الاضافة مباشرة اي كان جازلا بالدلالة العقلية وظاهر  
 ما جرح عليه ابن تهاق ان معتقده ذلك لا يلزمه اكثر من انه جازل بالدلالة وهو  
 خلاف ما مثني عليه المتأخر في غير هذا حيث عد هذا من اصول الكفر لان معتقده ذلك  
 يوجب انكار خوارق العادات كالجزرة والبعف والحشر وغير ذلك مما انكاره كثير  
 لان بري ان كل ما جرت به العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل والظاهر  
 يقال انه غير كافر بل فعل نعم لغوه معروف بان انكر شيئا مما انكاره كثر من خوارق العادات  
 كغزو الافلاك ثم ذكر ان النوع الثالث الخ قد تقدم به عن اضافية الفعل للافلاك  
 واطرافه بعض الافعال الى بعض وهذا النوع الثالث وجا صله ان اهل السنة والمعتزلة  
 اتفقوا على ان قدرة العبد مخلوقة معه واما فعل العبد فلهل هو كذلك وهو مذهب  
 اهل السنة او مخلوق للعبد وهو مذهب المعتزلة فان قلت ان هذا يعني القسم الثاني

لان تأثير الفعل في الفعل بقوة جعلها الله عند المبتدعة واجب بان القسم الثاني  
 لوحظ فيه ان المور الذي جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لوحظ انه عاقل  
 فافترقا والاعلما انهم كافرين المعتد خلافة لاقبال كيف يكون المعتد انهم  
 مؤمنون وقد اشتهر الله شرابا واجيب بان اثبات الشراب انما يكون مكنيا ان اعتقد  
 وجوب وجوده واستحقاقه للعبادة فالاول كان الجور فانهم يقولون الجور يخلق  
 الخير والظلمة اليه مخلوق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كان عبدة الاوثان  
 فانهم وان اعترفوا بتجده ونها لمن يقولون انها مستحقة للعبادة والمعتزلة وان قالوا  
 العبد اختلا بمخلوق افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده ولا باستحقاقه للعبادة  
 هذا الخطر هو الاشارة على الهلاكة اريد به هنا الاعتقاد الذي يثبت عليه انكره وقوله  
 فخطر العقاب اي الذين فيه الاعتقاد ان الي المعتقدات وكيف عرض اي وانظر  
 كيف عرض وقوله للعذاب يتعلق بقوله عرض وهذا يشير الى ان القدر كافر تامل  
 والاي والايين متصفا بالهوان لا لم يكن على ما انت عليه اي لكن النال بالهوان  
 من دقايق الصنع من اضافة الصفة للموضوع واراد بالصنع المصنوعات اي من المصنوعات  
 الدقايق فلما بقى الصفة موصوفا في اختصاص في معنى من بيان للصنع  
 بمعنى المصنوع وتم حجب الابهام له الاختصاص بالمتخصص فيقال اي من كل جزء مختص  
 بمنفعته الخاصة به الخاصة به اي بذلك الاختصاص اي حبه وليس  
 المراد ان الخاصة سابقة لان الخصوصية ان الاختصاص واما اذ عطف  
 على اختصاص اي ومن المنافع المبتدعة وقوله بما يحفظها عليه اي بشئ يحفظها  
 عليه اي على ذلك الجزء فالشئ منفعته حادثة في الانه امد ها الله شئ يحفظ تلك  
 المنفعة على ذلك الجزء القابلة به ويمنع اذا ها وكذلك البصر والسمع والذوق  
 كل منهما قابلة منفعته كحل واما ها الله شئ يحفظها على الجزء القابلة به  
 وتحمده لك معطوف على اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من الامثلة والاختصاص  
 با سرارها اي يحكمها والحاصل ان الانسان مثلا احتوي على خاص لها  
 حكم ولا يعلم هذه الحكم الا الله واما الخاص فلم يحكم الله على الاحاطة  
 بها وعدمها وان كان الواقع عدم الاحاطة بها لم يكن متصفا بما انت عليه  
 فيه اشارة الى انه على في الحق بمعنى الباطن وخبر لكن محذوف من غايته  
 الاحكام بانها هي عليه وفيه ان الاحكام والاتقان صفة للرب فليس قابلا بالعبد



الكبرى  
والمجرب  
المتكبر  
المتكبر

الا ان يقال ان في العلم حذق مضاف اي من اشراف الاحكام  
الغاي الذي لا احكام ولا اتفاق فرقة او راد بالاحكام الامور المحملة غايه الاحكام  
تأمل وودقايي المحاسن اي والمحاسن الدقيقه وهذا العطف تفسير لان  
المحاسن المذكورة اشراف الاحكام والاتقان ولو قال انما كانت متصفا بما انت عليه من  
المحاسن الدقيقة التي هي اشراف الاحكام والاتقان لان اوضح التي يخرج عن حصرها  
لا يخفى ما في هذا من الخالفه للمعنى لان عدم الحصر جعله في آتئين متعلفا بالاسرار وهذا  
جعله متعلفا بالمحاسن والجواب انه لما كان كل منهما متصفا بذلك في الواقع وقد  
بين المتن احداهما فربما يتوهم انه لا يتصف بذلك الا بالاسرار فيبين ان ذلك دققا  
لذلك التوهم تأمل ويرزق في غاية الكمال عطف خاص على عام لان الاحكام  
تتبع وتوهم بين في الغايه هذا اذا نظرنا للاسرار مع قده واما لو نظرنا له في ذاته  
كان عطف لازم تأمل وما لا يحاط به عطف على غايه اي لا يبرزه مطلب  
بجايه الكمال ومطلب بالاولى التي لا يحاط بها التي هي انواع المحاسن فتعوله من انواع  
بكان لما الامن هو عظيم الخ اي وجه فلو كان صانعك غير عالم لمكنت غير متصف بها  
انت عليه من دقايق الصنع وقوله الامن هو عالم اي علمه فاملا به دليل قوله حكيم  
غايه الحكمة لان الحكيم غايه الحكمة هو العالم على تأمل ان عجائب مصنوعات  
اي مصنوعات العجيبه التي احوي عليها ابن ادم لان سياق الكلام فيه ومن  
جور الخ هنا الشارة لمدح منافسه وارده على الملازمة في الشرطية وحاصلها  
انما لا نسلم هذه الملازمة الا يجوز ان يصور الفعل في غاية الكمال متصفا بالاحاطه  
به من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل الاتفاق وجه فلا يدل الاحكام والاتقان  
على العلم وستقتطع كما لمسته الانسب ان ياتي بهذا على طريق التفرج فيقول  
فستقتطع امكالمه اشاره الى ان من جدد الحق وانكر الامر الضروري فستقتطع الحكمة  
معه وقد يقال ان الحكمة انما تستقط مع من جدد الضرورة فقط واما من انكر  
الحق فلا تستقط الحكمة معه بل ينكاه معه حتى يرجع الى الحق وقد فكلما لم لا يتم لذا  
قال بعض ارباب الحاشي وهو لا يظهر لانه متى انصف بالاعتاد فلا ياتي رجوعه  
الى الحق هذا او ما احسن قول بعضهم

واذا جلست الى الرجال واشرفت  
فاحذر من انظره الحسود فاما  
في حق باطنك العلوم المراد  
تخاطباته ويستفيد ويحذر

اي يغضب

اي يغضب وقول من قال الخ هذا قدح في الملازمة في الشرطية ايضا  
وحاصله ان اصل القضية اذا لم يكن عالما لم يكن محتويا على هذا الصنع العجب فيقال  
لان هذه الملازمة وما مانع من ان يكون ليس متصفا بما يعارض منه هذا الصنع العجيب  
اذا حصل قد يقع من الفعل مرة على سبيل الاتفاق في غاية الاحكام والابدال وقوع ذلك  
الفعل منه على علمه فكذلك يجب ان لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات لان الامور المتشابهة  
حكما واحدا والفرق بين هذا الاعتراض والذي قبله ان الاعتراض الاول المشارة بقوله  
ومن قال فقد التفت للقياس هو نظير الخ خبر المتدا وهو قوله وقول من قال  
وهو خلاف الحسن والعادة والعقل جمع بين هذه الثلاثة لانها متساوية العلم الحاد  
فمن انكر متصفا ما خرج عن طور العقل واللام الحق على التوزيع فيما سئل به فتعوله خلاف  
الحسن والعادة راجع للاولاني وهما خبر الجماعة والارواحي ان العادة حاربه بان  
خبر الجمع الكبير يبين العلم لما للكثير بروي الانسان ويحيد الانسان في نفسه العجز والركي  
عند ذلك والراد بالحسن الحسن ابا تقي والآخر وهو قوله والعقل راجع للاخير وهو  
قوله واذا لم ينح لا ان العادة يصلح رجوعها له اي في ذلك لانا استنزام المقدمة من  
النتيجة قبل ان يرد وقيل عقل فتعوله والعقل راجع للاخير فقط كما ان قوله والعادة  
يصلح رجوعه للاخير والحاصل ان قول ذلك القائل اذا لم يقد خبر الواحد العلم فلا يثبت  
خبر الجماعة مردود لانه التسوية في ذلك خلافا للحسن الباطني وخلاف العادة وقوله واذا  
لم يرو فليس لما فلا يروى كغيره هذه التسوية اي خلافا للحسن الباطني والعادة وقوله  
واذا لم ينح المقدمة الواحدة فلا ينح المقدمة متساوية التسوية بينهما خلافا للعقل على قول  
من يري ان الربط بين المقدمة والنتيجة عقل وخلاف العادة على قول من يري ان الربط  
المذكور عادي ايضا فلا يثبت خبر الجماعة اي التي يستحيل تراطمهم على الكذب  
الا للهذه سوله الى العار قوله به الهذه سوله وهو عجبك فنه عن احواله المقادير  
فان قيل الخ هنا مناقضة في الملازمة ان يحصل الشرطية انه معنى انتفي العلم انتفي  
دقة الصنعة ومحصل هذا منع الملازمة الا ترى ان الحكمة قد انتفي فيها العلم ولم  
تنتف عنها دقة الصنعة فتعوله ينتقض اي نقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية  
القريب من كمال الحكمة اي لان الحكمة مستهجرة الشكل فيسايت مستدرة  
الشكل وانما عبر باقرب لان الحكمة ليست مستهجرة دايرة حقيقة لا شاملا لها  
على بعض طول ومكثها قريبة منها والامن معه بالرفع عطف على قريب ومعرفة



كون الجمع الخ ظاهر وان الذي يستخرجه الهندسون معرفة كون هاتين المصلحتين خاصا  
 بهذا الشكل وفيه شيء اذا استخرج للهندسين انما هو كون المصلحتين خاصا بهذا  
 الشكل لا تعرفه فالاول استقاط لفظ العرفية خاصا بهذا الشكل اي واما المصلحة  
 الاولى فهي موجودة في السبع فابعده اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما قرب من  
 الدائرة ولم توجد فيه المصلحة الثابتة والمصلحة الثابتة موجودة في المربع  
 دون الاولى كما هو ظاهر للشمائل وانما كان المسدس لا يقتضي معه فرج بين الاشكال  
 بخلاف السبع مثلا لان كل مسدس بين التقادح ويكسب بينهما زوايا متفرجة  
 على فيها اخر متضعية وهكذا بخلاف السبع وتامل وانظر لهذه المسدسات وقس عليه  
 ما لا يستخرجه الخ اي واما غير الاكواب منهم لم يثبت له ذلك بعد سمي  
 اي اختار فالجواب الخ مخصص ان الخالق لهذا الشكل انما هو الجول سبحانه  
 وليس التعلية فيه شيء لا اختفا ولا كسب هذا ولا يعني ان هذا الجواب انما يثبت على هذه  
 اهل السنة فهذا الجواب بما لا يذهب اليه فهو حقيقي لا انه الراي ان الخصم يمنع ما يقوله  
 اهل السنة معنى الكسب الاضافة للبيان واعلم ان الكسب عبارة عن تعلق القدرة  
 بالحادث المقدور وهو الحركان والمراد بتعلقها مقارنتها اذا القدرة الحادثة بتعلقها  
 بتعلق مقارنته وتارة يظنون الكسب على المكسوب الذي هو الحركات من الكائنات  
 اي الحركات اي الحوادث فهي افعال اي معمولات والافعله عبارة عن تعلق  
 قدرة المقدور وهو امر اعتباري بل ولا كسب اي لان القدرة المقارنة للفاعل انما  
 تعلقها الله في العاقل وحق فاجرا هذا الشكل على يد بها لا جاز الحركة على يد المرفق  
 فليس هناك اختيار ولا قدرة والحاصل ان التعلية ليس لها كسب ولا تأثير ولا في محل  
 قدرتها ان لو كان لها قدرة ولا في غيره والمراد بمحل قدرتها انما هو المراد بغير محل قدرتها  
 البت الذي تعلقه واما الالان فغير محل القدرة ليس مكسوبا له وكذا انما قام به  
 فالرغبة وما قام به من القطع والحسبة وما قام به من المتغير كل منهما او جوده  
 المرئي سبحانه ولا بعد فعلا للبعد لا اختراعا ولا كسبا واما الكاسب في محل  
 القدرة كما حلة القابلية باليد فهو مكسوب للسيد لانه موجه له خلافا للمعتزلة  
 وانما اخبر القاتل بقطع الرتبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه نشأ عن  
 مكسوبه وهو الحركة لما بان من امتناع تعلق القدرة بالحادث بغير محلها اي  
 كسب التعلية والحسبة التي تجر كل منهما غير محل القدرة الذي اتفق هو فاعلم

الفهم

الفهم ولو سلمنا انه من فعلها اي كسبا فيجوز ان اختراعا وهو المتبادر فلا  
 سلم انها غير علة اي وقد تقدم الدليل على المدعي وبطل كلام المعارض وخلق لها  
 باسنا للمنعول اي وخلق الله العلم بذلك وهذا لطيف بتفسيرنا بطله لمن ليس اهل  
 المطلق العلم اي لا يخل فليكن بما قايته اي فليكن يكون هذا العلم بالدقائق وهذا  
 الاستفهام انكار في معنى النفي اي ان نفي العلم بالدقائق بالاولى على شيء عليه  
 اي على كل علم وذلك لانه اذا كان العلم بالفتح بليدا وقد علمه الشخص الدقائق  
 دل ذلك على ان العلم بالكسب كامل ومتكمن منه غاية التمكن لانه يجعل على المعنى الدقيق  
 وينبذه له بطريق واضحة مناسبت له وبما هو قد رتبته ونقود ارادته هذا  
 زائد على المقصود ان الكلام في كونه عالما الذي يناسب المقام هو قوله على شيء عليه  
 فقط وقد صنعت الخ الما غير المصنف مع ان امام الحرمين قد اطلعه في ذلك  
 الكتاب نظرا لكونه لا يظهر لابطال وجهه في البرهان هو كتاب امام الحرمين  
 اخر موصاهم لا معنى للاحكام سوى ان الاكواب خصصت الجواهر باجزاء اي  
 سوى تخصيص الاكواب الجواهر باجزاء فالاكواب عبارة عن تخصيص الاكواب  
 الجواهر بالاجزاء والاكواب جمع كونه وهو حصول الجرم في الجزر وهذه الاكواب هي التي  
 خصصت الجرم بالجزر فخصول زيد في الجزر فخصصه بذلك الجزر والذي خصص  
 انات بالجزر هو حصولها فيه وحصولها فيه المخصص لها به هو نفس احكامها  
 حتى انظم منها اي من الجزر حين خصصت بالاجزاء فخطوط مستقيمة لان الخط  
 ما تركب من جوهرين فالرغبة عند اهل السنة وعند الحكماء ما تركب من نقطتين فاذ  
 حصل الجوهر في محل مخصوص وحصل جوهر اخر بصفة انتظم خط واذ حصل  
 جوهران بصفة ذلك الخط حصل خط اخر وذكرا لاستقامته وفيه مثال لا للحرارة  
 عن غير المستقيمة وهي المستقيمة والخط المستقيم هو الذي لا يكن تلاف في طرفيه  
 والمستقيمة هو الذي يكن تلاف في طرفيه كالقوس ولا اختصاص للاكواب في  
 العبارة حد في الاصل ولا اختصاص لتخصيص الاكواب الجواهر بالاجزاء بالدلالة  
 على العلم وهذا محط التخصيص والحاصل ان الاكواب معنى من المعاني وحق فلا وجه  
 لتخصيصها بالدلالة على المعاني فجميع المعاني تدل كذلك  
 فالبيض والسود مثلا من المعاني فدل كل واحد على العلم وذلك لان التخصيص بواحدة  
 من لوازم الارادة والارادة مستلزمة للعلم والحاصل انهم قالوا الدليل على ثبوت

من



العالمية له تعالى الاحكام فظاهره انه هو الدال فتطمع مع انه ليس كذلك لان جميع  
 الثاني تدل ايضا لان تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة وهي مستلزمية للعلم  
 وحق تخصيصهم الاحكام بالدلالة لا وجه له على ان الاحكام في حد ذاته لا يدل على العلم بل  
 لانه مستلزم للارادة وهي مستلزمية للعلم فهو كغيره لا يدل الا بالاحتياط لا الالة  
 له بل انه على المطلوب وحق فالدليل في الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما انما هو الاختيار  
 وهذا هو المشار له بقوله الثاني انما الكلام مع الخصم الخ اي ان الخصم الذي يمنع كونه عالما  
 بمثل الاختيار بالاحكام وبغيره من الاختصاص بالعلماني ونقول له هذا الاختيار هو  
 الدليل فالسبيل الاختيار لا الاحكام فتأمل وانما الكلام مع الخصم اي وانما  
 الدليل الذي يقال للخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اي بعد ثبوت ذلك له وتقبله  
 اياه وقوله والاختيار الخ هذا هو الكلام الذي يقال له لا ينظر رجوعه الى مجرد  
 تخصيص الجوهر الخ في الكلام حذف الى لا ينظر رجوعه الى مجرد تخصيص الاكوان  
 الجوهر بالاكوان اي باجازه وانما احتجنا لنقد بذلك ونسب الاكوان الاخيرة  
 بالاجاز لاجل ان توافق ما رعى الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص  
 الاكوان الجوهر بجوهراتها وما لو ابتناه على ظاهره لكان مخالفا له فلا يحسن الرافع  
 بل يرجع الى اختصاص بالاكوان اي بل يرجع الى اختصاص الجوهر بالاكوان اي حيز  
 كل ما يقول الامام والى اختصاصها بصفة خاصة اي صفات واعراض خاصة  
 فقوله وضرب الخ اعطى نفسا اي واذا كان الاحكام يرجع الى حصول الجوهر في المكان  
 دون غيره من الجوهر الى كونه ابيض او اسود والى كون البياض تام او غير تام الى غير  
 ذلك كان داللا انه على ثبوت العالمية للصانع اذ هذه الامور الدليل على ثبوت  
 العلم لصانع ذلك الجوهر من غير الثبوت للارادة الا ترى انك اذا رايت بساطا  
 منقوشا بنفسا عظميا تشدد به على ان صانعه عالم واذا رايت الباغيا تشدد به  
 على ان موافقه عالم ولا تفتت لارادته فاعتراض امام الحرمين على التمكنين انما جاء  
 من قصر الاحكام على اختصاص الجوهر بالاجاز ونحن نقول الاحكام ترجع للهبة  
 الاحتمامية ولا شك ان هذه الهبة الاحتمامية تشدد في حد ذاتها على العلم  
 فيكون لنا دليلا على كونه تعالى عالما بالاحكام والاختيار في كل منهما واحد في حد ذاته  
 دليل عليه ثم ان دلالة غير الاحكام اي على العلم وقوله من وقوع الفعل بيان لغير  
 الاحكام وحاصله انما الفعل مطلقا سواء كان محال او لا يدل على علم فاعلم ان وقوعه

يقول

مستلزم

يستلزم الاختصاص باحدى المتقابلات الست والتخصيص وهو القصد الى الشيء بدون  
 العلم به محال وحق فقد دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام احدى اولي  
 وان كان متبجعا بالثلاثة وبعدها بما هو حدة تجزئي غير متبجعا لا يمنع من  
 دلالة الاحكام عليه اي على العلم لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج له دليل  
 لان من المعلوم بالبداهة انه لا حكم الفعل ويبرز في غاية الحال الا العالم الحكيم  
 والاختيار له لا عليه اي على العلم بانظر اي بواسطة دليل سباني في الشواهد ان الاحكام  
 يدل على العلم بالضرورة صح ما ذكره من ان الاحكام دليل تام وان دفع اعتراض امام  
 الحرمين عنهم انتهى اي الاعتراض وجوابه اوضح من الثاني اي لان الاول  
 العلم يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني فيه وضوح وهو كذلك بل بعد  
 الاستدلال ووجه الاستدلال الاضافة بيانية اوانه الذي بوجه الاستدلال في  
 كونه لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع بين طرفي المطلوب على ما قرره الخ  
 هكذا وقع في بعض النسخ وان الله به دفعا لما يتوهم من ان هذا لم يقبله ابن التماسا في  
 وفي بعضها ما قرره باسقاطه على ثبوت ما قرره خبر الحد الذي هو وجه الخ وانه بعد  
 بفتح الهرة بيان على قدر من وعليها فيكون قوله قد تقرر فيما مضى من تقرير ابن التماسا في  
 وعلى النسخة الاولى يكون قوله ان تقرر قد خيرا ان الله تعالى فاعل الخ هذا  
 الشارة لتمام صورتهما هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان كذلك فهو قاصدا لما  
 يفعله يتبع الله تعالى قاصدا لما يفعله دليل الصفر في ما تقرر فيما مضى من البراهين  
 الفاطمية من انه فاعل بالاختيار لا بالهبة ولا بالاطيع ثم نأخذ هذه النتيجة ونجعلها  
 صغرى يدري قياس فنقول الله قاصدا لما يفعله وكل من كان كذلك فهو عالم به يتبع  
 الله تعالى عالم بما يفعله وهو المطلوب ودليل التدري ان القصد الى الشيء مع الجهل به  
 محال والله ذكر القياس الاول وحذف الثاني وذكر دليل كبراه بقوله والقصد الى الشيء  
 مع الجهل به محال والفاعل بالاختيار لا للاستغرافي وكل فاعل بالاختيار الخ  
 لا كبر الشك الاول يجب ان تكون كلية قاصدا الى ما يفعله ضمن قاصدا  
 معنى متوجها فلذا عداه بالى والا فاقصد انما يتعدي بنفسه الامع المعية المقصود  
 اي الامع كونه مطلقا بالمقصد وحاصل كلامه ان القصد من الله لا بد وان يكون مع العلم  
 لامع الاعتقاد او الفهم او الشك او الوهم وان كان القصد من الحادث يوجد مع واحد  
 من هذه الاربعة فنقول الله وان كان يتصور اي القصد مع الفقد اي مع الاعتقاد

الخ  
 مع



والفن والوهم وترك الشك مع انه يتا في معناه انما لا نه لما ذكرنا هو على منه وما هو  
 ادنى منه علم ان المتوسط كذلك ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال  
 حله كان الجواب فصل الشيء مع الجهل به كانه لفصله الى الشيء مع اعتقاده او فطنه او الشك  
 فيه او توهمه غير محال ويتم فلا يتم كبر التباس الثاني القابلية وكل قاصد لفعله فهو عالم به  
 وخاص الجواب ان القصد من الله لا يتصور لامع عليه بالمقصود لا مع اعتقاده له او فطنه  
 له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه  
 على فرض قيام ذلك به لا يتصور بعده لما يعتقد او يظنه او يشك فيه او توهمه لاحتمال  
 وقوع ذلك المعتقد او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع  
 ووقوع الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال ففهم ان  
 يكون عالما بقصده بما على ذلك الاحتمال اي احتمال العقدة او الظن والوهم اي  
 على فرض ان يقوم الرب تعالى ظن او وهم او شك وقوع ذلك فاعلى يتصور واسمه  
 الاشارة عايد على المعتقد او المظنون او المتوهم اي انه لو فرض ان المولى يعتقد الامر او  
 ظانه او واهاله وقصده فلا يتصور ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا طاهر  
 كلامه اي اننا انما نبينا على قيام الشك او الاعتقاد والوهم بالوحي وقصد المولى شيئا  
 مسلوكا او مظنونا له او متوهمنا له فلا يتصور وقوع ذلك الشيء على خلاف ما هو عليه  
 وهو نقص اي لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال ففهم الخ هكذا  
 التفرع غير مناف لما ذكرنا من كلامه المتكلم لعدم الارتباط بين الفرع والفرع على فصول  
 على ذلك الاحتمال ان يقول بان على ذلك الاحتمال لا احتمال وقوع ذلك الخ فبان  
 باللام التعليلية بهذا انما لا يحصل الارتباط وقد وجدته لك في بعض النسخ وهي  
 ظاهرة وعليها ففاعل يتصور ضمير يعود على القصد وقوله لنا على ذلك اي على قيام الظن  
 والشك والوهم به اي على فرض قيام ذلك به وقوله لا احتمال الخ علة لقوله فلا يتصور  
 الفعل على قوله ولا يتصور القصد من الله الامع العلم وقوله الاحتمال وقوع ذلك اي  
 الامر المظنون او المشكوك فيه او المتوهم وفي بعض النسخ لا يتصور من الله تعالى بنا  
 على ذلك الاحتمال وقوع الخ وهي ظاهرة انما على هذه النسخة يكون قوله لا يتصور  
 الخ علة لقوله ولا يتصور القصد من الله الامع العلم فامل ففهم ان يكون عالما  
 اي بما يقصده الماهيات المطلقات اي كالاتسانية والحيوانية وحاصله ان  
 الخبي الطبيعي مثل الانسانية تحت افراد مثل زيد وعمر ولكن اختلف فيه هل له وجود في

الخارج في ضمن افراده يعني ان زيد مثلا مركب من الانسانية ومن الشخص الخارجي  
 بحيث تكون الماهية الانسانية جزءا وقطعة من زيد كالخط بالنسبة للعصا وهو مذهب  
 السعد وتبين ان الماهيات لا وجود لها في الخارج اصلا وانما الوجودات في الازمان كغيرها  
 من الامور الاعتبارية وتكون في نفسها لا يقرب من الوجود الخارجي حتى تكون من الاحوال  
 وعلى هذا المعنى كون زيد فردا من افراد الانسانية انما يتصف بالانسانية كما يتصف  
 بالاعزى وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهي امر اعتباري لا وجود له  
 في الخارج ولا يلزم على ذلك ان الشيء الواحد حل في محلات متعددة في آن واحد  
 ويلزم عليه الوصف في الضدين بل بالاضداد في آن واحد وذلك باطل فقول الله لا يمكن  
 دخولها في الوجود اي بان تكون جزءا من الشخص فكلام الله مبني على القول الاول اذ  
 على الثاني ليست داخله في الوجود وحاصل هذا الميل الذي اشار له الله ان الانسانية  
 التي هي ماهية كلية لا يمكن ان تنصف بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون  
 غير من الزمان ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمان وبعد تخصيصها بمحل كزيد  
 مثلا ولا يكون ذلك الا بعد العلم بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة اي بالابا  
 مثلا ولا تاتي تخصيصها بالابا بعد العلم بذلك الباطن وبعد تخصيصها بالوضع  
 من كون الاراس اعلى والرجلين اسفل ولا تاتي تخصيصها بذلك الا بعد ذلك الوضع  
 وهكذا في تخصيصها بما ذكرنا من العلم بما ذكرنا من ذلك ان المولى يعلم الجزئيات خلافا  
 للفلاسفة الذين يقولون انهم تعالى لا يتعلق الابا لماهيات الكلية وبالامور المجردة  
 فلكون الرمل مثلا يعلمه مجعلا ولا يعلمه هو مخلوق على عدد من الرمل فعلة لا يتعلق عندهم  
 بالجزئيات واستدلوا على ذلك بان الجزئيات تعرض لها العقبر فيلزم على ذلك تفسير  
 نفس صفة العلم كما يأتي بتحقيقه وبحمله اراد به الفرد المركب من الماهية  
 ومن الشخص و اراد بالكلية الاعراض لا تكون والعلم والجهل وغير ذلك و اراد  
 بالوضع الهيئتي التي يفرض الجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبتها  
 الى خارج عنها من فوق وتحت و اراد بالقدار ما يتصل العظمة لهاته من طول  
 وعرض اسكن وقوعها على خلافه اي فالحيوان المنصف بالوجود في الانسا  
 المنصف في زيد يجوز ان يتحقق في الحمار المتحقق في حمار زيد بل لا عن الانسان  
 او في مثله اي بان يتحقق في زيد بغيره لا عن عمرو لا كما يقول  
 الفلاسفة اي بعضهم لا يكون الاطيات اي لا المتعلقة بالي ورد عليهم بان لا



كان لا يعلم الاكليات للزم ان لا يبرز لوجود شئ من هذا العالم الا كاي ولا يجري اما الكلي  
 فليعلم صحة وجوده في الخارج ضرورة ثبوت الكلية والخارجية واما الجري فليعلم علمه  
 به على هذا القرض والشاهدة فاضية بطلان ذلك وبيان ما ذكر في المتن من  
 قوله والامتناع على التمسك به من دقائق الصنع الخ لا يبرهنه ظاهر العبارة من انه  
 راجع لقول في المتن فتن من اعداد الاجزاء بما يحفظ منافعها عليه كانه يقول وبيان اخترا  
 البدن على مصنوعات دقيقة ومحاسن تخرج العقول من الاحاطة بحكمها واختصاص كل  
 جزء منه لمنفعة وامداد بما يحفظ منفعته عليه على سبيل الاشارة اي على  
 سبيل التفصيل ان لا يعلم جميع ما احتوا عليه البدن من المحاسن الا الله عز وجل  
 الانسان مركب الخ اي وكذا غيره من سائر التركيبات كالمعدن والنبات والتركيب مما  
 ذكر واجب على طريقتي الاطباء وبعض الفلاسفة وبعضهم يقول ان تركيبا من الهوي  
 والصورة واما الهيئتين فيقولون انها مركبة من جواهر فردية ويجوز ان التركيب من  
 العناصر الاربعة المذكورة واما خص بالذكر لانه يصدر من ما احتوا عليه الانسان  
 من الصنع والذوق والمحاسن ثم تفصلت الخ فيه نظرا اذا انفصلت الخا هو النطفة  
 الا ان يقال هذه النطفة ناشئة عن الاخرية بالنيات الشائنية عن الامور الاربعة  
 فكل شئ تحدث بعد التركيب من الامور الاربعة فهو ناشئ عنها ولو بواسطة حوله ووضع  
 اي خلق وقوله لم يكن الجسد اي لم يوجد فكان تامة من العضلات جمع عضلية  
 وهو عصب عليه لم غلبت ففعلت العصب عليه من قبيل عطف العام على الخاص  
 وقوله من العضلات اية للافعال وربطت اي العظام بجماي بالا عصاب وهذا  
 تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض معاصر واقفال معاصر واقفال المعاصر  
 جمع مفصل ملتقى العظمين واقفال جمع قفل وهو العصب الكائن بين منتهى العظمين  
 ولم يجعل اي الجسد عظم واحد وقوله لانه اي الحال وان يكون اي الجسد على القرض  
 المذكور لا يتحرك اي التحرك المخصوص والافعال الخسنة يتحرك ولو كان اقوى  
 الخ المناسب لقوله على مقدار مخصوص ان يقول ولو كان اعظم واكثر مما هو عليه  
 وان كان العصب يناسب القوة من جهة المعنى وكذا الحكم لو كان اضعف مما هو  
 عليه وكان المناسب ان يتعرض له ايضا ليرطب اي بسبب رطوبته وقوله  
 بين العظام من اضافته الصفة الموصوف اي العظام اليابسة برطوبة الخ تقويتها  
 وقوله ولتقوي الخ تفسير لما قبله فالمراد برطيب العظام اليابسة برطوبة الخ تقويتها

هذا

بها والحاصل انه انما خلق الخ في العظام في غاية الرطوبة لاجل ان يربط العظام الشديدة  
 اليابسة اي بقوتها برطوبة كذا انما الجسد اليابس ولتقوي بالقوة الخ الخ خوريت  
 وغلبت بالتحفيت والتميز وبالسلب به بدون هزاي سواء على العظام وسد به  
 الخ اي وسد به المواضع الخالية التي بين العظام واعتلت هيئة الجسد به  
 مقتضى الظاهر ان يقول هيئة به لكنه اظهر للايضاح حذوا ول اي مجازي اي  
 مجازان المجري لحيات الغذاء الى اركان الجسد الغذاء كسر العظم والحد ما به  
 قوام الجسم ثم ان كلام الله بعيد ان التقدي انما هو اركان الجسد اي اعلمته وهي  
 العظام والعروق واسطة في عذريتها وهو يراض ما به من ان التقدي هو المعروف  
 وهذا هو الظاهر خاثر اي غلبا خفيا لان فشر اي لكان المجرم مقبلا اي  
 ظاهرا من غير سائر في بعض المواضع خلق بكاء وذلك لبعض كالرأس والحنجرة  
 وما لم يكن فيه شعري كالظهر والبطن لينم الاضمار به اي لانه يخرج منه  
 الاخرة المعبوسة في البدن ولو كانت اصوله مفروضة في العظم لم يتم الاضمار ببقائه  
 لم يهتد عيش اي لم يهتد ولم يرتفع في مصلحته لما يحصل له من التام بخمس راوس الشعر  
 والسقف بمقتضى ما يستفاد من السقف او السقوط طبعا واحدا اي  
 كالسروج ينظر من خلالها الدم للعاقبة في ارجاء الفم بالحجم اي نواحيه  
 معمن الارواح مقلق تسهيل والارواح بالها الهائلة بمعنى الاضمار اي ان تسهيل  
 الاستلاع بسبب فتح الاضراس تامل على بسبه هذا نصير لقوله كذا لك فهو على  
 حذو اي التيسيرة اي على بسبه لتفتيح الزا الحجة وكسر الام اي رطابها  
 اخل من كل خلوا المراد به الكلام لازمه وهو عدم الساسة من ذلك الما والا  
 فالرغى لا طعم له صلاح حتى يتصف بالخلاوة تامل ونى العكاري جمع بين اهل واعجب  
 لان العذوبة اخص ازهي خلوة وشمى اخر الشهي والمراد بالشمى الاثر البرودة وفي  
 السوي قوله اخل من كل خلوهذا بالشر لا صلاحا وقد مر بها الله بسبب مرض  
 تحرك اللسان اي يجمع اللسان بالامنة في شحذات معونة والمراد منها ما احده  
 اي بلا كلفة ولهذا ايا ولاجل كون الغذاء لما يصبر لثغاي ارجحه بها العصبان  
 النابغة في النعم لم يرض على الخلق شئ اي من الغذاء حتى يتكلف اي  
 يتكلف وهو تلويح على الشئ وهو بلا النعم المجت اي منعت احسن  
 الخافين اي احسن المقدرين او الواحد من على فرض ان هناك موجودا شئ من الاشيا



غيره ككثرة الخ اي وانما احتيج لهذه تلك الاطراف ككثرة الخ وليجوز بكسر  
اللام ونفتح الياء بعد هاء اي ولاجل ان يجوز بها اي بالاطراف في موضع الحاجة لمثل  
وهذا عطف على قوله لستند الخ لئلا يمكن الخ على كونه ذات مفاصل الكسوداي  
شبه يدا الكفر بنفسه حيث لم يتكره عليها وقيل اي وكل قليل فهو يطف على عظم  
ثم هكذا اكل عظم الخ منه ان كل واحد له حكمة خاصة فاعني قوله على هذه الحكمة  
الامر ان لا يحفظ النوصبة فلا ياتي في ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة اي جاز على  
جنس هذه الحكمة المثلث المراد به الامور المشاهدة بخلاف المذكوت فانه ما غاب  
عنا وقوله في الارض اي المستحق في الارض وكذا يقال في قوله في السموات سائرنا فيه  
لغزله ترر وعرضها اي السموات التي في جهتها خلق السموات الخ هذا ترفيها  
هو اعني من الانسان المحتوي على تلك الحكم والامر واللام بين متصفا بالثبوت عليه  
هذه الاشارة لقياس استثنائي حذف منذ الاستثنائية وصدر الشرطية والاصل لوم بين  
حسبما انصف بالوصاف التي سبق وجوبها لكن عدم انصافه بما يظن لاسر من الادلة  
القاطعة بفصل المقدم وهو لم يكن حيا فثبت نفسه وهو انه حي وهو المطلوب لم  
يكن بهذه الاوصاف بخلاف ان كان تاما وهذه طرف لغزله على يد والبايعي على ادائها  
للملازمة ويحتمل ان يكون ناقصة والمجاز والمجوز متعلق بمحدود في خبرها اي لم يكن  
متصفا بهذه الاوصاف ويحتمل ان يكون البازالية وكان تاما اي ولا لالم توجه هذه  
الاوصاف والالزم ما ذكرنا في اللازم صوتا لتكون البنية بذكره او لظهوره  
صبر وطول عقلا الخ اي لان كونه قادر يستدعي كونه مريد او كونه مريد يستدعي  
كونه عالما وكونه عالما يستدعي ادراكه وصلة كونه حيا بما في كونه عالما لان من انصف بكونه  
متينا يمتنع ان ينصف بالادراك فلو قد رغب في عدم الصانع وهذا اشار  
لشرطية القياس لو جوب الشك الخ وقد يقال اننا لانعلم انه يلزم من تقدير عدم  
الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب على عدم الصانع بالفعل لا على تقدير عدمه اللهم  
الا ان يقال ان المراد بتقدير عدمه التقدير الوقوعي ثم ان هذا الدليل الذي قرره الشاك  
يصح ان يقرر بالقياس الاقتراني بان يقال ان الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك  
فهو حي ينتج انه تعالى حي وسبحا وبصيرا وشكلا قديم السمع على البصر للابنة  
الكرمية وقد اختلف هل السمع افضل او البصر فولا ان وظاهرا لانه حيث قدم فيها  
السمع يدل الاول وهذا الثلاث في السمع والبصر لحد من اخر صفة التوام لكون الكلام

عليها

عليها وقد جرت عادة المثلين بتقديم ما في الكلام فيه وتأخير ما في الكلام عليه طول والا  
لا ينصف باضدادها الخ هذه الاشارة لدليل وجوب هذه الصفات الثلاثة له فقال وحاصله  
ان نقول لوم ينصف المولى بهذه الصفات الثلاثة لا ينصف باضدادها لكن الثاني  
بالحل لان انصافه تعالى باضدادها افله ونقص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج انصافه  
تعالى باضدادها محال فاما ثانيا الاول منجى المطلوب والثاني اوفى به بيان الاستثنائية  
فقول المعز والاولا ينصف باضدادها هذه شرطية القياس الاول وحذف استثنائية  
واما قوله بكونه حيا فهو بيان للملازمة التي في الشرطية وقدم هذا البيان قبل تمام  
الشرطية للاهتمام به وحاصل هذا البيان ان نقول ان الله تعالى حي والحي فاعني  
للا تنصاف بهذه الصفات والتقابل للشي لا يتجوز عنه او عن صفة واحدة ثبتت عند  
الشرطية الغاية لوم ينصف بهذه الصفات لا ينصف باضدادها واما قوله  
واضدادها الخ الوالو والتبديل وهذا المارة للقياس الثاني الذي استدله على الاستثنائية  
المحدوفة وهذا الدليل اقتراني من الشكل الاول بخلاف الاول فانه شرطي لا احتجاجة  
خا اي حين اذ لم يستحيل وانصف بمحدود بها وهذا دليل للتبري القابلة وهي عليه محال  
ونقرره ان يقال لو انصف بالقباض لاحتاج لما يجبه لكن احتجاجة باطل كيف يكون محتاجا  
وهو الغنى عن الاطلاق كيف وهو الغنى اي كيف يحتاج لمن يكمله وهذا استفهام  
الكارى بمعنى النفي اي كونه لا يحتاج لمن يكمله لانه الغنى الخ وقد استدله على استحالة  
من يكمله تمام من امد لالة الامر الاول عليها وهو قوله وهو الغنى باطلاق فظاهرا ما  
لذات الامر الثاني عليها وهو قوله المقتصر اليه كل ما سواه فلان اقتدار كل ما سواه اليه  
وعدم استغنائه عن يد افع احتجاجة لغيره لان كل حي الخ في الكلام حذف  
اي يجب لصانع ان يكون جميعا بصيرا متكاملا لانه حي وكل حي قابل للانصاف  
بهذه الصفات وكل حي قابل لصفة لا يتجوز عنها الخ فلهذا البيان محتوي على ثلاث مقدمات  
والثقة اقتصر على الاولى حيث قال بكونه حيا والثقة اذ ان الله تعالى لا يفتقر الى غيره وطوبى  
القدمية الثانية لبحار اما المقدمة الاولى فهي ظاهرة بتمام من الدليل على انه حي  
والمقدمة الثانية الطوية نسيان بالحي في قوله ودليل ان كل حي الخ واما بيان الثالثة  
فهو قوله لما عرف وهذا الخ اعني قوله لان كل حي قابل لصفة لا يتجوز عنها الخ بيان للملازمة  
في الدليل لان اعني قوله واذا لم ينصف الحي بكونه سحبا بصيرا متكاملا لزم ان ينصف  
باضدادها لكان المناسب تأخير عنه ثم انه لا مفيد لحي في كلامه بل كذلك غير الخ



المقابل لصفه لا يجنوا عنها او عن ضدها وانما ذكر المحل لظا يتنزه للصفات الا الى  
 مثله او ضدها زيادة المثل غير مناسب لما في به المقصود من الدليل لان المقصود جعل المقرب  
 على المعلوم من الاتصاف بها لا تصاف بالضد لا بالمثل وقد يقال ان الكلام في ان جار  
 على صفاته تعالى ولا تعدد ولا مثل بها فالخروج عنها انما يكون الى الضد بخلاف  
 ما هنا فان الكلام جار على الاوصاف عموما فالخروج عنها تارة يكون الى الضد وتارة يكون  
 الى المثل لما عرفت فيما سبق اي عند شرح قوله وايضا لو نظرت الى تغير صفات  
 العالم وسنده فيها بان اي في محله هذه الصفات من استحالة الخ بيان  
 لما عرفت وقوله عروا القابل اي لنشئ وقوله عن جنس القبول اي الصادق بالشيء المقابل  
 له ومثله وضده فالجسم المقابل للياض المخصوص يستحيل عروءه عنه وعن مثله وعن  
 ضده او اضدادها في الاولى استلزام ذلك وذلك لان المقدمه الثانية  
 السندل عليها وكل شيء قابل للتصاف بهذه الصفات وليس منها او اضدادها في ذاتها  
 زيادة وصحة التصاف الاحياء لا يخفى ما في هذا من المصادرة لان صحة تصاف  
 الاحياء هو عينه نفس المدعي وهو قبول كل شيء للتصاف بها وقد يقال الرد بالصحة  
 الصحة العقلية اي الاتصاف بالفعل وهذا بخلاف المدعي الذي هو قبول الانصاف فلا  
 مصادرة كما نقوله وصحة انصاف الاحياء اي وجوبها بالفعل لا احياي في الجملة  
 لا لكل فرد منهم نابل او امر لازم الحياة اي وان لم تطلع على هذا الامر وهي  
 كونه اصم الخ فيه ان الضداد انما يكون بين الامور الوجودية كالبصر والعمى والشم  
 والاعمى والكلام والسكر والاكوان من الاعتباريات فلا تضاد بينها الا ان يقال هو  
 ناظر الى جزئها وهو الصمم والعمى والضدية في المعنوية باعتبار لازمها اعني  
 المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية اصطلاحا نقلا وعقلا الاولى حذف قوله  
 نقلا لان الكلام الآن في الدليل العقلي والحدوث والافتقار الى هذا مخالف لما  
 في المتن لانه في المتن جعل الغنى دليلا على نفي الاحتياج وهنا جعل الجدوى مستغنى  
 باعتبار انه لا من حيث معارضته لمعجوب الغنى له على الضرورة اي بالضرورة  
 والحرف بالضرورة الوجوب والافقهما تقر بان او المراد الضرورة بعد اقامة الادلة السابقة  
 فتأمل ويلزم على تقدير الاولى الخ حذف تقدير لان ما ذكره من اللازم المتأخر  
 على انصاف الخالق بالتصاف بالفعل اضدادها بالجدل من الكالات بها  
 لا يعقل اي محالا يتقبله العقل ويجعل به والا فلهو تصويره ويقدره والتحقيق الاعتقاد

الخاني

الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة الاعتماد على الدليل السمي لضعف الدليل العقلي  
 السابق ثم اشار الى وجه ضعفه بقوله لان ذاته الخ وحاصله ان قولهم في دليل بوجهها  
 لولم تنصف بها لا تنصف باضدادها ولو انصاف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا  
 لا فتقرين بكلمة ولو افتقر كان حادنا واتقالي باطل تمنع الملازمة في الشرطية الاولى بان  
 يقال قوله لولم تنصف بها لا تنصف باضدادها ممنوع لان ذاته لا تعرف حتى تنصف عليها  
 بان لا تصاف بالاضداد عند التمسك لا تصاف بها حتى تنصف على المنفي لا على المسمى  
 عند عدمها اي عند عدم الاتصاف بها يعني الخ لا يقتضي قوله في المتن  
 والتحقيق الاعتماد الخ ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان وجه ضعفه قبل التكلم  
 على الدليل السمي فقال يعني الخ وحاصل هذا الدليل العقلي الذي ذكره الشارح ووجه  
 عليه المنع ان نقول ان هذه الاوصاف لالات في ذاتها وكل كمال يجب انصاف الشاري له  
 بنحو هذه الاوصاف يجب انصاف الشاري بها فتقوله من كون الخ بيان للدليل العقلي فتقوله  
 تلك الاوصاف كالات صفراء واما كبره وهي كل كمال يجب انصافه به فهي مطوية  
 العلم بها واما قوله فيجب انصافه بها فهو الحارة المستحقة فان قلت ان هذه الدليل في  
 الذي ذكره الشارح ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن لان هذا افتراض والذي في  
 المتن استثنائي قلت الدليل واحد على الخلف انما هو في التعبير عنه بطريق  
 الافتراضي او الاستثنائي ولا ضرر في الاختلاف بحسب العبارة والا لا تنصف  
 الخ هذا دليل المقدمه الشاحنة اعني الكبري لان الله يستند للنتيجة التي هي قوله  
 فيجب انصافه بها اذا النتيجة دليلها الاول الذي اختتمها وبعد الانتاج المتأخر  
 على المقدمات اذا كانت نظرية لاهل النتيجة تامل ضعفت خبره من  
 قوله يعني ان الاعتماد لانه امتناشت الخ هذا الحارة لوجه ضعفه وتحصله  
 المناقشة في الكبري اي لا سلم ان كل كمال يجب انصافه تعالى به الا ترى الى اللطيفة  
 فانها كمال في ذاتها ولم يجب انصافه بها ويصح ان يكون مناقشة في الصغرى بين  
 كما لم يثبت ان يكون تلك الاوصاف كالات في نفسها بل تعتبر الصغرى على ان انصاف  
 بها كمال وتم فقال لا سلم ان الانصاف بها كمال مطلقا لا يلزم من كون انصاف  
 الحاد كمالا ان يكون انصاف المقابل كمالا كذلك هذا وجعل ان يكون قوله والا  
 لا تنصف باضدادها هذا هو الدليل العقلي الموجه عليه المنع وما فيه توطئة له وهو قياس  
 استثنائي وهو عين ما ذكره المقصود بانفس هذا الدليل بما تقدم اعاني الشرطية او في



الاستثائية وعلى هذا الاحتمال لا يكون هناك تغاير بين دليل المقول والاني المعنى ولا في  
العبارة وحاصل الدليل ان تقول لو لم ينصف بها لا ينصف باضدادها لكن الثاني باطل ان  
لو انصف بها لكان ناقصا فقال هذا الدليل ضعيف اذ لا سيما الاستثنائية لان هذه  
الافسان اثبات لها الكمال في حق الشاهد او يقال لانهم الملازمة لان ذاته لم تعرف  
حتى يحكم بان لم ينصف بها لا ينصف باضدادها في الشاهد اراد به المعارف  
واراد بالغايب القديم والمقترح ارباب الغنى في اطلاق الغايب على الله وفيه  
ضرب من سوء الادب الا ترى ان المدة الخ هذا مستند لتقدمه على الشاهد  
وهي قوله ولا يلزم الخ ومعنى المدة ادراك وقيل لما هو عند المدرك كال وخبر والام  
ادراك وقيل لما هو عند المدرك افع وشروجه كونه المدة والام لا لانه لا ينصف  
بها الا انما الخواص من الافان وذلك كمال في حقه ودانته حل وعلام تعرف الواو  
للتعظيم وهو مستند لطرف الاول من طرف التعظيم اعني قوله لانه اثبات الخ فان لم  
يود وجب التوفيق وذلك كصفة الادراك فانه اي من الجمع وهو وسيع  
من الكتاب ولما كان اوسع منه اتى كاف التعميل فيما بعد فقال وكقوله تعالى الخ دغا  
لما يتوهم من حصر الجمع في الامثلة المذكورة من طرف الكتاب كذا قال الكاربي وفيه  
ان القول المذكور لا يتأتى بعد تغييره اولا لانه فالحق ان المكان لا حاجة اليها  
واحتجاج ابراهيم الخ بمجتمعا ان يكونا مرفوعا عطفا على المبتدأ الذي هو قوله تعالى اني  
معا الخ وان يكونا مجرورا عطفا على مذخول الخ وحاصل ذلك الاحتجاج انما قوله  
لم تعبد الخ يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره الاله بجمع ويصير معبودك لا بجمع  
والاي يصير ينتج الاله ليس معبودك فلو كان معبوده كذلك اي بجمع وبصير  
وقوله لم يعبد الخ اي لابراهيم الخ وقد قال تعالى الخ الواو لتعظيم الخ لان الله  
قال الخ وهو علة تكون قول ابراهيم المذكور احتجاجا اي انما كان كذلك لان الله  
قد اطلق الله عليه حجة ويحتمل ان تكون للمحال اي كيف لا يتم له الخ والحال ان الله  
قال الخ واذا ثبت اي من خارج لا ما تقدم واتي الشبهة بهذا انتمجما للاستدلال  
في المقام لا يتوقف عقلا اي واما العادة فيقتضي توقف الانصاف بها تبين  
الصفين على الانصاف لان الجسمانية ومرجع الانصاف لان الجسمانية في البصر الى  
الطباع الشواع المنبعث من الحدة في المرى وعدم قرب المراء من الحدة وعدم  
بعده جدامها ومرجع الانصاف لان الجسمانية في السمع الى فرع الهدى المنكشف بالصوت

محلى الجمع وهو الصماخ والجسمانية نسبة الجسماني بمعنى الجسم ودل الخ  
عطفت على ثبت وقوله وجب الخ جوابا اذا ولا يجوز الخ المتأخر ان يقول فليصح  
للتاويل لان ما تقدم ينتج عدم صحة الاستدلال بالحجة وقوله عقلا ولا سمعا  
منصوبا على نوع الخافض اي ولا يجوز في العقل ولا في السمع الى ان ولى او على التمييز  
وفي الكلام ليد ونشر مرتبة قوله عقلا راجع لقوله ثبت وقوله سمعا راجع لقوله ودل  
التصريح اي لا يجوز للتاويل من جهة العقل لما ثبت الخ ولا من جهة السمع له لانه  
التصريح الخ واشار اليه بهذا الطرد على الكهني والى الحسن البصري من المعقولة حيث  
تاوولا السمع بالعالم فالسموعان والصور بالعالم بالمبصرات فردا السمع والبصر الى صفة  
صفة العالم وحاصل الرد عليهم انه لا يخرج في السمع ولا في العقل لهذا التاويل وبان  
تاويلها بذلك محذور ولا بد للتجار من قرينة ولا قرينة لا استقلالها فوجب جعلها  
صفتين زائدين على العلم وهو المطلوب فان قيل يجوز الى التاويل اليهام الاتصال الجسماني  
المستحيل في حقه تعالى قلت اليهام يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع وانما  
هذا ان فقد ورد بها فيطلقان على حقيقتها واقتضا وهما الاتصال الجسماني على  
لا عاذري وحل اللفظ الخ هذا من باب اشباع الشيء بعد نفي المجموع الى القائل بما  
يقضي منع التاويل فكان الشارح يقول على اننا لو قطعنا المقرر عن ما تقدم من نفي الاختصاص  
الى التاويل في العقل والسمع فنقول انه اذا حل اللفظ على ذلك المعنى المعيد كان  
محذورا والمجاز لا بد له من قرينة ولا قرينة على هذا المعنى عقلا ولا سمعا وقد قيل هذا  
القائل باطلا لما فيه من اتيان الشرط وهو المجاز بدون شرط وهو القرينة  
معي كان ظاهره جازا اي جازا عقلا كقوله المؤمنين بالله في الآخرة وقوله لان يدل  
دليل اي عقلي وهذا استثنائية منقطع اي كمن ان دل الخ والى الشارح بقوله وهكذا الخ  
لكمال الغاية اجمع الانبياء والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان يخبر  
قومه بان الله متكلم واما اجماع الانبياء فانهم وان كانوا غير ما مورين بالتسليم الا  
انه قد يخبر الناس بذلك تبرعا منه وان اجماع الانبياء مستفاد من قول الرسل ان  
الانبياء اجتمعوا على ذلك ولهذا المذفع ما يقال ان اجماع المرسلين ظاهر لا نهم ما مورون  
بالتسليم لخلافة لا اجماع عليهم اي العقلي ظاهرا واما حجية الاجماع عن الانبياء فمستفاد  
لانهم لم يوروا بالتسليم حتى يستفاد ذلك منهم كالرسل وقد اجمع السكونية  
اي كاجمع الانبياء والرسل رتبة ان لا حاجة لذكر هذا بعد ذكر اجماع الانبياء والرسل لان



اجماع الرسل منسحب على المسلمين وقد يقال انه لما وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير  
الكلام ربما ينوهم ان بعضهم لم يقل بالكلام فان ذلك دفع لهذا التوهم واستدل الشارح  
على الكلام بالاجماع فنقط مع ان في الكتاب والسنة ما يدل لذلك ايضا فقول  
تعالى وكلم الله موسى تكليما وكقوله تعالى اني اصطفيتك على الناس رسلا  
وبكلامي لان الخصم لا سبيل له في الخدش في الاجماع بخلاف غيره فانه ما ولسه  
ويخرج عنه عن ظاهره في الجملة لما في ذلك لا حل قوله بعد ذلك وان  
اختلفوا الخ وحاصل ما وقع من الخلاف انه قيل ان المولى تكلم بكلام قديم نفسي  
وهو مذاهب اهل السنة وقيل بالفاظ قديمة وهو بعض الخاتبة وقيل بالفاظ  
حديثة وهو للفلاسفة وقيل معنى كونه تكليما انه خالق للكلام وهو المعتزلة فالاقوال  
اربعة وقول الشارح ان اختلفوا في تفسير الكلام الاول ان يقول في تفسير كونه تكليما  
لان الكلام فيه فان قيل الخ حاصله ان كونه تكليما ما يؤخذ من قول الرسول ودلالة  
قول الرسول متوقفا على الصدق والصدق متوقف على الهجرة لا نكث الخ لا  
بعبث بكونه تكليما وذلك لان الهجرة تدل على ان الله تعالى قال صدق عبدي  
في كل ما يبلغ عني وحق قال الامر الى ان الهجرة متوقفة على كونه تكليما وحق فلا يصح  
اكتفاء كونه تكليما بالسمع المتوقف بكونه على الهجرة المتوقفة على كونه تكليما والاثم  
الدور لا يدل اي على كونه تكليما ما لم يثبت صدقه اي الرسول ونقصه  
كلامه انه يقال رسول مع انشاء الصدق وليس كذلك وقد يجاب عن ذلك بان الله  
اطلق عليه اسم الرسول نظرا لما له اوجب دعواه والهجرة لا نكث الخ هذه  
التضيعة غير بيينة وهي روح الابواب فثبتها بالسنة فثبت ان دلالة الهجرة  
الخ وقوله فان دلالة الهجرة من اضافة الصفة الموصوف اي فان الهجرة الى الله  
على الصدق صدقت او انت رسول الله والحق بالخلاف فالاول مبنى على ان  
خطاب الله الرسول بالرسالة من قبيل الاخبار والشارح مبنى على انه من قبيل  
الاشارة فان دلالة الهجرة تنزل منزلة الخ الاول ان يقول فان الهجرة تدل  
على ان الله قال بالفعل صدقت لاجل ان يتاى الله وراذ لا ياتي الله والامثلة حقة  
ذلك وما على ظاهر العبارة من كونها تنزل منزلة قول الله صدقت فلا يكون  
هناك دور اصلا والاركون الاشكال فوبال لا الشك من اصله واعلم ان هذا السؤال  
مبنى على القول بان دلالة الهجرة على الصدق وضعيته لا على القول بان دلالتها

عليه عقلية او عادية وبما في محققتهما فانه يثبت الخ ما صدرية ظرفية  
والكلام فاعل والصدق في المعنى الصادق وصف للكلام اي لمدة عدم ثبوت الكلام  
الصادق لله لم يكن مصداق الرسول وهذا مفرع على قوله فان دلالة الهجرة الخ وهذا  
ما بين التصويب الذي قضاه في قوله فان دلالة الهجرة تنزل الخ لا يتفرع عنه الا اذا  
كان منصوبا بمثل ما قضاه والا فلا يصح التفرع لان التصويب يكون في الدلالة ولا يتفرع  
عليه ما كرفا من فلو ثبتنا الكلام الخ الاول فلو ثبتنا كونه تكليما لان الكلام في  
المعقوبة لا في المعاني لداري لتوقف السمع على الكلام قلت الخ حاصله اننا  
لا نعلم ان الهجرة لا نكث ما لم يثبت كونه تكليما بل ثبوت الهجرة لا يتوقف على ذلك وتحفلا  
ببرم الدور على ان كان كونه تكليما بالسمع وما يوضح لك عدم توقف الصدق على كونه  
تكليما ان الشخص اذا اتى جماعة وقال لهم انا ارسلني لكم بهذا الخبر فاحضروا قال لي  
قل لهم يفعلوا كذا فقالوا له لا تصدق الله رسول فقال ذلك الشخص يا ايها الملك ان  
كنت صادقا فان دعوتني في رسولك لهم نعم من مكانك واجلس في محل اخر ففعل  
الملك ذلك فلا نكث ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق ذلك الشخص في دعواه انه  
رسوله وانما يحصل من الملك تكلم اصلا الذي التمس الاول طلبة فعلا الخ  
الاول استقامت لما لا يخبر ان من قوله ان من ادعى الخ كان المناسب انظر التعبير بصفة  
الماضي اي فقد على الخ وان كان فيهم الخ اي وان كان في الحاضر من بني فلان  
النفسي اي عن الملك قبل بذلك نظرا لتمام المعنى كلام الجاري والا كان المناسب ان يقول  
وان كان فيهم من بني الكلام عنه اصلا بان كان اياهم او يقول وانما يحصل منه تكلم  
اصلا وبكفي في العلم الخ هذا يدل على ان دلالة الهجرة على الصدق عقلية  
وانت خبير بان السؤال مبنى على انها وضعية اي على تصديق الله الرسول وهو قول  
والحاصل ان ايجاد الله العهد في زمن كذا على صفة كذا يدل عقلا على ارادة الله  
الاجادة ووقوعه على هذه الحالة فلذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا على تصديق  
تعالى له ذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظرا لاجاد الله الخارق بما يدل عقلا على  
ارادة وجوده لا على تصديقه للرسول ولهذا ضعفوا القول بان دلالة الهجرة على الصدق  
عقلية وقولهم ان الهجرة الخ هذا شروع في ابطال السنة الواقعة في السؤال الذي  
استدل به المعارض وحاصله ان قولهم الهجرة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي  
ليس المراد ان الهجرة دل على ان الله قال ذلك بالفعل كما فهم المعارض وجعل هذا القول



مستند بل معنى كلامهم انها تقول منزلة قول موضوع دال على انه صادق مثل صدق عبدي  
 ووجه فلا يأتي الدور والحاصل ان هذا الكلام وهو الحجة تقول منزلة قول الله صدق عبدي  
 الخ هذا الكلام الالهي ففهمه المعترض على وجه ليس بصواب واستشكل ففهم ان  
 معناه انها تدل على قول من الله كحاصل بالفعل وهو صدق عبدي الخ وهذا الفهم  
 ليس بصواب بل معناه انها تقول منزلة قول دال على انه صادق فيقول الله تقول منزلة  
 الواصفة على قول على زائدة والمواصفة بمعنى الوضع وفي الكلام قلب اي ولكن منزل  
 منزلة قول موضوع يدل على ارادة ذلك اي التصديق وكان على اللسان ياتي بهذا بعد  
 قوله انه سوال قوي فكان يقول قلت ذلك من التمساني انه سوال قوي وجوابه ان معنى  
 كون الحجة تقول منزلة قول الله الخ انها تقول منزلة قول موضوع دال على ارادة ذلك  
 التصديق ووجه فلا ياتي الله وروايس المراد ان الحجة تدل على ان الله وقع منه قول  
 حاصله صدق عبدي الخ حتى ياتي الدور كما فهم المعترض الا ترى ان من ادعى الخ فكان  
 يجعل قوله ان من ادعى الخ سند الجواب فتأمل على ارادة ذلك اي التصديق  
 كما يدل بعض الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت ان فلانا قال كذا فعل كذا  
 فكذلك زيد فقلت للذي نقلت عنه هل قلت كذا او لا فلا تترأسه فقلت الاشارة  
 تقول منزلة قوله نعم او لا سواء كان ذلك الشريفي الحكم منك او لا ياتي منه بان  
 كان الحكم ولا يدل على انه قال في الجواب نعم او لا بالفعل فاذا انزلت الاشارة منزلة  
 ذلك كان الشريفي منك او لا فذلك الحجة والكلام السند على بونه الله  
 بالسمع اي بالدليل الحجي لهذا الامر الله على سوال وجوابه فهو كلام مستأنف  
 لتواضع عليها اي لتتق على وضعها والتواضع فيه اي في اشارة الله وقوله  
 لافي العبارة الخ اي وهي الالفاظ التي تقرأها اذ لا خلاف ان هذه العبارات العادية  
 يقال لها كلام الله بمعنى انه خالق لها والافعال كثيرة الخ هذه الاشارة الى  
 جواب بان منع لقوله في السؤال والحجة لانك ما لم يست كون الساري متكبها  
 وحاصله اننا لا نست ذلك ولا نست انها تقول منزلة قول الله صدق عبدي في كل  
 ما بلغ عن ذلك لان الافعال كثيرة ما تدل على ارادة بحسب العادة وان لم توضع له  
 والحجة من هذا القبيل فقد اجري الله عادته ان من ظهرت الحجة على يده لا يكون  
 الا صادقا لا لها على الصدق قطعنا بحسب العادة وان كان بحسب العقل يمكن  
 تخلفه فهذا الاحتمال العقلي لا يضرنا قطعنا بصدقه لان العادة تحكم بامتناع ذلك

الاحتمال

الاحتمال ونظير ذلك انما قطع بان جبل الجويلي حجرا نظرا للعادة اذ الحجة لازمة  
 للجبل عادة ولكن ان يكون ذهبيا بحسب العقل اذ لا يلزم على ذلك محال وهذا الاحتمال  
 العقلي لا يضرنا قطعنا بالحجة لانه العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال فتقول الشارح  
 والحجة لذلك انما تدل على ارادة المصدق نظرا للعادة اي العادة الله مع من ظهرت  
 والحجة على يده وهذا الجواب مبني على القول بان دلالة الحجة على الصدق عادية وما  
 الجواب فيله فهو مبني على انها عقلية والسؤال مبني على انها وضعية فالمسألة فيها  
 اقوال ثلاثة وقد احتج الاستاذ الخ جلب المصالح لئلا تزد من الله ليلين  
 العقلي على كونه متكاملا هسا ولم يحل في مقام الدليل العقلي لان احدهما يرد  
 ورد به الدليل العقلي السابق والاخر لا يرد به فتبين الحكم عليها هذا يرد بها  
 وبغير ما يردان به ولا يتم انك الانب ولا تبين الملك وقوله ولا يتم الملك بفتح  
 الهم وكسر اللام وليصح ضم الهم وسكون اللام وتغير هذا الدليل ان تقول الله ملك  
 وكل ملك لا يملك الا بامر ونهي ينتج الله لا يملك الا بامر ونهي والامر والنهي من  
 اقدام الكلام فيكون الله متكلما وهو المطلوب وهذا دليل اول على انه متكلم والمثاني  
 اشارت به بقوله وجواز الخ وحاصله ان تقول لاشك ان الخلاق يكونون كلاما متصفوا  
 بكونهم مأمورين او منتهين وكونهم مأمورين بين كونهم مأمورين او منتهين صفة  
 جارية لا واجبة ولا مستحيلة وكل صفة جارية لا بد ان تستند الى صفة لله تعالى  
 قدمة والا لزم استحالة ما علم جواره وتحجب ان يكون الخلاق مأمورين او منتهين  
 مستند الى امر ونهي ثابت لله من الازل والامر والنهي من قيام الكلام فيكون الله متكلما  
 وهو المطلوب وجواز زوده الخلاق اي انه العقل يجوز كونهم مأمورين اي بحكم  
 بجواز ذلك القول لا الله يحكم باستحالته ولا بوجوبه واللام في قوله وجواز بمعنى ان  
 في بعض النسخ وجواز بالباء وهو عطف على قوله ما له سبحانه من وهذا اشارة  
 الى الدليل الثاني بين امر مطاع ونهي متبع المراد بالشيء المتشبه اي المطاع  
 رقة فهو الامر ولا يطاع ونهاية يتبع تقنا وقال في صفة الخ هذا  
 من جهة الدليل والى به طريق الجواب وان كان يفهم له ولها الله من مقول  
 الاستاذ نظرا الى ان الاعتراض الذي وورد على ذلك ان كل صفة جارية اي  
 ومن جهتها كون الخلاق مأمورين بين امر مطاع الخ لا بد وان يستند الى  
 صفة الالهية اي لا بد وان تكون متعلقة بصفة الالهية وهي هنا امر ونهي



والا لا استعمال الخ اي والاستناد المصنفه الجائزة الى صفة واجبة بان لم تثبت الصفة  
 الواجبة التي تستند اليها الجائزة استعمال ما علم جوازه وهو هنا كون الخلايق  
 يتوحدون بين امر مطاع الخ وذلك انه لا يصح كونهم ما مورين او منتهيين الا اذا وجد  
 امر وانتهى ولا يكون الامر الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا حصل منه الشيء واذا  
 لم يوجد ذلك فلم يكونوا اما مورين ولا منتهيين فقد استحال ما علم جوازه وهو قلت  
 للتحقق فتأمل فوجب احاطته لله تعالى بهذا نتيجة الاستدلال والظرفية  
 الاولى الخ اي وهي الاستدلال بان الله تعالى ملك الخ يرجع الى نفى المتباين  
 وذلك لان الملك اذا كان لا يامر ولا ينهى كان الحكم مقتضيان في حق الملك  
 فوجب له الكلام الذي هو كمال في حقه تعالى وقد عرفت اي من قوله سابقا  
 والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمي وقوله ما في الاستدلال ما رافقة  
 على الضعف اي وقد عرفت بما مر الضعف الذي في الاستدلال في نفسها الى العقل اي  
 بل المعتمد الاستدلال في نفسها الى السمع والاعتراض على الثانية اي على الفرقين  
 الثاني في الاستدلال وهذا الاعتراض وارد على قوله فيها وكل صفة جائزة الخ وحاصل  
 هذا الاعتراض ان لا نسلم ان كل صفة جائزة لا بد ان تستند الى صفة الزائدة لجهاد  
 ان يستند كونهم ما مورين او منتهيين الى امر ونهي من حادثة لسلطان فيجوز سرد  
 جميع الاقسام بين امر مطاع ونهي متبع نظرا الى امر الملك ونهيه فتقول انما يكون  
 هذا الجواز الخ في الكلام حذني اي لا مانع من ان يكون هذا الجواز المتعلق بفرود  
 الخلايق الخ وقوله مستند الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذني صحة فان قيل  
 الخ هذا الاعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز استناد كونهم ما مورين او منتهيين  
 الى امر ونهي من حادثة للزم الدور والنسب ولاها باطل فبطل ما استلزمه  
 وهو جواز كون المستند اليه امر ونهي من حادثة فتعني ان يكون المستند اليه امر او  
 نهى اربابين وهو المطلوب فتقول الله يلزم عليه اي على استناد تردد الخلايق بين  
 امر مطاع ونهي متبع الى امر بعضنا لبعض وقول الله فان كان الغير ما مور اي مباشرة  
 او بواسطة او بواسطة قلنا الخ حاصل هذا الجواب انه لا يلزم الدور الا لو  
 كان يجب ان يكون كل شخص امرا ما مور ومعلوم انه لا يجب ان يكون كل شخص  
 امرا وما مور بحيث يلزم الدور او التسلسل بل يجوز ان يكون البعض امرا فقط والبعض  
 ما مور فقط وحيثما ينبغي في صحة المنع ما سبق من انه يجوز ان يكون تردد الخلايق

بين امر مطاع ونهي متبع مستند الى امر بعضنا لبعض فتقول الله اما مطلق الجواز اي  
 التحقق في كون بعض الأشخاص امرا فقط وبعضهم ما مور فقط وفي الكلام حذني اي اما  
 مطلق الجواز على الوجه المذكور فلا يلزم عليه دور ونهي فتعني ان صحة الخ في صحة  
 المنع ما سبق من استناد كون بعضنا ما مور الى بعض الامر لا يقال تامل الاختصاص  
 يوجب انه يجوز على كل منهما ما جاز على الاخر في شخص بعضنا بهما لم يكن في الاخر  
 لانا نقول جازا ان يخصص الله بآراءه بعضنا بان يكون امرا فقط وان كان جازا اعتدلا  
 ان يكون ما مور فقط ايضا ولا مانع من ذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان مراد الله بالجواز  
 الجواز الوفوي يخصص المنع على المختار فتأمل واحتمل الاستدلال ايضا الخ اعلم ان  
 الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر وقد افاد الاستاذ بالله ليلين المتقدمين انه امر لكاه  
 واما كون خبر الامر بجم ما سبق فافاد هذه الدلائل ذلك وحاصل هذا الدليل ان نقول الله  
 علم وكل عالم يجد في نفسه حدينا مطابقا لعلوه فانه يجد في نفسه حدينا مطابقا  
 لمعلومه ولا معنى للكلام النفسي الخبري الا الحديث الذي يجده الانسان في نفسه  
 مطابقا لمعلومه فتقول الله فان كل عالم الخ هذه الكبر في حذني الله صغري الدليل  
 واعترضه شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين عليه ان قوله وكل عالم يجد  
 في نفسه حدينا قضية كلية تشملها وتشمّل المبادي وهي مبينة على ان الوجدان  
 اي الامور الباطنية والخصم قد لا يساعد على اثباتها ولذا قيل ان الوجدان لا تقوم  
 بها حجة على الغير ثم يجوز القبح فيها بان يقول الخصم انما عالم بكذا ولا احد في  
 نفسي حدينا مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم الجزئية ومعنى كانت  
 كبر الشك الاول جزئية كما اننا ساء النظام وايضا اخذ المقصود الكلية من المحسوسات  
 او من الوجدان ان يتوقف على استقرارهم لا افراد موضوعها بحيث توجد قضايا  
 جزئية بعدد افراد موضوع تلك الكلية بان يقول لك كل عالم انما عالم واحد في  
 نفسي حدينا مطابقا لما اعلمه وهذا متعسر غاية التعسر وايضا فصول الحديث  
 النفسي عند العالم المطابق لمعلومه امر عادي ولا حكم للعوائد على الله تعالى  
 لانه غايب ولا يقاس الغايب على الشاهد فتقول الله اياه اي الحال والشأن وقوله  
 من قضايا جزئية من المعنى السابق لانه ضمن الثبات معني اخذوا وان الحارو المجرد  
 متعلق بمحذوف حال اي ما حوذة من قضايا جزئية وقوله وجدانية اي مسندة  
 على الوجدان وقوله قد لا تسمع خبر ان اي لا تسمع عند الخصم على تسليمه اي الاليات



لخصمه ولو قال على تسليمها اي الكلية كان اولي اي لان الخصم ان يقوله الناعلة ولا احب  
 في نفس حديثنا وهذا اعتراض اول وقوله واخذ القضاء الخ اعترض بان وقوله واخذ  
 القضاء الكلية من المحسوسات اي كقولك كل حيوان يحرك فكل الاسفل عند المضغ فان  
 هذه قضية كلية ما خولة من محسوسات لانت تقول او لا الانسان يحرك فكله  
 الاسفل عند المضغ والبعض كذلك والحار كذلك والفرس كذلك وهكذا فكل حيوان  
 يحرك فكل الاسفل عند المضغ وقوله والوجود نسبة اي كما اذا قلت كل عالم يجد في نفسه  
 حدا لما يتبعه لعلومه فان هذه قضية كلية وجدانية ما خولة من قضايا جزئية  
 بان تقول انا عالم بهذا واجد في نفسي حدا ما يتبعه لعلومه وزيد يقول كذلك ويكرهون لذلك  
 فكل عالم يجد في نفسه حدا ما يتبعه لعلومه وقوله الا باستقراء عادات اي بان تستقرا  
 جميع الافراد اي واستقرا جميع الافراد مستعذر وعلى فرض حصوله فلا نسلم ان صفات  
 الله يتخذ من القضايا العادية لان احكام الله وصفاته لا تجري على العادات والشا  
 لم يثبت الا لهذه الاخير ولم يثبت الاول اعني لقد استقرا جميع الافراد فقام  
 قد انتاعد الخصم الخ على تسليمه اي بان يعني وجد انه وذلك بان يقول انا عالم  
 بهذا او لا اجد في نفسي حدا ما يتبعه لذلك عادات اعني ان تكون وجدانية  
 او حسية ولا يستغنى الخ حاصل ما علم من البحث السابق ان يكونه سميما بصيرا  
 صفتان مستقلتان مغايرتان لكونه عالما وذو هب ابو القاسم الكعبي وابو الحسن  
 المصري من المعقولة الى انها يرجعان لكونه عالما فاذا هذا المقتضى دفع ذلك القول بقوله  
 ولا يستغنى الخ وحاصله انه اذا اخبرك شخص بان زيدا كذا لم يحل الغلالي عالم  
 لم اجمعت به فلا شك انه حصل لك علم لم يحصل لك الا من الاخبار وقوله ضرورة  
 اي بالضرورة اي بالبداهة واعلم ان هذا السند قضية كلية سببه علم الوجود ان  
 لان المراد بكما لان كل احد يجد من نفسه بالضرورة فرقا بين علمه بالنسبة الخ وحق فيرد  
 عليه بحث ابن التلمساني السابق مع الاستاذ والعجب ان التلمساني بحث ان التلمساني  
 ولم يرد وورد هذا السند المعترض والمقول عليه في المقام سندا ما سبق فربما  
 من قوله واذا ثبت ان الانصاف بهاتين الصفتين الخ قبل اي قبل عينه عنا  
 اعلم ان العقلا اي من المسلمين ولو بحث الظاهر هاتين الصفتين اي  
 كونه سميما او كونه بصيرا الجبائي وابنه فيه اشارة الى انه وابنه هاشم من  
 اكابر المعقولة ولذا قال ومن تبعهم فهم من مجتهد بهم والجبائي بضم الجيم وقع الجبائي

نسبة الجبائي بقصر فرقة من اعمال خراسان واسمه حسن ويكنى بابي علي وولده اسمه  
 هاشم شا هذا وغايبا اي سوا كان مشاهدا اي مشاهدا لنا او غايبا عنا  
 هو الخ الذي الخ اي فقد تشرروها بتفسير مركب تركبا توصيفا وهذا اي  
 التفسير بطرفه باطل فان الحياة الخ هذا اعتراض على التفسير بالنسبة للطرف  
 الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان تقول الحياة ليست من الصفات  
 المتعلقة بالقياس والسمع والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق بين الحياة ليست  
 السمع والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر ليسا الحياة وهو  
 المطلوب فان الحياة الاولى فان كونه حيا لان الكلام في الصوبة لاني المعاني  
 ولب الافة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله قياس من الشكل الثاني  
 وتقرره ان تقول سلب الافة ليس له يعلق بغير محله وهو السلب عنه الافة والسمع  
 والبصر يتعلقان بغير محلهما ينتج سلب الافة غير السمع والبصر وتنعكس النتيجة  
 الى قولنا السمع والبصر ليسا سلب الافة لا اختصاص به اي لا يعلق له بغير  
 محله وهو من سلبت عنه الافة من سلبت عنه الضمير المرفوع في  
 سلبت عايد على الافة وفي بعض النسخ سقوطنا الثاني فيكون المجرور تابعا عن القائل  
 اي من وقع السلب عنه او انه لم يصرح بالموث المجازي وان كان كذلك ولان  
 الانسان الخ اعترض بان على الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان تقول السمع والبصر  
 يحس بها الانسان من نفسه وسلب الافة لا يحس الانسان به من نفسه ينتج من  
 الشكل الثاني ان السمع والبصر غير سلب الافة فتقول الشواهد ان عدم اي وعدم الافة  
 وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه ولانه لو صح الخ هذا  
 اعتراض على الطرفين معا فتوجه لو صح ذلك اي لو صح تفسير السمع والبصر  
 بالحي الذي لا الافة به لاصح ان يقال الخ اي لاصح ان يفسر العالم والقياس بالحي  
 الذي لا الافة به لانه لا فرق بين تلك الصفات ولم يقولوا به اي ولم يعلق الخصوم  
 وهو الجبائي وولده وانشأها بصحة ان معنى الرؤية الاضافة  
 بانية اي ان الرؤية الخ هي البصر وقوله تاليم الحديقة الاولى فالمراد  
 بسبب ارتسام صورة البصر فيها فاذا انظرت الى زيد فانه يرسم في حذقتك  
 صورة زيد التي لامادة لها في الخارج فالرسم في الحديقة انما هو الصورة  
 لانفس زيد فاذا ارشمت هذه الصورة في الحديقة احصل للحديقة تاليم فالتاليم الحديقة



هو نفس الرؤية ان المدرك لنا اي بالرؤية وقوله نفس المثال المنطبع اي المرسوم في  
الحدقة اي فاذا وقع بصري عليك فلا ادرك الامثال اي صورتك التي ارسمت في  
الحدقة ولا ادرك ذاتك وهو الشيء الخ تفسير المثال المنطبع في الحدقة وقوله  
المطابق لما في الخارج اي خارج الاعيان وهو المرئ الخالي عن المادة صفة للشيء اي  
ان المدرك هو المثال المنطبع هو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة اي الخالص  
فيها ضرورة ان مادة المرئ لا لاشان وانحر لا يمكن ان يتساخا في العيون وانما ترسم  
فيها مثال لها خال عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لهما عني ذلك الشيء  
الخارج اي عني المصور الخارج الذي ارسمه مثاله وصورة في الرطوبة اعني  
ناظر العين وهذا القول اقرب الى دليل على الاول على انه مخالف للنفس فانه  
جا زمون باننا نرى وندرك نفس الشيء لامثاله في الرطوبة الجليدية المراد  
بالرطوبة محل الرؤية من العين وهو الناصر وقوله الجليدية اي الشئ بالجليد وهو  
المتلحم في المعان المودعة الى الحس المشترك اي المودعة القوة الباصرة التي في  
الحس المشترك والمراد بالحس المشترك هنا الحس المشترك بين العينين فقط بخلاف  
الاقا فانه مشترك بين الحواس الخمس الظاهرة لان في واحدة منها تدفع ما ادركته فيه  
ولكن اليهود ان الحس المشترك واحد وهو ما بانى واما تحسية العينين المذكورتين  
بالحس المشترك فغير معروف وحاصل ما في المقام على ما هو المأخوذ من كلامهم ومن كلام الله  
الاقا ان من نظر الى شئ ارسم مثاله في الرطوبة الجليدية في الحكيم في الحدتين وبواسطة  
ذلك الارشام تشع القوة الباصرة المودعة في العينين المجوفتين بذلك الشيء  
فتدركه على قول او تودعه الى الحس المشترك والنفس تدركه منه على قول آخر  
عقلاني اي عيني صورة طيب هذا يقتضى تقاطعا هكذا شئ وقيل انها  
ليست طين تقاطعا صليبا بل على صورة دائري هكذا <sup>جهد</sup> فان الصوت  
اي المستطوع اشار لمركب بقوله وما تركب من الحروف والاصوات واسار بقوله  
من الحروف الخ الى ان المصوغ المركب نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت  
الانسان كزبد قائم وما هو مركب من غير الحروف من اصوات كنبج الكلاب  
ونقيق الغرب الخ وقوله من الحروف والاصوات اي والاصوات اذا  
صادفنا الهواء اذ الاق هو الاق لان الهواء المتكثف له الهواء الرائد في الصمغ  
وانما قدرنا ذلك لانه الصوت كيفية قائمة بالهواء فهو عرض المراد هو

والجوار

والجوار وصفان للهوي في أقصى الصمغ اي في داخله المودعة عليه  
اي على أقصى الصمغ وهذا التفسير المعروف الخ حصل فيه اي في الصمغ  
التمدن عليه العصبية او تودعه الى الحس الخ اي فيها كقولنا في الـ  
المدرك نفس تلك القوة المودعة في تلك العصبية والقول الثاني يقول ان تلك  
القوة توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله فتشعر جري بالظن انك  
فتدركه وقوله او تودعه عطف على تشعر والنفس هي المدركة بواسطة اي  
على القول الثاني واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس هناك حس  
كروح الخ اي فكأن الانسان اذا نظر للمرح ادرك ما فيه كذا كذا الحس تدرك  
ما في الحس المشترك والعاصل ان الحروف والاصوات كيفية قائمة بالهواء فاذا  
خرج النفس من الانسان كتبت قطعة من الهواء تلك اللفظة وخرقت الا هوية  
التي بين المتعطف والسامع الى ان تصادم اي تلاقي تلك القطعة بالهواء الهوائي  
الذي في الصمغ فاذا صادمت الهواء الذي في الصمغ حصل طين تشعرك تلك  
الطين القوة المودعة في الصمغ وتدركه على قول او ان تلك القوة تودعه الى  
الحس المشترك والنفس تدرك منه ذلك وكذا يقال في البصر والسمع اي من ان  
المدرك هو نفس القوة وهذه القوة تودي الى الحس المشترك والنفس تدرك منه  
ذلك والقول الثاني هو التحقيق عند فهمنا المدرك للحيات والحريات على هذا القول  
انما هو النفس الانهائية تلك الحليات بواسطة العقل والحريات بواسطة الحواس  
وتاديتها لها للحس المشترك ولما على الاول فالمدرك للحريات الحواس والمدرك  
للحليات النفس بواسطة العقل فتأمل كزوج الخ افاد بهذا التسليم  
كيفية ادراك النفس لهذا الطين بواسطة الحس المشترك لا يتوقفان  
اي عقلا الا على وجود محل وذلك لانها عرض لابد له من محل يقوم به  
فتا به ما يقتضيان محلا على المحور يقومان به ولا يستدعيان محلا مخصوصا وقوله  
لا يتوقفان الا على وجود محل اي لا على اتصال الشئ يخرج من الحدقة متصل بالجوار  
كما يقول المعتزلة ولا على انضباع صورة المرئ في الرطوبة الجليدية الكائنة في  
الحدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهواء المتكثف باللفظ للهواء الذي في  
الصمغ كما يقول الفلاسفة ايضا قلت ان كان السمع والبصر ادراكا كسرم ان  
الادراك يحصل به الادراك الانزهي انه يقال زيد ادرك بسمعه كذا والمولى ادرك بجمعه



او يبصره كل موجود وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشيء لا يحصل بنفسه  
 واجيب باننا نريد بالادراك الثاني الصفة القائمة بالذات وبالادراك الاول الحدوث  
 اي كشف الموجود وانضاجه اي زيدا التضييق له بالصفة القائمة به المسماة  
 بالسمع او بالبصر كذا وقد يقول الله عز وجل ادركنا اي صفتنا ادراك اي  
 صفتنا يحصل بهما الادراك اي الكشف والاتضاح فتأمل واحضنا صانع  
 جواب عن سوال وارد على مذهب اهل السنة وحاصله حيث كانا لا يستدعيان محلا  
 مخصوصا بل مطلقا بل في اختصاص بعض المحلات دون بعض ومما وجه تحقيقها عند  
 بعض الامور دون بعض فقولنا بعض الاشياء صادق بالمثل الذي فيه الادراك وما  
 هو شرط في الادراك ولذلك فرغ على ذلك قوله فيه او عنده فالاول ناظر للمحل  
 والثاني ناظر للشرط والحاصل ان كون السمع في الاذن والبصر في المناظر امر عادي  
 يجوز تخلفه في يجوز ان يخلق الله السمع والبصر في غير ذلك من المحلات كالسمع  
 والبرق وكذا ان يكون الرؤية مشروطة بالمخاطبة ونفي البعد جدا والقرب جدا  
 امر عادي يجوز تخلفه ذلك بان نرى مع البعد جدا ومع القرب جدا ونرى من غير  
 مواجته وحينئذ اي على ان اختصاص بعض الاشياء يكون الادراك فيه  
 او عنده امر عادي ان قبول المحل كالاذن والمناظر وقوله بالادراك اي الذي هو  
 السمع والبصر وقوله نفسي له اي لذلك المحل وانما كان القول بالادراك نفسيا  
 للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القول الى قبول اخر وهو جري فيؤدي الى  
 محال وهو انه وراو التسلسل ولما باطلان فاذ في اليها وهو كون القول ليس نفسيا  
 للمحل باطل واذا بطل ان القول ليس نفسيا للمحل جث ان القول امر نفسي للمحل واذ  
 كان نفسيا له فلا يحتاج لشرط كاشتراط التوجه ونفي القرب والبعد جدا لاحتياج  
 الى شرط التزم توقف الصفة النسبية على شرط وهو باطل لان ما بالذات لا يحتاج  
 لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم الاحتياج لشرط سمع مقناه من ان  
 اختصاص بعض الاشياء بالادراك يكون عنده امر عادي لا انه امر لاه منته  
 هذا حاصله لانه لا بد انما انتج بعض المدعى فتأمل وقد اعترض الامام  
 اي الخضر الرازي انه هو المراد عند الاطلاق والرازي نسبة للمري بغض الراي على غير  
 ثنائس وهي قريبة من فري العجم وهذا الاعتراض اوردته الامام على مذهب الفلاسفة  
 فكان المناسب للتعظيم كلام الامام بعد ذكر كلام الفلاسفة والحاصل ان الفلاسفة

قالوا ان الرؤية مشروطة برسم صورة المصغر في الحدقة فاعترض عليهم الامام ورد  
 كلامهم واما اهل السنة فمضى عندهم ليس مشروطة بذلك فقولنا بسبب  
 انضاج اي مشروطة بانضاج صورة المرى في الحدقة انما نرى نصف كسرة  
 العالم يعني نرى الكسرة وما يظهر لنا من القرب هذا هو المراد وهذا الاثر انما  
 هذا ليس من كلام الامام بل هذا كلام ابن التمساني فقلده الاعتراض على الامام  
 فكان على الله ان يبي ذلك والحاصل ان الامام اعترض على الفلاسفة بما ذكره الشافعي  
 في كتابه المسعى بالعالم فاعترض عليه ابن التمساني في شرحه لذلك الكتاب بما  
 حاصله ان هذه الاعتراض منثب بالامام انما يتوجه عن من يقول ان المدرك  
 والمرى هو المثال المنطبع في الحدقة لان نفس الذات الموجودة في الخارج وذلك لان  
 مثال الشيء يجب مطابقته ومساواته في الساحة لذلك الشيء وانضاج الكبير  
 في الصغير محال ولا يتوجه على صاحب القول الثاني الذي يقول ان المدرك والمرى  
 نفس ما في الخارج والمثال المنطبع انما هو واسطة وذلك لان الواسطة في  
 الشيء لا يشرط فيها المساواة له فالمثال قد يكون صغيرا جدا وهو واسطة  
 لرؤية الكبير اي واذا كان كلام الامام انما يتوجه على بعض الفلاسفة دون بعض  
 فلا يخفى كلامه لان ظاهر كلامه انه الزام جميعهم هذا حاصل كلام ابن التمساني  
 والعق ان كلام الامام الزام وارد على كل من الثوابين حتى لمن يقول ان المرى ما في  
 الخارج والمثال المنطبع الواسطة لا ادراكه وذلك لان النبي المدرك اذا كان  
 عظيما فالمادة لا يدرك عظمه الا برسم عظمه والا فلا يدرك عظمه وارتسام  
 عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظم في الصغير فتأمل لا بالنسبة  
 عطف على من يقول عدم رؤية الاطوال والعروض جمع طول وجمع عرض  
 والطول والعرض نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد هي الطول والعرض والعرض  
 والبعد المفروض والاطوال والعرض ثانيا عرضا والمفروض ثالثا عرضا  
 لا يستحال ارتسام الخ اي فاذا كان شيء طوله مائة ذراع وقلنا انه الرؤى  
 لا تحصل الاسباب ارتسام صورة المرى في الحدقة يلزم على ذلك ارتسام صورة  
 مقدمه بمائة ذراع في المناظر الصغير جدا وهذا محال هذه الابعاد  
 المناسب البعد بين اعني الطول والعرض اذا الابعاد جمع بعد وهي الطول والعرض  
 والعرض والعرض لم يذكره الا لان البحث انما يتأني بالطول والعرض فقط لان المعنى



وهو الثمن بعينه خلف فهو مستور لا يرى ولا تؤمن صورته الا ان يقال اطلق الجمع على ما في الواحد في نقطة الناظر الاضافة بما بينه اما اراد الانطباع الخ اي ان اراد بقوله الاستحالة ارشاد هذه الابعاد في نقطة الناظر ارشادها وانطباعها بكيفية العظم الخ فهو من معنى ما قبله اي فيتعين به البحث المتعلق لما قبله بان يقال هذا الالتزام بما في عن يمين يقول ان الترافيق المثال الاعلى قوله من يقول ان المرء فان الخارج وارشاد المثال واسطة وان اراد مطلق الانطباع اي وان اراد انطباعها وان لم يكن بكيفية العظم وقوله لان الناظر نقطة اي جوهر فرد فلا امتداد له فقال انما يتبع الخ اي ان الامام ان اراد ان مطلق الانطباع محال موجبها بالتوجيه التخييل فيقول في الرد عليه انما يتبع ارشاد ماله امتداد لو كانت النقطة اي الناظر فكرة حقيقية بحيث اذا وضعت على سطح لا تلامس ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اي ان الجوهر الفرد منها يلامس في جوهر فرد من ذلك السطح الى الله لم يقع التماس الا بجوهر فرد من كل منهما اما لو قلنا ان الناظر بسيط مع كونه مستديرا فلا مانع من ارشاد ماله امتداد في ذلك الناظر فتدحكرت العادة بانطباع المثال الصغير المطابق للكبير فيه هذا يحصل كلام ابن التيمي في الرد على الامام وانت خبير بان هذا لا يصح ردا وذلك لانه اذا كان الامام يقول ان الناظر جوهر فرد فيمتنع ارشاد ماله امتداد فيه فكيف يرد عليه بالتميز بان يكون فيها انطباع اي انقطاع وانتاع مع المدا ان كان فيها انقطاع كما ينبغي كانت مركبة من اجزاء ولم تكن جوهر فرد الا ان الجسم المنقطع هو الذي اذا وضع على سطح وقع التماس بالجزء من اجزاء لو كانت اي النقطة بمعنى الناظر بحيث لا تقابل الخ هذه اذا تنصير للمكرة الحقيقية وقوله لا تقابل البسيط اي الجوهر الفرد منها وقوله الانقطاع اي من السطح الذي توضع عليه وقوله اما اذا كان فيها انطباع اي انقطاع وانتاع بحيث لو وضعت على سطح لم يكن يقع التماس بالجزء من اجزاء والزم الامام ايضا اي الزم الفلاسفة في السمع في الزمهم في البصر الخ واصله ان الفلاسفة قالوا ان الصوت اذا خرج من المصوت يصادهم الهواء الهوائي المتكثف به الهواء الراكد في الاذن فيحصل في الصماخ ظنين فتشعر به القوة المدركة او توديه الى الحسن المشترك فتدركه النفس لا عرض عليهم الامام وقال لهم حيث كان الامر كذلك فلم يكن مدرسا الا

ما في الصماخ وهو الظنين وغير ذلك لم يكن مدركا فليدرك ان جهة الصوت لم تدرك واللازم باطل بالثابت هذه فسطح الزموم واذا بطل ان الادراك بواسطة انصدام الهواء تحت نقطته وهوائ الادراك به وان مصادمة فتقول ان الانطباع في السمع الجوار بالانطباع المصدم وفيه نظره النظر من قبل ابن التيمي وهو الغيري لا يمر وحاصله ان جهة الصوت تابعة لجهة الصوت فعرفة الاولى تابعة لعرفة الثانية وجهة الصوت معروفة لان الهواء اراد على الصماخ من جهته فتقولك بالامام يلزم ان لا تعلم الجهة لان الملازمة كما قال ابن التيمي ورد عليه بان لا يعلم على كلامهم المدرس انما هو الظنين ومجرد الصدم لا يفيد جهة معينة لمصوت فان استدل ذلك بقدرته اعمد رجع لا اصولا لا اصولهم فتدل وانما اتبع الحرون الخ هذا لا يلزم من الانقسام للفلاسفة وحاصله ان اذا كان السماع بسبب مصادمة الصوت للهوائي الراكد فيجوهره ان الصوت من وراجه لا يسمع ردا ذلك لان الجوار يواد الصوت عن مصادمة منه للهوائي الراكد في الصماخ واللازم باطل فكذلك المزموم وفيه بحث هذا البحث ابلغ من قبل ابن التيمي وحاصله ان قولك بالامام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت من وراء الجدران اردت ان لا يلزم عليه عدم سماع الصوت من وراء حدار مع استدلال جميع المناقذ فتقول ان سماع هذه الملازمة كمن تولى واللازم باطل لا يسمع لانه اذا استمع جميع المناقذ بان كانت الصوت داخل قبة من نحاس فلا يسمع ذلك الصوت من ورائها وان اردت ان لا يلزم عليه عدم سماع الصوت من وراء حدار مع انفتاح منفذ فلان الملازمة اذا الصوت يخرج من ذلك المنفذ ويصادم الهواء الراكد في الاذن هذا يحصل كلام ابن التيمي وقد يقال لنا هذه شاهدة بالسمع في الاول ونحن نعلم ان التماس في النوم واللازم باطل لا يسمع الا ترى ان السمع شخصي لا مشترك مع الله صفة ملحومة من كل الجهات ودخل حصيات فالحق مع الاقام فتدل وذهب ابو القاسم الغبي الخ هما معتزليان ان تعلق العلم اي وجع ان يرى تعلق العلم اي برجعان للذات من حيث كونها عالمة على وجه خاص فالشاهد هو العلم بما حضروا فيه هو العالم بخفيات الامور كما ان الجميع هو العالم بالسموع والبصر هو العالم بالبصريات باننا اذا علمنا نبيا بالاجابة وقوله لم ابصرناه اي لم ادركناه ببصرنا وقوله او سمعناه



اي ادركناه سمعنا كما اذا علمت بالمسجد الحرام باخبار جماعة وان صفتته كذلك كما ان  
رايته بعد ذلك حصل لك علم اخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر فتقوله وحدها تفرقة  
بين الحالتين اي حالة الادراك الحاصلة بالاخبار والادراك الحاصل بالبصر وكذلك  
اذا اخبرنا بان زيد الكلب في محل كذا علمتم اخبرتم عليه وسعتم فزاد العلم  
وانتم تجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار والادراك الحاصل بالسمع  
ولهذا لم يبدل على انه لا بصار والسمع الاول هو الادراك بالبصر والسماع الثاني الادراك  
بالسمع مغايران للعلم وان كان كل ادراك اي ويلزم من مغايرة الابصار والسماع  
للعلم ان يكون السمع والبصر مغايرين للعلم وهو المطلوب ولا يفتي في جهة العلم  
اي الا ان ما قاله الامام اوضح بان مجرد التفرقة اي بين السمع والبصر وبين  
العلم بينهما اي بين السمع والبصر وبين العلم نوعان اي لا يخرج ان كان من  
الشيء نوع مستقل من الادراك وله حقيقة خاصة لا يخرج ان كان من  
السنة فتقوله ولا انها خارجان عن نوع العلم اي لا يخرج ان السمع والبصر خارجا  
عن العلم وهذا راجع لما قبله في العلم لا ان السلسلة اذا كانت انواعا متباينة  
كان السمع والبصر متباينين خارجين عن العلم وقوله نوع العلم الاضافة بيانها  
وهو محل النزاع اي وخروجها عن نوع العلم محل النزاع وحاصله انه وقع النزاع هل  
السمع والبصر العلم كل واحد ادراك مغاير للاخر وهو مذاهب اهل السنة والامام  
او ان العلم مطلق الادراك وهما نوعان له وهو مذاهب النكهي ومن بعده واحتج  
الامام على انهما مغايران للعلم بما ذكره من التفرقة فاعترض عليه النكهي بان هذه التفرقة  
لا تقتضي انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقول الامام واهل السنة مع ان  
محل النزاع فا حجة لم يوافق مدعاه هذا احاصل الاعتراض على الامام  
ولما منع المذاهب والروايات عن ان هذا اسنادا فتقوله هذه التفرقة لا يخرج الخ  
ان كثرة المتعلقات وتعلقها اي كثرة متعلقات العلم وقوله متعلقاته اذا كانت  
التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وتعلقها كانت التفرقة اعتبارية لا نوعية وكونها  
اعتبارية لا جازي ان العلم جنس لهما فان البصر الخ تعميل لقوله لا مانع من  
رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل بهذا الاخبار غير العلم الحاصل عند الرواية  
ولهذا لان العلم الحاصل عند الرواية على سبيل التعيين والتفصيل لتعلقه بالهيئة  
الاجتماعية بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند النسبة فان له على سبيل الاجمال لا على

سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية كالاول والعلم قد كثر متعلقاته  
في حال حضور العلوم لتعلقه بالهيئة الاجتماعية وقولت متعلقاته في حال غيبته  
لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية وقد فالتفرقة بين البصر والسمع انما هي اعتبارية  
لا حقيقة وهذا لا ينافي في النوع له فتقوله ان البصر في العلم المسمى بالبصر  
يتعلق بالهيئة الاجتماعية اي وقد متعلقاته كثيرة وقوله ولا يتعلق العلم اي  
الذي لا يسمى بالبصر وهو الحاصل بالاخبار وقوله ان ذلك اي بالهيئة الاجتماعية  
اي وقد متعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف بين العلمين المذكورين باعتبار  
كثرة المتعلقات وتعلقها كانت التفرقة بينهما اعتبارية لا جازي ان مطلق العلم  
جنس للبصر والسمع منه وله ان لا جازي كون التفرقة لكثرة المتعلقات  
وتعلقها ليس الخبر اي ليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالبيان اي  
البيان والابصار او يقال الخ حاصله ان العلم الحاصل عند الرواية  
يحصل في محلين بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند الغيبة فانه انما يحصل في محل  
واحد وحيث كانت التفرقة بين العلم والبصر اعتبارية وهذا لا يمنع ان النوع من  
العلم اعني مطلق الادراك فتقوله او يقال اي في سنده وقوله مجرد مدة التفرقة  
لا يخرج الخ يعني اي العلم يخلق امثاله هذا مبني على ان العرض لا يبنى  
زمانا وما على التحقيق من بقائه زمانا فيقال انه يعني بذاته في القيد فثان  
خاصة بالقب اي حاصلا فيه وفي العين بحسبها اي بدانها والاضافة  
البيان وقوله خولان اعني تحقيق شأن هاتين الصفتين في انهما صفتان  
كاشفتان اي يحصل بها كشف الشيء واتساعه متعلقات بالشيء ان اريد  
بالشيء الموجود فسد ذلك في جانب العلم ان يقتضي ان تعلقه خاص بالموجود  
انه يتعلق ايضا بالمعدوم جازا كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالسنة للسمع  
والبصر وان اريد به مطلق الامر الشامل للموجود والمعدوم كان ظاهرا بالسنة  
للعلم وفاسدا بالسنة للسمع والبصر لانها لا يتعلقان الا بالموجود واجبا كان او  
جازا وقد يقال بخلاف الاول لكن باعتبار كونه متعلقا بالسمع والبصر لا حظ  
المحصور باعتبار العلم بالمحظ عنه ثم هذا القول هو المعتمد وهو الذي عليه  
جمهور اهل السنة والخبر وغيره على ما هو به اي تعلقا آتيا على الحالة التي هو  
متعلق بها ذلك الشيء والثاني الخ هذا هو المشهور عند قوم مذهب الاسفرايين



واختياره ابن الحاجب  
انها من جنس العلم الاضافة البيان الى الالف فردان  
من افراد العلم وليست حقيقتها مباينة للعلم اي اقل اعلمه ثلاثة افراد فردان ينفذان  
بالوجود فقط او يزد بتعلق بالوجود والمعدوم فنورد من الاولين بتعلق بالوجود تعلقا  
تاما على وجه الاكتشاف يقال له سمع والعز الاول والعز الثاني والعز الثالث  
تغير ذاته ذات الفرد الاول وكذا الاكتشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصير  
والعز الثالث يتعلق بالمعدوم وبالموجود تعلقا اكتشافا في تغير ذاته الفردين الاولين  
والاكتشاف الحاصل به مغاير للاكتشاف الحاصل بهما على وجه لا يعلمه الا الله  
الا بالوجود اي من خارج الاعيان المعلوم اي المتعين للشخص في الخارج بالابن  
امرا كيا كافر الانسان وهذا وصف كائنات اذ كل ما كان موجودا في الخارج كان  
متعينا متخصصا بخلاف العلم فانه يتعلق بالجزئيات الموجودة في الخارج وبالمتعاني  
الكليتين بالمعدوم والوجود من جهة الوجود والعرف بالمولى يعلمه ان الله  
علما والخلق والتقدير اراد بالخلق الحقيقة الكلية واراد بالتقدير الماهية  
الجزئية المتغيرة بالمتغيرات اي الجزئيات الموجودة خارجا التي هي افراد  
المطلق ثم انه قد مر ان الكلي قبل انه موجود في الخارج يكون جزءا من الافراد  
الموجودة في الخارج وقبل انه ليس موجودا في الخارج لا استقلاله ولا في ضمن الافراد  
فليس يجوز من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول هو الرابع عندهم وهو  
فالمطلق من افراد المعدوم فقطفه عليه من عطف الخاص على العام ان يريد بالمعدوم  
مالا وجوده في الخارج كان له وجود في الالهة ام لا اما ان يريد بالمعدوم مالا وجوده  
له اصلا لا خارجا ولا ذهنا كان مغايرا تاما مع ذلك اي مع كونها فردا ان  
من افراد العلم صفتان زائدتان على العلم قلت هذا بيان في قوله ولا انهما  
من جنس العلم اي من افرادهم وذلك لان قوله زائدتان عليه المتبادر من انهما  
مباينان له في المفهوم ولا يصح ان يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال  
ان زيدا مباينا للانسان واجيب بان المراد بكونها زائدتان عليه انهما مغايران له  
في المفهوم لا مباينان له ولا مانع من كون الافراد متباينين في المفهوم لان كون  
الشيء ليس عينا لشيء بحسب المفهوم لا ينافي كون احدهما جنة والاخر لا شجرة  
ان زيدا فردا للانسان ومع ذلك هو مغاير له في المفهوم لا انه مباين له  
تاما واحتج اي الشيخ الاشعري في ذلك اي ما ذكر من القول الاول المتبادل

حقيقة

حقيقة كل منهما مباينة للحقيقة العلم لان هذا هو الذي قاله الفخر الرازي واحتج له  
بما مر ويحتمل ان الاشارة في قوله واحتج على ذلك راجعة للقول الثاني وهو المتبادر  
من النسخ فيكون احتجاجا على الزيادة اي على كونها صفتين زائدتين على العلم  
احتج به الفخراني وهو ما ذكره شارحا سابقا بقوله وقد احتج الفخراني وداهية  
المقالة الخ لم من المعلوم ان الفخر الرازي من اتباع الاشعري وظاهره انه الامر  
بالعكس وقد يقال ان العكس واحتج الاشعري على ذلك بدليلين اتفق ان الفخر احتج  
به بعد ذلك فتأمل وما ذكرناه من الاسكوال الخ هو ما ذكره شارحا سابقا  
بقوله واعترض غير الدين ابن التماسي هذه الحجة الخ وقوله بان عليه اي  
على ذلك الاحتجاج بان يقال هذه التفرقة لا تنفع ان يكون التفرقة بينهما  
في علة وانما كل واحد نوع مستقل ذاته تقابل ذات الاخر ولا مانع من رجوع التفرقة  
الى كثرة التعلقات وقتها هذا على احتمال كون الاحتجاج للقول الاول وعلى احتمال  
كون الاحتجاج للثاني يقال ان التفرقة لا تنفع الزيادة اذ لا مانع من رجوع التفرقة  
لكثرة التعلقات وقتها فتأمل لنفسه اي له انه لا اجل سمع ولا اجل بصير  
قام به فاللام التعليل لا التعبدية فهو يرد بها اي بالسمع والبصير الى العرفية  
ان التفرقة بين السمع والبصير عليه اذ مقتضى الفروع عليه ان يقول فهو يرد بها  
لذات وقد يقال لامنافة وذلك انهم يقولون ان الذات قائمة مقام العلم  
ومقام السمع ومقام البصير الخ فهو عالم بهذا علم زائد على الذات فجميع  
بذاته بلا سمع زائد على الذات بصير بلا بصير زائد على الذات فالعلم عندهم  
يرجع الى الذات من حيث كونها علة واذ كان كذلك قال الامر ان السمع  
والبصير يرجعان للذات من حيث كونها علة بالسموعات وبالبصريات لاحل  
نفسها لاحل السمع البصير ولا احل سمع فقوله فهو يرد بها الى العلم لذات  
من حيث كونها علة علة بالسموعات وعلة بالبصريات ثم ان هذا المذهب  
بعينه هو مذهب الكشي والى الحسين البصري في الساق لا انه مذهب  
مستقل غير مذهبهما خلافا لما جله عليه الفخراني وشبهه الذيما مر من انهما  
يردان السمع والبصير الى العلم فتأمل وصار بعض الخ اي ذهب بعض الخ  
وهو قيس مذهبهم اي مقتضى مذهبهم في اشتراط اتصال الخ  
اي انهم يقولون انه بشرط اتصال في الروية خرج المصلحة من حقيقة السراي



وتفصل بالبري فتقوله من اشتراط اتصال اشعة اي بالبري وقوله وانبعثها اي خروجها  
وقوله من سبعة مخصوصة اي عضو مخصوص اي وهو الخدقة لا غير  
والمتقابلة الخ اي انهم شرطون عقلاني الروية اي ان يكون المرئي مقابلا  
للاشعة اوفي حكم المقابل كروية الانسان نفسه في المرآة او الماء الشخص لم  
يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل لنفسه وذلك لانعكاس الاشعة  
اليه لعدم نبعثها بالمرآت والماء لعدم التقابل بين والحاصل انهم يقولون اذا خرجت  
الاشعة من الخدقة وانصلت بالجسم فان كان في ذلك الجسم نصاريس  
ساكنة الاشعة في ذلك الجسم فبري خذ ذلك الجسم وان لم يكن في ذلك الجسم  
نصاريس فتعكس الاشعة وتقلب وتنعكس بالمرآة افرى الشخص نفسه  
وبصير الراي خذ في حكم المقابل الي انه لا يرى بالفتح وقوله كما انه لا يرى بالضم  
وانقرض قابل ذلك بعد كذا الاول لانه يقول بالعلم وهذا اي بما ذكر من  
الدليل العقلي الذي ثبت به الجمع والبصر واللام وهو ان هذه الصفات الثلاثة  
كالقبح الخ يجب له تعالى ينجم هذه الصفات الثلاثة يجب له تعالى واقف  
بإشارة القريب مع بعد المشار اليه للفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله  
ولا يستغني الخ نظر الى ان هذه الفواصل في حكم الشئ فلم يكثر ثبوت الفواصل  
المتقابلة للبعد وتقدير الجار للمحصراي ان ثبوت لونه مدركا انما هو بهذا الدليل  
لا بغيره وينفهم من هذا ان القول بثبوت الادراك له تعالى ضعيف وذلك لانه  
لا مستند لهذا القول الا ما من الدليل العقلي وقد مر ضعف هذا الدليل وخفا  
ثبت به يكون ضعيفا كما انه ايض بغيرهم ضعفه من قوله عند من اشبه  
مدركا الادراك تنوع الصفات الثلاثة ادراك طعوم المذوقات من حلاوة  
ومرارة ونحوها وادراك روائح المشحومات وادراك كميات المحسوسات من  
حرارة وبرودة ويوسنة وطوبى ونعومة وخشونة وقوله عند من اثبت  
اي الادراك كلقاضي ابو بكر الباقلائي وامام الحرمين والخم الرازي  
تقدم من ان التحقيق الخ هذا يقتضي ان انقضاء النقايس لها لا يعتمد فيه الا على  
السمع وليس كذلك اذ من جملة النقايس العجز والجهل والعمى في انقائها  
انما هو على الدليل العقلي واجيب بان المراد بقوله في معنى النقايس اي الثلاثة  
السابقة اي الحكم والصمم والعمى ثم ان قوله لما تقدم الخ هذا لا ينجح الوقف

من انما ينجح النقي وكان الاول انما يذكر ما يدل على الاثبات وما يدل على النفي لم يذكر ان  
المتحقق الوقف الا ان يقال مراده لما تقدم اي يقتضي لا نقابة وللدليل العقلي  
الساكن الذي يدل على ثبوت التحقيق هو ذكر النقي على الوجه الحق فيقال له  
الماثل ويطلق على ذكر النقي بدليته وقوله فيه اي في الادراك الوقف اي  
الامساك عن القول بثبوت او نفيه في معنى النقايس اي في انقائها  
وقد ورد الجمع في الجمع اي والحال انه قد ورد الدليل العمى بالسمع والبصر واللام  
وقوله ولم يرد اي الدليل العمى بالادراك وحزم بعضهم بنفيه اي بانقائه  
لان الجزم انما هو بالانقضاء الذي هو ادراك ان النقي مطابق وتعبيره بقوله  
بعضهم يقتضي انما هذا ليس قول الجمهور مع انه قول الجمهور لما راه يعجز ان  
يكون لما يكسر اللام ويختصف الميم فيكون تقليدا للحكم المذوق ويجوز ان يكون بفتح  
اللام وتشديد الميم فتكون شريطة وهذا هو المناسب لقوله في الما ولما اعتقد بعضهم  
العلم الخ وراهما بمعنى اعتقد ملزوما بالاتصال الخ اي ملزوما عقلا  
بالاتصال بالاجسام فالشوم لابد في ادراك راحته من اتصال اليد بالتمكيف  
براحته الى الالف والمذوق لابد في ادراك طعمه من اتصال الجسم الذوق بالمذوق  
والشموس لابد في ادراك كميته من اتصال الجسم اللامس بالشموس واما من  
يقول بالوقف او النقي فيقول ان الاتصال سبب عادي ويدخل في العلم  
اي ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العادي في متعلق العادي ان  
متعلق الادراك وهي المشحومات والمذوقات والشموسات على القول به يدخل في  
متعلق العلم فكل ما ادركه على القول بوجوده مدرك بالعلم ويستغني عنه  
بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة ثم ان المراد بالعلم هنا يكون عالما  
وبالادراك كونه مدركا لان اللام في المعنوية لما راه اي لما راى  
ذلك البعض الادراك ملزوما الخ والحق انه اي الادراك لا يستغني  
اي لا يستغني عن الاتصال بل الاتصال سبب عادي لانه لازم عقلا لا يمكن  
تخلفه وبالجمل الخ اني بهذا الحاصل المتصريح بان اطراف الخلاف  
محصور فيما ذكر من الثلاثة وان كان هذا بينهم مما قبله واقرها الوقف  
اي اقرها للصواب وهذا يقتضي ان ما عده قريبا من الصواب فيقتضي صحة  
الاقوال الثلاثة غير ان الاشد قربا من الصواب هو القول بالوقف وهذا بنا في



ما مر من ان القول بالوقف هو التحقيق اي المذكور على الوجه الحق لما عاده باطل وقوله  
 كما قد مناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف اقرب اليهم الا ان يكون  
 استعمال اقرب بمعنى وان الحق اذ كثيرا ما يعبرون باقرب وبريد وانما هذا هو الحق تعالى  
 وهو كونهما كالتين هذا بيان الدليل كونه سميما وبصيرا ثم ان الشارح  
 ذكر صفري الدليل وحذف كبراه والاصل هما كمال في حق الحق زائد على العلم  
 وكل كمال في حق الحق بحسب للمعنى ثم ان الصفري يحتمل على امرين الكمال والزبادة  
 ولما كان الاول ضروريا تركه ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بقوله  
 المتفرقة الخ وهذه المعنى اي ان يكون صفة كمال زائدة على العلم وقد  
 قد مناه في ذلك اي من الخدش وحاصله ان الصفري وان سلمت بالنظر للمعاني  
 سلم بالنظر للمعاني لان ذاته غايته عنا وكيف يحكم عليها بان السمع والشم والابصار في حقيقتها  
 وقياس الغائب على الحاضر لا يصح الا ترى ان الزوجية والاولى كمال في حق الحاضر  
 دون الاولى ويعنون اي المثلثون الادراك المتضمنون بالدليل العقل المبدع  
 يعنون بالادراك الادراك المشعومات وادراك المشعومات وادراك المدركات وادراك  
 الشم بهذه الالادراك الذي قالوا به كل تحت جريبات ثلاثة ادراك  
 المشعومات اي ادراك روائحها وادراك المدركات اي ادراك طعومها وادراك  
 المشعومات اي ادراك كيفيتها الا انه كان الاول للشم ان يكرر الادراك في المشعومات  
 وما بعده فيقول ادراك المشعومات وادراك المشعومات وادراك المدركات  
 لان كلامه زعمنا او هم انه ادراك واحد متعلق بالثلاثة وهو وان كان قولنا الا ان  
 القول بعد ذلك القول عند من قال بانها تسمى بالادراك ويعنون بالادراك ادراك  
 المشعومات الخ ولم يقل ويعنون به الشم والذوق والشم يستلزم هذه  
 للادراك كما يأتي ولا ان هذه لم يقل احد بيوتهما الساري ويجوز اطلاقها عليه  
 تعالى فتأمل ان قالوا الحق ان الفعل موصولة بموصولة خبر ان دليل  
 بهذه الاشياء اي المشعومات والمدركات المتفرقة الضرورية  
 بينها اي بين العلم بها وبين ادراكها فلا يستغنى به اي بالعلم وقوله  
 ههنا اي عن الادراك المتعلق بهذه الاشياء وهي اي الادراك المتعلقات  
 بهذه الاشياء كالاتي وهذا شروع في دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد ان ثبت  
 زيادته على العلم فذكر الشم صفراء بقوله وهي كالاتي وحذف كبراه والاصل ادراكات

عنها

هذه

هذه الاشياء كالاتي وكل كالاتي بحسب الله وشارحتها بقوله بعد فوجب ان يتصرف  
 تلك الادراكات واما كانت الكبراه نظرية اقام عليها دليلا بقوله وكل في الحق فان هذه  
 كبراه حذفت صفراء التي به دليلا لكبراه القياس الاول ونقر به الله في كل  
 حتى قابل للانصاف بالكمالات ينتج انه قابل للانصاف بالكمالات وقوله فاذا لم ينصف الخ  
 من تنجته دليل كبراه القياس الاول اي وحيث ثبت انه تعالى قابل للانصاف  
 بالكمالات لولم ينصف بها بالفعل لا ينصف باضدادها لكن الانصاف باضدادها  
 باطل منقول المذموم وقوله واضدادها نقص الخ اشارة لقياس ان به لا لسلالة  
 للاستثانة وحاصله الانصاف باضدادها نقص ركن نفسي في حقه بحال ينتج  
 الانصاف باضدادها بحال واذا استحال الانصاف باضداد الكمالات وجب الانصاف  
 بها وهو المطلوب زائدة على علمه الحاصل ان السكر وخوخ قد تعلق بحالوته  
 ادراكات ادراك بالعلم من غير اتصال به ان تعلم ان السكر حلو وانما لم تفسد  
 وهذا غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال السكر باللسان والذي وقع فيه التراجع  
 هو الادراك الشبه لهذا الادراك فثبت ان الله ادراكا يشهد ادراكا للسكر  
 حين اتصاله بلسانه لكن ادراك الله حاصل من غير اتصال السكر  
 ونعني بالذات الخ اي ونعني تكليف ذاته بالذات والام وليس المراد نفي ادراكه  
 ذلك على ان لغة الذوق الخ اي وكذا ما استيق منها لا يؤذن به اي لسا  
 بهذه الاطلاق من اتصالات الاجسام يعني مع كونه لم يرد به سمع وكل لفظ موهم  
 للشم من اتصالات اي لانا الشم نطلب رائحة الجسم والذوق والمشم  
 لفتنات جسم ملامسة لانا الشم ملاقاة جسم لآخر لطلب معنى فيه والذوق  
 ملاقاة عضو مخصوص بالجسم لطلب معنى فيه ويجوز الكيفية اراد بها  
 الذات والالام ثم ان تجدد الكيفيات بان يكون بعض الافراد منها موجودا ثم  
 به هب ويجوز غيره كما انه مستحيل كذلك اصل الكيفية مستحيل في حقيقتها  
 تعالى فثبت ان الله اراد بالتمدد الارادة وهو الاتصال بالكيفيات ورا الشم  
 اي غيره ولا لازما عقليا اي للادراكات وكان الاول ان يقول ولا مذموم  
 عقليا بها دليل قوله اخر الكلام يتحقق الله معها الادراكات تامل وانما هي اي  
 تلك الامور الثلاثة التي هي الشم والذوق والشم وقوله اسباب عادية  
 اي للادراك وقوله يتحقق الله معها الادراك غالبا اي وقد يتحقق الادراك عنها



قوله امر زائد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها عادة لان الامر الزائد اهم من اللازم  
اذ هو صادق بان يكون لازما اولو المدعى الذوق كذا وروى الجوسي ان هذا دليل  
على المغايرة بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على كونها للادراك اذ لا ينتج ما ذكر  
على ما لا يخفى **سبقت الخ** هذه المادة فيها لغتان كسر العين في الماصي  
وقفتها في المضارع كعلم يعلم وتفتح العين في الماصي وضمها في المضارع كنصر  
نصر **غير زائد عليها الاولى** ما على ما قرآن يقول غير لازم لها واما  
على ما ذكره الجوسي فالمراد كونه غير زائد عليها ان يكون غيبا  
استند بعض العلماء الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اي وبين المذكورات  
الثلاث اعني الشمس والذوق والشم وهذا يقتضي انه صفة واحدة اي  
ادراك واحد متعلق بالشموسات والمذكورات والمذوقات مع انه صفة لثلاثة  
كأمر زائد بعضهم زائدا وهو ادراك متعلق بالذات والالام هذا وذكر بعضهم  
ان الادراك على القول به صفة واحدة متعلق بكل موجود كالسمع والبصر فالوجود  
يكشف بالعلم والسمع وبالبصر والادراك والاكتشاف الحاصل باحدها متعلق  
للاكتشاف الحاصل بالآخر لكن حقيقة التقاير بين الاكتشافات لا علمها  
الا بحد **واينها** عطف على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اي  
واعتقد ان اثبات هذه الادراكات بوجه الملازمة العقلية اي بوضع في وجه  
السامع الملازمة العقلية بين الادراكات وبين المذكورات من الشم والذوق  
والشم هذا يحصل كلامه وفيه ان الاولى لا تقتصر على الاولى لان الالام المذكور  
لا ينتج المدعى اعني القول بنيتها ايضا اي كامن اثبات الشم والذوق  
والشم له تعالى اتفاقا **وجعل الاحاطة** اي جعل الادراك متعلق بها  
مثل السكر والمسك **داخلا في** عليه اي انه قد مر من افراد علمه في العلم  
الذي هو الادراك له افراد من جنسها المتعلق بالسكر والمسك فالعلم يتنوع  
لانواع اعتبارية بحسب المتعلق وهذا خلا في ما مر في تقرير كلام المق من ان  
متعلق الادراك هو الداخل في متعلق العلم **يعني ويستغني** عنه بالعلم  
هذا بقض اول كلامه من ان العلم انواعا اعتبارية من جنسها الادراكات  
المتعلق بالشموسات والمذوقات والملموسات لان هذا يفيد انه شيء واحد  
لانوع له ولا باعتبار لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته وقوله

بجواب بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زائد على العلم وجيب  
فيستغني عنه به **لا يستلزم الاتصال** بالاجسام اي الذي هو اما شمع او  
ذوق اولي وايراد لا يستلزمه عقلا **ما عرفت ان الادراك** امر وراء الاتصال  
اي مغايرة له وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت المتغايير ثبوت عدم الاستلزام في  
ذكره من الرد لا يتم تاهل **اهونات** مقابل هذا الاستفهام **ام لا اي**  
وليس ثابت وليس قوله ام لا مقابلا لقوله زائدا على علمه لان الوقت انما هو  
عن الثبوت وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد فوجب الوقت  
عن الثبوت وفيه **لعدم ظهور** دليله عدم ظهور الدليل صادق بامر  
صادق بعدم الدليل في الواقع وصادق بوجوده ليس مع الخفاء وهذا هو  
المراد اي لحذف دليل الجزم بكل من الامر من ذلك لانه قد ذكر كل دليل ولكن  
لما تعارضا ولم يرجح احدهما وجب انفاؤها على ما هو شأن التعارض ووجب  
الوقت **ويجوز** ما استرنا اليه الخ اي وجحة المقترح وابن التماس في  
القول بالوقت ما استرنا اليه الخ ومقتضى هذا ان قوله لعدم ظهور الخ ليس حجة  
لها مع انه نفس الحجة لهما المقول بالوقت واما ما ذكره من ان التحقيق ان العمل  
عليه في نفي التفاضل الدليل السمي الخ فنقول هذا لا يظهر حجة للمقول بالوقت  
بل انما يظهر حجة للنفي اي القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره المق ان التماس  
في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات بنا على انفس  
كلمات وانها لا تستلزم الاتصال عقلا والثاني نفيها بنا على انها تستلزم  
الاتصالات المستحيلة على الباري او توهم الاتصالات فيجب نفيها اما الاول فانه  
ما يستلزم الحال بحال حتى لو ورد به جميع وجب تأويله فكيف وهو لم يرد واما  
الثاني فلان لفظ الموهوم للمحال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه في حقه عالم يرد به  
جميع وهذا لم يرد وقد يجاب بنوع الاستلزام عقلا كما مر في عادة ولا يخفى وقوله  
ويصح الالهام في لفظ الادراك واما ذلك في لفظ الشم والذوق والشم وهي  
ممنوع اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث الوقت بمعنى ان الجزم بنفيها لا ينافي في  
الاشهاد للاثبات فيجوز انما كذلك في الغاب ولا ينافي الاستلزام بالاتصالات عقلا  
كما مر ولا يجزم بثبوتها لعدم دليل ناهض فيها سمي او على مع الاستغناء عنها  
بالعلم **ثم نقول** في الردية الاخبارية والشم والشموم ومع غيره اي ثم نقول



119

من الجانبين في الواقع وكل واحد منهما ملازم للآخر ومزوم له هي اي المعاني  
الآخر على انها اي مزومات لها اي الصفات السبع التي فرغ في البرهنة على برتها  
وجلية هي علل تحت المعاني اخرون تبينه بعطل الذي هو معنى مزومات وبيان  
التبشير بالملازمة والامر سلبا ولعاصل الله في الواقع ونفس الامر كل واحد  
لازم ومزوم فلهذا تترك المحاضرة بسند المزوم للمعاني وتارة بسند المعنوية  
وكمن الاصطلاح خلاف ذلك من ان المعاني مزومة والمعنوية لازمة فمثل  
نسبة الى المعاني اي نسبة الصفات التي فرغ من البرهنة على ثبوتها الى  
المعاني اي نسبة قبل التسمية بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية المعنى العلمي  
ولم يلاحظ فيه نسبة كونه قادرا الى التبشير بالثابت الكلي  
عاشه القدر في القدر مستلزما للكون قادرا والكون قادرا لا لازم لها وهكذا  
صفات المعاني من اضافة العلم الخاص وهي الاضافة التي للبيان ثابته  
لذا نعلم ان الصفة المعنوية هي التي لها ثبوت في نفسها وفي الخارج ولم تصل  
لمرتبة الوجود بحيث يصبح رؤيتها ولم تصل لمرتبة العدم حتى تكون معدومة  
وهذا قوله ثابته اخرج المعاني والسلبية وقوله لا تنصف بالوجود اي  
بالتحقيق في خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها فلا ياتي اليها ثابته في نفسها  
وهذا القيد وهو قوله لا تنصف بوجوده ولا عدمه توضيح لثبوتها ثابته لان  
السلبية المقصودة بالعلم والمعاني الموصوفة بالوجود خرجا بقوله ثابته  
لذا نرى هذا محصل كلام بعض ارباب الحواشي وفي اليوسى انه لما نفي الوجود  
عنهما بعد وصفهما بالثبوت لان الثابت عند مبني الواسطة قد يكون موجودا  
فاخرج لاحد واما عند غيرهم فالثابت مراد في الوجود واما نفي العدم  
عنهما فزيادة بيان لان الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفي الوجود عنهما  
فما ينوهم ثبوت العدم فتعترض له اوه وحاصله ان قوله ثابته انما  
اخرج السلبية وقوله لا تنصف بالوجود اخرج المعاني واما قوله ولا  
باعدم فزيادة البيان معطلة بمعنى قائم بالذات خرج به الصفة  
النفسية على القول بانها من الاحوال لامن الاعتبارات موجبة لها  
حكما صفة للمعاني القائم بالذات والمردد بايجابها الحكم استلزامها  
الحكم لا التأثير بطريق العقل او الطبع وهي ي تلك الاحكام



هذا كله اي ما مر من ان المعنوية صفة ثابتة للذات غير موجودة الخ بنا على القول الخ  
بصفة الواسطة المراد من الصحة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يكلف  
من صحة الشيء بكونه فليس ثم اي هناك والاشارة بنحو لطيف المتعالي  
لشاهد وقضية كلامه قوله ان نافي الاحوال يقول بنفي السلبية والنسبية  
وليس كذلك الا ان يقال انه حصر اضائي اي ليس ثم الا للذات وصفات المعاني  
لا المعنوية فلا ينافي ان هناك الصفة النسبية والسلبية ايضا الوجودية  
صفة كاشفة للمعاني الاتيتم العمل الخ ان قلت ان اثبات القيام اعترف  
بثباته وهو واسطة قلت من يقول بعدم الواسطة يقول ان القيام اضافة واعتبا  
وهو غير الاحوال لان الحال عند من اثبتها لها تعلق بالحل بغير الصفات غائبة  
الامر انها لم تصل لمحنة الوجود واعلم ان من يقول بنفي الاحوال لا يقول بنفي  
الاعتبارات كما ان من اثبتها كذلك لا يقول بنفيها وسبب ان سداد الله  
الفرق بين الاعتبارات والاحوال على القول بالاحوال فرق بين الحال الخ  
قدم التثني على الاثبات مع ان الاثبات اشرف للاشارة الى ان القول بنفي الاحوال  
هو المحل عليه وحقيقة الحال اي التي وقع النزاع في ثبوتها ونفيها  
صفة اثبات من اصنافه الموصوف الى صفته والمراد بالاثبات العائنة اي صفة  
ثابتة وقوله لا تنصف بالوجود الخ وصف كاشف لما عرفت من معنى الصفة  
الثابتة ليس عند فهم من الصفات اي الثبوتية التي ينصف بها المحل على  
وجه القيام به لا مطلقا فلا ينافي انهم يقولون بصفات السلبية وبان الصفات النسبية  
وصفات الاعمال فان قلت انهم صرحوا بان من نفي المعنوية يكون كقرا فكيف  
صلا لا المحققون يقولون قلت لمعنى قولهم من نفيها يكون كقرا من نفيها واثبت  
ضد ها وهو لا داما نقول كونها واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على انحصار  
وجه واعتبار لا تغفل كالفاضي وامام الحرمين اي وكذا ابو هاشم  
من المعتزلة ينصف الصفات اي الثبوتية القائمة بالمحل كما يبرهن  
لذلك ما بعده من المعنى الاول الوجودية اي المعاني وفي بعض النسخ  
الاول الوجود اي الوصف الموجود كالعلم والقدرة الى اخر السبعة المعاني  
الذي يتحقق به اي الذي يثبت بسببه ذات موصوفة بغير  
بالاضافة والمراد بذات موصوفة حقيقة الموصوف كالموصوف ذاتا او صفة وانما

قلنا ذلك لان الاحوال النسبية لا تكون ثابتة للذات تكون ثابتة ايضا للصفة الا  
نرى ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالوجودات وهذا التعلق حال نفسي  
وساكن الله يحقق بالقدرة ان المحقق اي الوصف التحقيق اي الثابت  
اعلم من ان يكون موجودا ام لا ينصف الصفات اي جنس الصفات  
لان النصف الامر الكلي لا افراد لما قالوه ان التقسيم ضم فود الى امر كلي  
يحصل بانضمام كل فيه اليه قسم كما قرر الشيخ وقد يقال هذا لما يحتاج  
اليه اذا اردنا التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الهي الى جزياته واما  
لو اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج لتقدير لانه عبارة عن تحليل الهيئة  
الاجتماعية الى اجزائها الى الافراد المركبة منها فتأمل الاول للحال  
النسبية اي الوجود والتعريف المحرم والنوعية ببيانها وبالعلاقة القدرة  
مثلا بالوجودات والثاني للحال المعنوية اي كقولنا قادرا او كقولنا بعض  
وجعلنا بعض المتأخرين اي جعل الصفات اي جنس الصفات التحقيق  
فما هو اسم من الصفات التي جرا عليها التقسيم او لا وهذا التقسيم بالنظر لصفة  
الاله لانه المقسم ولا بالذات وان كان يوجد في الحادث ايضا ثانيا وبالعرض اما  
الصفات السلبية فقلوا انها عبارة عن كل الخ تكم السلبية لما قبله من تقديم التسمية  
على التسمية ثم ان المعروف انها حقيقة الصفة النسبية لا افراد الصفة السلبية وتما  
فلا ينافي التقسيم بالجمع في قوله اما الصفات السلبية الخ ولا الاثبات كقولنا عن  
كل الخ لان كل لا استغراق الاوارد والمقدمات الماهية الجملة لم ان قوله عبارة الخ  
فيه شيء ايضا وذلك لان العبارة في الاصل مصدر غير ثم صارت حقيقة غائبة  
في الاثبات المعبر بها وظاهر هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية ليست  
لفظا فكان الاولى حذف قوله عبارة فتأمل عن كل ما يتبع ان يوصف به  
الباري فيه ان الحدوث والحيز والجهل يستلزم ان يوصف به ارباب مع انه  
ليس من الصفات السلبية الا لا يصح ان يقال الحدوث من اوصاف الله ولما  
كان هذا واردا على هذا التعريف قال الخ بعد التحقيق الخ للاشارة الى ان الاولى  
خلاف التحقيق وقد يقال لكن ان في العبارة الاولى حذف مصان فتكون موافقة  
لثانيه غاية الامر ان العبارة الثانية ايى واوضح لئلا يظن ان المقص حيث صرح  
فيها بالمصان القدرو هو نفي وجه تغيير المقص بالتحقيق الفعلي لبيان العبارة



الاول واجب بان يراعى بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه وتبيينه او الحقيقة  
 المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ذكره على الوجه الحق المتقضي لفظا لا ماقبله  
 ويحذف ذلك اي كسب الحروف وسلب افتتاح الوجود وسلب انتها الوجود  
 وسلب العجز والجهل جازية اي لا واجبة كما هو شأن صفاته تعالى ومنهم  
 من يعبر عنها اي عن بعض هذه السلوب الجازية وقوله بالحدوث اي بالمشق من  
 الحدوث بان يقول هذه الصفات حادثة وذلك اي ما ذكر من بعض السلوب  
 الحادثة فائدة اي ما ذكر من الصفات الحادثة فمما صفة واحدة جازية في حق الموصوف  
 لا واجبة له فهي حادثة اي متجددة بعد عدم وقد يقال انه حيث فسر العفو والحكم  
 باسقاط العتوبية كان من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات السلوب  
 عبارة عن نفي امور لا تليق والاسقاط ليس نفي بل هو عبارة عن الكف عن الفعل  
 اي عن الترتك له والكف فعل على ان الوقت ان اسقاط العتوبية عبارة عن عدم  
 المراقبة فلا يقال ان هذا لعدم متجدد بل هو مستمر على حاله الاول فقامل  
 ذلك واما الصفة التفسيرية كذا في بعض النسخ وهي ظاهرة وفي  
 بعضها واما الصفات التفسيرية بتفسير الجمع وعليها قال المحقق لان المعروف  
 الماهية لا الافراد والتفسيرية نسبتة للنفس بمعنى الذات بلوكها اي الذات  
 لا تقتل بدو ونحوها والحاصل ان الصفة التفسيرية تحققت في الخارج بسبب تحقق  
 ذات موصوفتها ولا يعقل ذات موصوفتها بدو ونحوها وتفسيرية تلك الصفة  
 للنفس بمعنى الذات من نسبة المعلق بالكم المتعلق بالفتح عبارة فيه  
 تسمح لان الصفة ليست لفظا وقوله عن كل الخ في ادخال كل في التعريف  
 تسمح لما علمت انها لا تستغرق الافراد والعرق الماهية لا الافراد فكان الاولى  
 ان يقول فقبل انها حال ثبتت للذات غير معطلة ولا يقال ان ما ذكره المصنف  
 للصفة التفسيرية لا تعريف لها ونحوه فلا اعتراض عليه لانه هذا بخلاف قول الثماني  
 ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات تامل غير معطلة بالمرصنة  
 لكان او بالنسب حال من فاعل ثبت وخروج بهذا الاحوال العتوبية كما انه خرج  
 بقوله تمت المعاني والسلب وهذا التعريف يتناول ان الصفة التفسيرية حال لها  
 تجوز في الخارج غير يثبت الذات وقيل كل صفة اثباتها على  
 صفة ثابتة للذات وفي التعبير كل ما تقدم وخرج بقوله اثبات الوجودية

والسلبية

والسلبية من غير معنى زائد على الذات اي من غير ان تكون هذه الصفة تابعة  
 لمعنى زائد على الذات هذا هو المراد ونحوه يخرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر  
 العبارة اعني عدم مصاحبتها للصفة اخرى من صفات المعاني لان هذا يقتضي  
 ان الصفة التفسيرية لا يجامعها معنى زائد على الذات وليس كذلك لان الشيء اذا  
 كان له صفة نفسية يجوز ان تتصف بصفات اخرى معاني لان هذا القيد في اسم  
 تمام قوله في التعريف الاول غير معطلة بجهة لان ما لهما واحد على ما عرفت  
 من المراد منه هذا واعلم ان التعريف الاول احسن من جهة انه يعرف  
 بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس البعيد وهو صفة لانها  
 تحذف في الاحوال تصديق بالصفات الوجودية كل صفة كونه اي كانت  
 في الخارج وقوله زائدة على الذات هذا وصفا كاشف لا للاخترا زعن في لانه  
 مفهم من كونها صفة ثابتة في الخارج انما زائدة على الذات اي معاصرة لها في  
 الظهور لا يصح توهم اشتباها الخ هذا في قوة قولنا غير معطلة بجهة بخلاف  
 الصفات المعنوية فانه يصح توهم اشتباها مع بقا الذات واعتراض قوله  
 لا يصح توهم اشتباها بان توهم عبارة عن الحصول في الوهم اي الدهن ولا شك  
 ان تصور اشتباها للصفات لا مانع منه اذ غاية الامر ان الله من تصور المحال  
 ولا مانع منه واجب بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الدهن على طريق الحكم  
 لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان الدهن يحكم بان اشتباها حكما مستمرا مع بقا  
 الذات الموصولة بها فصح الكلام وان كان هذا الاحتمال بعيدا لكن قد يقال ان  
 هذا القيد اني به لا يخرج المعنوية فينتضي ان العالمية مثلا يصح اي يحكم العقل  
 بانشتباها حكما مطابقا مع بقا الذات الموصوفة بها مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك  
 ونحوه بهذا القيد لم يخرج المعنوية واجب بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم  
 بانشتباها الخ اني بالنظر للذات لا امر خارج ونحوه خرجت المعنوية وبان ذلك ان  
 الصفة التفسيرية تقوم للذات والمقوم للشيء لا يصح اشتباها مع تحقق المقوم به  
 بخلاف الصفات المعنوية فانه لا يصح اشتباها من اجل كونها من اوصاف الالهية  
 ويصح اشتباها من الذات بالنظر لكونها ذاتا من غير نظر لالهية فتمام وهي  
 اي تلك الاقوال في الحقيقة اي بحسب نفس الامري واما بحسب النظر فيمكن  
 ويملكون للصفة التفسيرية اي في جانب الاله وعبر به لك الشارة



المقبري منه لانه سباني يعترض على ذلك التمثيل اذ لا بد بالازم لقوله  
 واجب الوجود لان مساو الذي لا يقبل الانشغال لا زلا ولا فجا لا زلا وفيه  
 نظرا في التمثيل بما ذكر للنفسية نظره وقوله والتحقق سند لقوله وفيه نظر  
 قالوا وحيث السلب اي واذا كانت ترجع الى صفات سلبية فلا يصح جعلها بنفسه  
 ومراوده بالسلب الانشغال وقد سبق ذلك الاشارة راجعة للتفريق ويجتمل وجهها  
 للرجوع للسلب والتبادر ان الاشارة راجعة الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق  
 لا للرجوع للسلب مطلقا والمحققون الخ هذا مقابل لقول من جري على  
 التمثيل لان التمثيل الشيء يقتضي معرفته وهو لا يكون ذلك وقد يقال ان التمثيل  
 الشيء لا يقتضي المعرفة له بالكنه لما ذكره من ان التعريف بالشال من قبيل الرسم  
 وتم فلا يظهر انما جلة ثم ان هذا اشارة له عوا او استدلال عليها بل دليل الخلف وهو  
 اثبات المدعي بابطال تقصده لم يعرف شيئا في كثر الكلام حتى لم يعرف  
 بالكنه والمعرفة حتى يتم ما بعده لا بالرسم والا فمعرفة مبينة في كثر  
 الكلام وقد يقال لا خصوصية للنسبة بذلك او غيرها من صفات المعاني  
 كذلك لم يعرف شيئا في كثر الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا اي قوله لم يعرف الخ  
 قوة حادثة كنهية اي لا شيء من الصفات النفسية معلوم ولو عرفنا هذا  
 اي بالكنه لكان قد عرفنا الذات اي كثر الشال باطل فبطل المقدم وقوله ولا يعرف الله  
 الا الله دليل للاشتمالية واطلاق المعرفة على الله مشاكهة واورد على هذا  
 الدليل ان السالبة الكلية انما ساقطها الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية  
 فعوله ولو عرفنا هذا ان كان المعنى ولو عرفنا هذا كلها لكان قد عرفنا الذات كانت  
 موجبة كلية فلا يكون مناقضة للسالبة الكلية التي هي المدعي حتى انه يلزم من  
 ابطال الانجاب ان يكون ثبوت المدعي الذي هو السلب التام الكلي وان كان المعنى  
 ولو عرفنا شيئا كانت موجبة جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم  
 من معرفة شيء منها معرفة الذات لا يثبت على معرفة شيء منها وانما يثبت على معرفتها  
 كلها لانها متحدة للذات ولا تعرف الذات الا بجميع مقوماتها فقامل  
 المعنوية الصفات الخ في التعبير بالجمع وبكل ما قد علمته فيما مر وقوله ثبت  
 للذات ليس للاحتراز بل لبيان الواقع وقوله معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال

ضمير ثبت وقوله قائم بالذات صفة لا شقة ثم ان المقصد سوق التعاريف الواقعة  
 في كلام القوم لبيان الحقيقة والا كان قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله واما  
 صفات المعاني الخ مكررا مع مامر وما يدل على ان المقصد جلب ما للمفهوم من العبارات  
 ساقطة ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات فاقبل وحكي القول الثاني بقيل  
 اشارة الى ضعفه بالاسبة للاول لاحد الجنس البعيد فيه بخلاف التعريف الاول  
 فقد اخذ فيه الجنس القريب موجبة له حكما أي وذلك الاحكام هي المعنوية  
 وقبل هي المعاني الخ اعترض بان فيه تعريف الشيء بنفسه واجب بان  
 هذا من قبيل التعريف اللصقي وهو يلحق لمن عرف ان هناك معاني صفات وجودية  
 موجبة لعدم لكن لا يعرف هل هذه المعاني هي صفات المعاني ام لا والتعريف  
 الاول اظهر من هذا فبين المعاني الخ هذا التعريف لا يظهر لان ما تقدم  
 ينبغي ان المعاني مضرورة والمعنوية لازمة ومن المعلوم ان اللازم قد يكون اعلم  
 والتفسير باللازم يقتضي ان لا يلزمها لازم للاخر وقد يكون اللازم متوبا فاقبل  
 باللازم العلة أي كذا لازم العلة ان قلت ان فيه تشبه الشيء بنفسه  
 وذلك انه قد ذكر فيما مر ان المعاني على المعنوية وهي معلولة لها وقد يجاب بان المراد  
 كذا لازم العلة المؤثرة لمعلولها عند التقابل بها وما مر من انها على المعنوية فليس  
 المراد انها على حقيقة مؤثرة بل المراد انها مستغرقة لها فاقبل واما صفات  
 الافعال الاولى واما صفة الفعل كما مر في التعبير بالجمع وبقوله عبارة شامخ  
 وقوله عند صدور الآثار عن قدرته فيه تسمية وذلك لان المؤثر هو الله عز وجل  
 فالاول ان يقول صدور الآثار عن الله بواسطة قدرته وارادته والصدور  
 عن الارادة من حيث التخصص وهو من قبيل التأثير يعني ان صفة الفعل صفة  
 للمؤثر وحصول اثره صفة للمؤثر لا للمؤثر ولا يصح هذا التفسير والحاصل ان صفة  
 الفعل صفة للرب ولا شيء من صفة الرب بصفة للارتيبة لاشي من صفة  
 الفعل بصفة للارتيبة المناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة تتعلق القدر  
 القدرية بالمقدور فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج الخ طاهرة  
 ان الصفة الجامعة لفظ ذال على لفظ ذال على معنى جامع للاقسام مع ان  
 الصفة الجامعة ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي السادسة فليست  
 من اندراجها لانه راجع الشيء في نفسه وقد يجاب عن هذا بان سائر المعاني باقية



ولو قال الله واما الصفة الجامعة فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الانقسام كان اولي  
ومثال الصفات المعنوية الخ لما انى بالحقائق شرع بتكليفهم على التمثيل للمجموع  
وكان الاول ان يقول فقال بالان لا هذا جار على تفقد شرط اي ثم ان اردت  
التمثيل لها فالصفات الخ او يقول واما الاشياء الخ لما اشار الى ان الله انتقل من  
الضوابط الى الامثلة ومثال صفات الافعال الخ اعلم ان صفات الافعال قد علمت  
عند الما تيريدى وحادثه عند الاشعري فهي عند الاشعري عبارة عن تعلق القدرة  
التخييري بالحادث لخلق الله له عبارة عن تعلق قدرة الله بوجوده ويقال له  
ايض تخلق والرقى عبارة عن تعلق القدرة بايصال الاشياء للمجموعات ويقال له  
ايض ترزق وهلم جرا ومعنى كون التعلق حادثا انه متجدد بعد علمه والامانع من  
اتصال المولى بالحياد ان هذا المعنى الاثرى انه ينصف بكونه قبل العالم او بعده  
ومع العالم مع ان كلامه الفلسفة والبعديته والعبءية حادثة بمعنى انها متجددة  
بعد عدمه واما اتصاف الرقي بالحياد ان أي الموجودات بعدم العلم فليس ممنوع  
واما عند الما تيريدى فصفات الافعال عبارة عن التكوين وتوحيده الله رقة فليس هو  
المكون الذي هو صفة الرقي باني بها الابدان فالذي بها الابدان عنده هو التكوين  
واما القدرة فنصير المكن قابلا لوجود ثم ان التكوين ان تعلق بوجوده في قبل التكوين  
الحياد وان تعلق تخلق حيوان قبل له خلق وهلم جرا في الصفة واحدة ويقال له  
صفات الافعال باعتبار تعلقها ورد عليهم بان قول المكن للوجود امر ذاتي له وما كان  
ذاتيا لا يكون بالغير وهم فالقدرة متعلقة بوجوده المكن ولا يحتاج منها لصفة  
اخرى ومنهم من يثلها الخ اي وفي تشبيه نظر لان شرط المثال ان يطابق المثال  
له وهذا غير مطابق لان الخالق هو الذات التي ثبت لها الخلق وهذا ليس صفة الفعل  
بل هذا اسم لذات العلية عزرة الله وجلاله الخ وجهه كون هذه جامعة  
انها تشمل الاوصاف المتوحيته والسلبية لانك اذا قلت عزركذا ادخل فيه  
سائر الكالات من صفات المعاني والمعنوية والنفسية والافعال لانك قال  
تقدره وعلمه ويكونك عالما قادرا مثلا عز بخلته بابع المصنوعات واجباته  
الاموات واذا قلت عز عنك كذا ادخل فيه صفات السلوك اذ يقال عز عن الضرب  
والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو ذلك ولذا يقال جل وعظم  
كذلك او عن كذا فلما كان لفظ العزة والجلال را عظيمة محتملا للتحليلات

والمقترحات

١٢٥

والمقترحات سمي جامعا ومن المحققين الخ هذا المارة الى تقسيم ثالث وذلك  
لانك ذكرنا ولا ان مثبت الاحوال كالتقاضى فسمي الصفات الى ثلاثة اقسام ثم ذكر  
بعد ذلك ان بعض المتأخرين قسمها الى ستة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعد  
واراد ببعض المحققين الامام الرازي ومن تبعه من الاعا جم على ذلك كالعصاة  
والسعة والمضاوي الى اصناف اي الى نسب لا وجود لها في خارج  
الاعيان تستعمل العلم والقدرة الخ ما ذكره بعض المحققين من ان تعلق الصفة  
امرا اعتباري لا وجود له في الخارج هو مذهب المتأخرين وقيل ان تعلق الصفة  
صفة نفسية بها كايان للمقتضى هو مذهب الجمهور وقيل بالوقت اي لا يفرق هو  
صفة نفسية او غير هائل هو من موافق القول كايان حقيقة التعلق كذلك قال  
اليوسفي وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة فهو قد لم لا يتغير ولا يتبدل والتغير  
والاستبدال الماهو التعلق بغير اللام كالعالم واما على الله امر اعتباري هو فينبغي  
وتبدل في الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير في الذات ولا في الصفة القديمة  
ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لان التعلق امر اعتباري كعدمه على لا يتغير انصاف  
القديم به الاثرى ان المولى متصف بكونه قبل العالم وبعده ومعناه والقلية والبعدي  
والعبءية امور اعتبارية انتهى كلامه ون كلام بعضهم انه على قول الاثرى ان  
التعلق صفة نفسية لا يتغير اما هو بالنسبة للتعلق الصلحي والتخييري القديم  
اما التخييري المعادون فليس صفة نفسية لانه يتأخر فجا لا يزال وهو ظاهر  
لتعلق الخ اعلم ان القدرة لها تعلقان تخييري حادث اي متجدد بعد عدم  
وصلوحى قديم لا يقبل التغير والادارة لها ثلاث تعلقات تخييري قديم  
وتخييري حادث وصلوحى قديم والتخييري القديم اخص من الصلوحى القديم  
وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعلى تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو  
يرجع للتأثير ولا يضرناون ذلك في الارل واما الجمع والبصر فكل واحد  
تعلقات ثلاثة تخييري وصلوحى قديم وتخييري حادث واما العلم فثلاثة  
بعضهم ان له تعلقان تخييري قديم وهو ظاهر وتخييري حادث وذلك كعلمه  
البارحة حياة زيد فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته فله تغير التعلق واما العلم  
فلم يتغير وهذا القول خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا تخييري  
قديما فقط فعمل الله قد تعلق في الارل بذات ربه واهوالها فيتعلق بكون ربه



في يوم كذا يكون حيا وفي يوم كذا يكون ميتا وفي يوم كذا يكون حالسا وفي يوم كذا يكون قاعدا  
فاما المتغير اما هو المتعلق به لادائه ولا تعلقه واما الكلام فغير الامر والشيء اما  
تعلق تجزئتي قديم واما الامر والشيء فله تعلقان صلوحى قديم وتجزئتي حادث  
فقول التمس وهي متغيرة مستقلة ظاهرا بالنسبة للقدرة والارادة بالنظر لتعلقها  
التجزئتي الحادث وبالنسبة للعمل على القول الضعيف الذي يقول ان له تعلقا تجزئيا  
حادثا واما على القول الممتد فلا يظهر فالتمس على القول الضعيف بالنسبة  
للعمل واعلم ان كلام القولين الواقفين في تعلق العلم لاهل السنة يعني وهو ان  
التعلق من اوصاف الصفة لاهل صفات الذات وكيف يعدون هذه التعلقات من  
صفات الله واجيب بان الصفة لما لم يكن لها قيام بنفسها بل قائمة بالذات كانت  
صفتها صفة للذات انما بهذا الاعتبار الخلق القابل لاثبات الاحوال  
اعلم ان الصفات تنقسم قسمين قسم اول سلبية وهي متفق عليها وان لنفسه  
وهي متفق عليها والصفة النفسية هي التي لا يمكن وجود الذات ولا تعلق بدونها  
كانت حادثا او قائمة بخلاف الصفة الوجودية فان الذات قد تعلقت عنها وعلى تقدير  
لو حكم بوجودها لم يبين العتق او التعلق فلا امر خارج عن الذات وكذا صفات السلب  
يكن المنكوك الذات عنها وصفات المعاني موجودة في الخارج لكن رزقيها ولا  
تعلق فيها اشراك لانها مشخصة في الخارج وكل ما كان كذلك فلا يعلق فيه  
اشراك واما الاحوال فتقبل انها ثابتة في الخارج واسطة بين الوجود والمعدم  
وقبل لا يثبت لها وقد يوجد الشك لادلة من قال شيئا ولم يتعرض لادله من قال بعدم  
ثبوتها الا ما يفهمه الاعتراض الا ان على الله من قال شيئا وقوله بانثبات الاحوال  
الاولى ثبوت الاحوال لان الاثبات فعل من الافعال واسطة بين الوجود  
والعدم الاحسن بين الوجود والمعدم الا ان ياول الوجود والعدم بالوجود  
والمعدم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة للحال لا نفس الحال فهي واسطة  
بين الوجود والمعدم وضممتها اعني الثبوت واسطة بين الوجود والمعدم  
بان الوجود مشترك الخ يعني ان الوجود الذي هو المختلف في الخارج كل مشترك  
اشراكا معنويا بين جزئيات فالقيام بالواجب والكن كاي كل منها صفات او ذوات  
كزيد والمولى واللعاني اتفانها بها جزئيات للوجود وهو فقول الشك ذاته  
على الماهية في الكلام حذق مضاف الى زايه جزئياته على الماهية و اراد

بالماهية



بالماهية الذات وليس المراد انه مشترك لفظي كالحسين ثم ان هذا الجزئ الذي هو من  
جزئيات الوجود على الزايد على الذات يتحمل ان يكون موجودا ويتحمل ان يكون  
معدم وما فاعلم ان اقامة الدليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه موجود  
فقال لو كان الخ وحاصله انه لو كان الوجود موجودا لسوي وجود ذلك الوجود  
وجود الذات من جهة ان وجود الوجود زايه عليه كان وجود الذات زايه  
عليها لكن التالي باطل لما يلزم عليه من التسليل لان نقل الكلام لهذا الوجود الثاني  
الى اخر ما قال الشك حذق التمس الاستثنائية وذكر دليلها وهو قوله فننقل الكلام الخ  
والا لسوي الخ اي والا لو كان موجودا وقوله لسوي وجوده اي وجود  
الوجود وقوله وجود غيره اي كالذات وقوله فزيد وجوده اي من جهة ان كلام  
منها يزيد وجوده عليه ولا يعدم هذا بطلان الاحتمال الثاني وقد اقام  
الشك عليه دللا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما لزم انصاف الوجود بالعدم  
لكن التالي باطل فعمل المقدم وثبت الله واسطة بين الوجود والمعدم فالحاصل  
ان شكنا عندنا غويين وهما الوجود موجود او معدوم والدليل على الباطل انما  
ما سمعت قوله واسطة غير معلوم بالشك هذا بل الدليل المذكور يعني انه ظهر لك  
مما تقدم ان الوجود القائم بزيد جزئ من مطلق الوجود ومن العلوم ان الجزئ  
يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصول فالوجود القائم بزيد جزئ يميز عن غيره  
من الجزئيات بالفصل وفصله اختصاصه وارتباطه بتلك الذات لا بغيرها  
هذا انك تتنا ان الوجود زايه على الذات واما ان قلنا ان الوجود عين الوجود  
فلا يلزم التسلسل المتقدم وخم فالدليل بغير هذا الوجود عن غيره سلبا لفصل  
بعبارة تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة هذا الوجود لهذا الوجود  
بالخصائص وانما السواد الخ ما تقدم دليل لثبوت احوال النفس  
وهذا البشارة لدليل ثبوت الحال المعنوية وخم فلا وجه للثبات بايضا لا شك  
لنقضي ان كل واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمعنى وهو ثبوت الاحوال  
مطلقات اي نفسية او معنوية وخم فالدليل في السوادية اي لان البياض يخالف  
السواد في البياضية وحاصله ان البياض والسواد لما كانا نوعين متباينين  
في اللون كانا مشتركين في الجنس الذي هو اللون وكل واحد منهما يتميز عن الآخر  
بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي هي فصل له والبياض يتميز



عن السواد بالبياضية التي هي فصل له وذلك كاستفراغ الانسان والعرض في الحيوانية  
 ونحو ذلك واحد منهما عن الآخر بفصله الخاص به فيتميز الانسان عن الغرض بالناطقة  
 ونحو الغرض عن الانسان بالناطقة فبما برأنا اي اللونية والسوادية  
 كما يوضح ما بعده من السند اعني قوله ضرورة الخ ما به التمايز اي وهو  
 الفصل كالسوادية في المقام وقوله لما به المشاركة وهو الجنس كالنوعية في المقام  
 قوله فاما ان يوجد هذا الوصفان اي اللونية والسوادية اي لئلا يكون  
 السوادية واللونية اما ان يكونا موجودين للسواد او عدميين فان قلت بالاول  
 ولزم قيام العرض بالعرض اي وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء عند المتكلمين  
 وتسمية المقام للجنس في الشيء وان قلنا بالثاني فقد تركب الوجود وهو السواد  
 من معدومين وكلاهما من باطل فتعين الواسطة وهو الطيب وقد احاط الله  
 عن هذا ما يختار الاول وهو قيام العرض بالعرض ونقول لا مانع منه الا ترى الى  
 الحركة فانها تنقسم بالسرعة والبطء وهما عرضان كما ان الحركة عرض كذلك  
 والعدم والا لا تصف الشيء بقبضه حاصله اليه لو كان معدوما لزم ان تصاف  
 الوجود بقبضه وهو العدم بل هي التالى باطل وقول الله اذا الوجود تعين العدم  
 الاول ان يقول اذا الوجود تعين العدم لان اللام في الوجود لاني الوجود ثم  
 بعد هذا لا اول للعدم ان يقول والا لا تصف الشيء بما صدق عليه بقبضه  
 لانا العدم على تقدير الواسطة ليس بقبض الوجود اذ هو اخص من قبضه لاني  
 بقبضه وهو لا وجود صادق بالعدم وبالواسطة وقد يقال اذا تصف الوجود  
 بالعدم لزم ان تصف الوجود بقبضه لا يستلزم العدم للوجود الذي هو تعين  
 الوجود به استلزام الاخص للاعم لكن ان تصف الشيء بقبضه محال وقول الله  
 فكيف الخ سند للاستثنائية الممدودة قوله تعين انه واسطة اي بين  
 الوجود والعدم في الخارج  
 في المعارضة للبصر لان المشاركة انما تكون في الجنس والخاصة في الفصل  
 فنقول الانسان شارك الغرض في الحيوانية وبما قلناه في الناطقة ولا نقول انه  
 مخالف لها لان الانسان انما شابه جمعت بين الحيوانية والناطقة  
 وكذا نقول السواد شارك البياض في اللونية وبما قلناه في الناطقة للبصر  
 ولا نقول وبما قلناه في السوادية لانها جمعت بين اللونية والناطقة للبصر

والخاص ان الفصل الحقيقي للسواد هو التمايز بين البصر والفصل المباح هو  
 المعرق للبصر اي المضعف له فنقول في حقيقة السواد انه اللون القاطن للبصر في  
 حقيقة البياض انه اللون المعرق للبصر فنقول في الانسان الحيوان الناطق لا لانه  
 وان كانا متلازمين ما به التمايز وهو الفصل كالتبايض للبصر والمعرفة له  
 وكان الاولى ان يقول ضرورة مباينة ما به التمايز وقوله لما به المشاركة اي وهو  
 الجنس كالنوعية في هذا المقام فبما برأنا اي السواد والبياض لان تباين النوع  
 في الحصول يوجب تباينها في الماهيات هذا هو المتبادر من كلامه لانها المتحد  
 عنهما بل قوله بعد ذلك ضرورة الخ يبعد عود التمايز عن السواد والبياض ويقضي  
 انه راجع للنوعية والسوادية وهو وان كان صحيحا ايضا الا انه خلاف المحدث  
 عنه فان قلت جعل التمايز في قوله فبما برأنا اي اللونية والسوادية بقبضه  
 ضرورة يلزم عليه فساد قوله ضرورة الخ لما قلناه من تعين الشيء بنفسه لان التعني اللونية  
 والسوادية يتعارضان ضرورة تغاير ما به التمايز وهو السوادية لما به المشاركة  
 وهو اللونية فانه قال ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب بان ما به المشاركة  
 وما به التمايز لا يحفظ احدهما من اللونية والسوادية وهو من قبيل الخاص بالعام  
 فلا خلاف في ذلك فاما ان يوجد هذا الوصفان وهما اللونية والسوادية  
 وقوله للسواد يحتل ان المعنى فاما ان يوجد هذا الوصفان لاجل القيام بالسواد وتعي  
 هذا فعوله فيلزم قيام العرض بالعرض المراد بالعرض الاول اللونية والسوادية والعرض  
 الثاني المراد به السواد ويحتل ان المعنى فاما ان يوجد هذا الوصفان لاجل تحصيل  
 ما هيته السواد بحيث يكونا مجموعهما سوادا وعلى هذا المراد بالعرض الاول في قوله  
 يلزم قيام العرض بالعرض اللونية والمراد بالعرض الثاني السوادية او العكس وفيه  
 انه اذا كان المراد الاول في قوله انما لا نسلم ان هذا الوصفان انما وجد لاجل القيام  
 بالسواد بل لاجل تحصيل ماهيته وان كان المراد الاحتمال الثاني فلا نسلم ان  
 يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان تحصيل الماهية موقوف على مجرد اجتماعها  
 وان لم يتم احدهما بالآخر الا ترى الى ماهية الانسان فانها موقوفة على مجرد  
 اجتماع الحيوانية والناطقة وان لم يتم احدهما بالآخر وقد يقال لا نسلم ان  
 تحصيل الماهية موقوف على مجرد اجتماعها بل على اجتماعها فاما احدهما  
 بالآخر اذ لم يتم احدهما بالآخر لا استغنى كل منهما عن الآخر فلا تنقسم منهما



حقيقة واحدة أو بعد ما يفتح اليه ال منادى عدم كبرها وقوله  
 أو بعد ما أي أو بعد أحد قولها فتركب الموجود أي فتركب هذا السواد  
 الموجود من المعدوم وهو السوادية واللونية أي أو من الوجود والمعدوم  
 وذلك باطل فنثبت الواسطة فنثبت من هذا أن اللونية والقابضية البصيرة  
 لها موجود في الخارج ولا معدوم في الخارج بل هو واسطة وهو شكل  
 إذا السواد موجود قطعا وأجزاءه أعني اللونية والقابضية واسطة غير  
 موجودة في الخارج فليزمن على هذا أن الموجود تركب من أجزاء موجودة مع أن  
 الأجزاء إذا كانت غير موجودة لزم أن الكل كذلك إلا أن يقال أن الحال إذا  
 انضم لشيء يرتفع فوضعية الوجود بوحدة ذلك والحاصل أن هذا المستدل  
 وقع في الأخرى الأمر فيها مرتبة لأنه أن امره إلى أن الموجود تركب من غير الوجود  
 بأن الوجود عين الموجود أي وجوده وزيده عين ذاته وعمركه ذلك وعلى  
 هذا فليس الوجود أمرا كيا شتركا بينها إنما الاشتراك في لفظ وجود فقط  
 فهو موضوع بأوضاع متعددة وقد فهم زيد عن عمرو ليس بفصل بل إنما هو  
 بالسلب بأن يقال هذه الذات مغايرة لهذه الذات أو هذا الوجود مغاير لهذا  
 الوجود مغايرة هذا الوجود لهذا الوجود والحاصل أنه على كلام المستدل يكون  
 الوجود من قبيل المشترك اشتراكا معنويا فالأفراد مثل وجود زيد وعمركه  
 اشتراك في المعنى فتحتاج لفصل وأما على كلام المحجب فلا اشتراك ولا اجتماع  
 في المعنى وإنما الاجتماع في لفظ وجود فقط فتأمل ع  
 بعض هذه العبارة وأبقاها على حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود  
 عين ذات الوجود أن الوجود ليس له ثبوت في الخارج متغير لثبوت الذات  
 فلا بد في أنه قال واعتبار حتى أن هذا الجواب لا ينفع وذلك لأن المستدل  
 استدلاله مبنى طريقة وهي أن الوجود غير ذات الوجود وأن الوجود حال  
 والمحجب جوابه مبنى على طريقة وهي أن الوجود عين ذات الوجود ومثل  
 هذا لا ينفع في الجواب وتنبه الخ جواب عن ما يقال إذا كان الوجود  
 عين الوجود فنضم بتفسير هذا الوجود عن الآخر وحاصل الجواب أن تبينه عنه  
 عنه بالسلب بأن يقال هذا الوجود مغاير لهذا الوجود فلا تسلسل هذا  
 مرتب على ما قبل وتنبه عن غيره فكان المناسب أن يقدمه عليه

بتجويز القيام حاصلة أن قولك باسندل لو وجد هذا الوصفان للسواد للزم  
 قيام العرض بالعرض وذلك بخبر لاسم الله منوع بل قيام العرض بالعرض حيز  
 الأثرى للحركة فإنها عرض من غير نزاع وتنصف بالسرعة والبطء فهما عرضان  
 قائمان بها وفيه نظير أن النظر من حيث الاستدلال بما ذكره وحاصله  
 أن الاستدلال على جواز قيام العرض بالعرض بما ذكرنا من كون الحركة تنصف  
 بالسرعة والبطء لا يتم إلا لو كان السرعة والبطء عرضان موجودان في الخارج  
 لكنهما شيان أي من الأمور البسيطة لأن الحركة الواحدة بالنسبة لأعلى منها  
 بطيئة ولا دون منها سريعة فالحركة تنصف بالسرعة باعتبار وسائطها  
 باعتبار الأمور الاعتبارية لا يقال لها عرض فليزمن قيام العرض بالعرض وقيل  
 معنى قوله وفيه نظير في ما ذكرنا من قيام العرض بالعرض نظير ذلك  
 لأن معنى قيام العرض بالغير أن يكون العرض ثابتا له في التحيز والعرض لا تحيز  
 له حتى يقوم به عرض آخر فالتحيز على هذا القول في أصل التعدي وعلى القول  
 الأول من حيث الاستدلال هذا هو الحق أن معنى قيام العرض بالغير اختصاصه  
 به اختصاص النعت بالمنعوت وحينئذ يوزن قيام العرض بالعرض أن ليس بل لازم  
 أن يكون المنعوت متحيزا ومن جملة ما يظن به قيام العرض بالعرض أنه لا مرجح  
 لكونه هذا حاله هذا بخلاف قيام العرض بالعرض للزم وجود الترجيح من غير  
 مرجح ورد ذلك بأن إرادة الفاعل المحتار لها أن ترجح هذا بكونه حالا وهذا  
 بكونه عللا وبالجملة فالدلة منع قيام العرض بالعرض كلها طعيفة ولا ما يعين القيام  
 فتأمل وقال بعض الشيوخ أي كالغزالي والمقترح أن القول بنفسها  
 أي بنسب ثبوتها فلا بد من المغايرة بينهما أي بين المعدوم والعالية والآن فليست  
 الشئ بنفسه ولا تحصل المغايرة إلا إذا ارتبطا بالاعتبار أمرا وجوديا وبالجملة  
 الكون عالم والكون عالم حالة ثابتة في الخارج لم تنصل لمرتبة الوجود فصحت  
 العلة للمغايرة بين العلة والاعتبار ولا يصح حمل كل شيئا على أنه امر وجودي  
 والآن لم يظلم الشئ بنفسه ولا حين الأول على حالة معدومة لأن الاعداد  
 لا تنصل ولا يصح أن يكون المثاني عدما لأن العددي لا يكون علة للموجود  
 فالجواب الأول في ثبوت الأحوال للزم سد باب التعليل لأنه على القول بعدم  
 ثبوتها لا لعل امر وجودي أو عددي ولو كان الأول لزم تعليل الوجودي بالعددي



وهو باطل ولو كان الثاني للزم تعليل الاعداد وهو لا يصح فالمتعاليين المتماثلين في  
 على ثبوتهما ثم انه ليس المراد بكونه مطلقا تعلق بل تعليل المعاني بالمعنوية كنه  
 فرده بغير واحد من المعنيتين من المناهج ولكن ما ياتي يقتضي ان المراد به  
 مطلقا تعلق لانه المتعاليين متبينة على ثبوت الاشتراك المعنوي ومن ينبغي  
 الاحوال ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك في اللفظ فقط فاذ كانت  
 مخيرة بعضها من بعض بالسلب وليس هناك امر كلي مشترك فيه الذوات  
 حتى تستقر لتفصيل تميزها فاذا قلت هذا يقطع به بكونه سارقا فلو كان  
 سارقا مشترك بين افراد كثيرة اعني كل ذات سرقت فهو زائد عليها ثابت في  
 الخارج وليس موجودا ولا لزوم التسلسل ولا معدوما ولا لزوم التعليل بالمعدوم  
 وجب كان يكون سارقا عاما فيصح الانتغال من هذا العام لهذه التسمية لذلك  
 يقطع به لتحقيق المعنى الكلي الموجب للقطع فيه فلو قلنا انه خاص بهذه  
 الذوات فلا يصح الاشتغال منه والتحدود اي ويسد باب الحد ويدفع  
 ان من غنى الاحوال لا يمكنه ان يجده شيئا من المعاني وذلك ان الحد ومبينة  
 على الاشتراك في امر كلي بغير المعرف وغيره والامر العام لا يكون الاحالا لانه لو كان  
 موجودا لكان وجوده زائدا عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل ولو  
 كان معدوما لزم تركب الموجود من المعدوم فاذا عرفت الانسان اقتضى اوليا امر  
 عام شامل له ولغيره كالحيوان ثم ثاني بامر خاص به بجزء وهو ناطق ومن ينبغي  
 الاحوال لا يمكن الحد التركيب من جنس وفعل لان جميع الاشياء متبينة عنده  
 ولا اشتراك بين شي وشي في امراض ولا وجوده عموم ولا خصوص والاشتراك  
 عنده انما هو في العبارة فالانسان قام به حيوانية خاصة به وكذا الفرس خاصة  
 الامران لفظ حيوان مشترك اشتراكا لفظيا وصنع الحيوانية التي في الانسان  
 والتي في الفرس الخ لكل واحد بوضع وعلى هذا فاذا قلت في تعريف الانسان  
 هو حيوان ناطق كانت قلت هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان المراد بالحيوانية  
 حيوانية خاصة وهي سارية لناطق والتعريف الثاني مستدرك وكذا اذا قلت  
 السواد لوني فابن كانت قلت لوني لوني لان المراد باللون لون خاص وهو سواد  
 لخاص ومن فلا يميز السواد عن البياض والمقدسات الكلية اي وبسبب  
 باب المقدسات الكلية وقوله التي في الادلة اي التي شأنها الوقوع في الادلة بمعنى

انسان

119

اننا في الاحوال لا يمكنه فهم مقدمة كلية ربيان ذلك ان المقدسات الكلية  
 مبينة على اشتراك الافراد في امر معنوي تخول انسان حيوان فلهذه الجهة لا يصح  
 الا اذا اشتركت افراد الانسان في امر كلي وهو الانسانية بحيث يوجد في كل من زيد  
 وعمر ووجوه من افرادهم والامر العام الكلي لا يكون الاحالا اذ لا يكون موجودا ولا  
 لزوم التسلسل ولا معدوما ولا لزوم تركب الموجود من المعدوم وثاني الاحوال ليس  
 عنده امر كلي بل زيد وعمر ولا اشتراك لهما الا في لفظ انسان بمعنى انه وضع  
 لكل واحد بوضع مستقل والانسانية التي في زيد غير التي في عمرو وعلى هذا في  
 معنى الكلية والحاصل ان من غنى الاحوال يعني الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك  
 الذي صحته المتعاليين واحد وهو الكليات موقوف على ثبوته لا يكون الاحالا هذه  
 حاصل كلام بعض الاشباح وقيل نظرا لان المصباح الاسعري وانما هو وانما هو الاحوال  
 اشتركا اعتبارات المذهبية فليس بلازم ان يكون هذا الامر العام الذي يقع فيه  
 الاشتراك حائلا بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في اللفظ وعليه  
 فيصح المتعاليين والحدود والكميات فتقولهم اننا في الاحوال يلزم على سبب هذه  
 الامور بنى على ما فهموه من الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك التي مبني هذه  
 الامر عليه لا يكون الاحالا ونحن نقول لا نسلم انحصار يكون امرا اعتباريا  
 وتكون هذه الامور صحيحة فثاصل وهذا الظاهر ان الاعتبار لا يثبت له اصلا  
 الا في اللفظ خلا لما فرده شيخنا العبدوي من ان الاعتبار قد يكون له ثبوت  
 في نفسه كقيام العلم بالعلم وقد لا يكون نحو اعتبار الكرم عيلا ولا شك ان  
 هذا ياباه لفظ اعتبارا ومعناه انه يعسر العون بين الحال والاعتبار رحيمة  
 فلا حسن ان نقول مالا وجود له في الخارج فهو لا اعتبار وهو اما ان يسا عده  
 الخارج او كونه مع كونه لا ثبوت له فيها والمسألة ان القاسية  
 وهي مسألة الاحوال مسألة اصولية الخ حاصله ان الاصوليون  
 اتفقوا على ان العموم من عوارض اللفاظ واختلوا هل يعرض للمعنى فبما  
 معنى عام سوا كان المعنى ذهني كمعنى الانسان او خارجيا كمعنى كذا عرضا  
 كالتخصيص او لا يعرض للمعنى اصلا فن قال بالعموم في المعاني قال ثبوت الاحوال  
 ومن قال بعدم عمومها في الاحوال هذا حاصل كلام الله والمحقق ان مسألة غنى  
 الاحوال وثبوته لا تخلق لها بالمسألة الاصولية المذكورة بل هذه على حدة وهذه



على حدة اذ من يقول بنى الاحوال له ان يقول بعموم المعنى ويجعل العموم من الامور  
الاعتبارية الا ترى ان جعل اللفظ متصرفا بالعموم ولا يسمه جعل اللفظ عام  
الا ان جعل العموم امرا اعتباريا فاقص  
نقصودنا الخ اعلم ان هذا الفصل  
يحتوي على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه الاوصاف المعاني السبعة له تعالى وقد  
سبق ذلك في قوله ثم نقول الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها والثالث الرد  
على المعتزلة الثانيين لوجودها وسبب الكلام على هذين الامرين الاخيرين والمهم  
قد جعل المقص من الفصل الامرين الاخيرين فقط دون الاول وهو ثبوتها له  
تعالى لان مجرد ثبوتها مجرد عن الاستدلال غير معتبر في العام لان مجرد ثبوتها  
دعوى والدعوى لا تفصل مجردة عن الدليل وقد ذكر الامر الاول في الفصل  
على وجه التسمية اقامة البراهين مراده ما يسهل غير المعنى  
ثبوت صفات المعاني الاول على وجود المعاني وثبوتها لله تعالى واصنافه  
صفات للمعاني من اضافة الخاص للعمام والرد الخ من عطف اللزم  
على الملزوم لان اقامة البرهان يستلزم الرد على المعتزلة وقوله المتكبر لها الى  
لوجودها مع موافقتهم الخ في هذا السطحة الى ان هذا الاكراه معني له  
اذ لا معنى له في اللغة الا اذا ثبت لها المعنى وهكذا قالوا هذه الاوصاف  
لان الاحسن التفرج والحداد بهذه الاوصاف كونه قادرا وكونه مريدا الخ  
اي لا محل ذاته اي ان المرجح لتحقيق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى  
زائد عليها ملازم لها الاول لا معنى لمزومها اي تلك الصفات ثم ان المعنى  
في قوله لا معنى قائم بالذات منصب على المقيد اي ان كون هذه الصفات  
واجبة لمعنى قائم بالذات معني بل الذات كافية في تحقيق هذه الصفات وان  
كانت عبارة صادقة بصورتين فهي المقيد والمقيد معا وبني المقيد فقط  
واعلم ان قوله لا معنى قائم بالذات هو محل النزاع بيننا وبينهم منهم وافقونا  
في الحوادث فقالوا قادرا بقدره مالا وخالفوا في جانيه تعالى اقدار فادار  
بما الخ فلم ينفوا تلك الصفات بالمرء اذ لا يسهلهم فيها لمعوا فنفهم على تزيده  
تعالى عن اصداده وانما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات  
مرتبين لمراتها على الذات ككونه عالما الخ فزادته من تعدد القدماء  
واستلوا الخ السارة الى انهم لا يظنون في المعنى منهم بكلام اي زايده على ذاته

العبدة

المعنى فهم جعلوه اي الثابت الكلام له تعالى وقوله حروفا واصوات  
الاعتصاف من عطف العام على الخاص فبان الاول المتقدم لاجل ان يكون له تلك الحروف  
بعد الاصوات ثابتة بل بها اوههم كلامه ان الثاني منسوخ للاول وان الحروف  
منطق اصوات وهو غير صحيح وينبغي ان ذلك المحل كالشجرة في قصة  
موسى انه خالق للكلام وماذا ان لم يقم بها كلام لانفسه ولا لغيره  
والحاصل انهم وان وافقونا على ان الكلام ثابت انكهم يقولون بنبوته له من  
جهة انه خالق له ونحن نقول بنبوته له من جهة انه قائم به وجادهم  
هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجادهم هذا الفاسد اي العلم الفاسد اي  
فهم ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام وعليه اطلق الفساد على هذا الباب لفظ  
في فساد ولا يقوم به هذا الكلام المركب من الاصوات والحروف وقوله  
عنده هم اي ولا عند غيرهم فلا يفهم لقوله عندهم وسبب تحقيق القول  
معتزلة في ذلك اي على وجه يقتضي ابطال هذا الحصر واستثنا معتزلة  
المصرية كاني على الحياي وولده ابواها ثم وعبد الحار رواتهم مريد  
بارادة حادثة انما فاقوا مريدا بارادة وليس مريدا بذات لانه لو كان مريدا بذاته  
لصحت مريدته لكل ممكن لان ما بالذات لا يختلف وهم يقولون بخروج بعض الممكنات  
عن ارادته كالمعاصي وقالوا حادثة فزارا من مقدار القدماء وقالوا لا في محل بل  
قائمة بنفسها لا انها لو قامت المحل فان كان غير الذات العلية لا وجبت الحكم  
لهذا المحل لا لذات العلية وان كان ذلك المحل هو الذات العلية لزم اتصالها  
بالحوادث كلها مستحيلة اي كل واحد منها مستحيلة فالعنى على الكلية  
تحدد الاحوال المعادة اي لان علة الكون مريدا حادثة فليكن المفعول  
كذلك حادثة اي مستحدا بعد عدم وهم وان لم يبقوا بقيام حكمها وهو الكون  
مريدا به ولا فرق في الدلالة على حدوث الذات من تحديد المعاني عليها وتحديد  
المعنوية عليها وقد تقدم سبط ذلك اي الاقتصار عود حكمه  
اي عود حكم المعنى وهو الكون مريدا وقوله اي ما الى ذات وقوله لم يتم له  
اي لم يتم ذلك المعنى تلك الذات اي مع ان المعنى لا يوجب الحكم بالذات  
القائم بها ذلك المعنى مع نفي اختصاصه اي مع نفي اختصاص المحل  
العام بغيره المعنى يعني انه اذا كان تعالى مريدا بارادة غير قائمة به فلا وجه



تكون حكمها بحت للذات العلية دون غيرها من الذوات نشوت حكمها  
 للذات العلية دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع من لم يتم به معناه  
 واحدة فتخصص ذلك الحكم بواحد دون غيره تخصص به ذلك تخصص بقوله  
 مع نفي الخ في الحقيقة الزام رابع والموازم اربعة لان الثالث الذي ذكره محتمل على  
 الزامين احدهما يعود حكم الى ما لم يتم به المعنى والثاني التخصص به وان تخصصها  
 في نفي الخ في معنى من البيانية لانه هذا بيان لاصولهم من حيث  
 انهم لم يقولوا اي من اجل انهم لم يقولوا تحت تعليلية اذا جابوا الخ لا معنى  
 للزام بعد الجواب لانهم قد اعترفوا بان مخالفة لاصولهم وبفوق الا ان يكون  
 هذا الا لزام قبل حصول الجواب منهم نعم يريد به كل ممكن اي يكن  
 التالي باطل عندهم فبطل المقدم واصلهم الخ الواو لتفصيل وهذه  
 دليل للاستنباط ونحوها اي كمرهات او معلوم ان العاصي والمكروهات  
 كثيرة بالنسبة للظاعات فيلزم خروج اكثر المكائات من كونه مريدا له بقا  
 وما يتخلله في ذلك الدليل اي في معنى من البيانية اي وما يتخلله  
 من ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه نعم يريد به كل ممكن كمن الثاني  
 باطل وقوله باطل اي السادة الاستثنائية وقوله اذا ارادته الخ سند للبطلان  
 اذا ارادته الخ كان المناسب ان يقول اذ يريد به لان الكلام في المريدية  
 لان الارادة وتحكمهم اي تحكمهم اي استدل لانهم على الشرعية  
 القابلة لو كان مريدا لنفسه نعم يريد به كل ممكن بالي المريدية اذا كانت  
 متبوية للذات نعم واذا كانت متبوية للمعنى لا يتم فتعال لهم ان هذا  
 لا يجني فسادا للشهود ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني وانها عامة المتعلق  
 بالبراهين العقلية كما ياتي بان النفس اي ما يرجع من الصفات الى النفس  
 اي الذات هو الذي يتم اي بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعاني فانه  
 لا يتم فالكونا مريدا اذا رجع الى الذات فان قيل كونه مريدا لانه يتم جميع المكائات  
 وان رجع لصفة معنى بان كونه مريدا بآرادة فلا يعينها وهم قد نفوه  
 الخ هذا كلام مستأنف وحاصله اعتراض ثات على ما استد لوابه على الشرعية  
 وحاصله ان ما قالوه فيه القادرية يعارض ما تسلوبه لانهم قالوا انه تعالى  
 قادر بنفسه وقالوا بهدم علوم القادرية لان افعال العباد الاختيارية غير

حاشية  
 في معنى  
 في معنى  
 في معنى

مقدورة لله تعالى عندهم في حدود الارادة اي في القول بمقدور  
 الارادة اي يلزمهم على القول بمقدور الارادة نفي بمعنى على وفي الكلام حذف بقوله  
 من حيث انها حد ذلك الاولي ان يقول من حيث انها توجد بعد عدم وتختص  
 بزمان معنى به لا عن غيره ولا يكون ذلك الا بآرادة فتنشتر لا ارادة حادثة الخ  
 والا فتقوله يخص بوجود هو غير حادثة ولهذا قال ما جنى اي اهل الشا  
 لا المشايخ الذين اخذ عنهم العلم ولا يصح نبوته اي نبوت الفعل بدونها  
 وما اجابوا به ما سئلوا بقوله من اليوسي بيان لما واخير ظاهر  
 السادة واليهوس العنوت واطلق على ذلك الجواب جنونا لانه ناشئ على  
 الذي لا يتخلله عاقل الي لا يجري عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفي نسخة  
 لا يتخلله عاقل اي لا يرتكبه ويقبل انتسابه اليه من محل القول اذا نسبة  
 اليه وهو اي ذلك اليوس الذي اجابوا به عن ما يلزمهم من التسلسل  
 على قولهم بمقدور الارادة لما ان الشهوة لا تشتهي ظاهرا ان بين الارادة  
 والشهوة جامع وان الحكم على النفس عليه فثبت في النفس وسيان  
 ما فيه قد وجد فيها دليل الافتقار لآرادة اخرى ودليل دليل اختصاصها  
 بالوجود بدلا عن العدم فما حكموا به من انها لا تراد لا يصح لانه قد وجد  
 فيها دليل صده وهو انها تراد والدليل المعنى يستحيل وجوده بدون مدلول  
 كالا فتقار في هذه المقام لادليل على افتقارها الاولى لادليل على استحالة  
 افتقارها الشهوة اخر لانه هو المدعى لهم بل يجوز ان تشتهي اي كافي الرضا  
 المتعلق الشهوة فانه يشتهي الشهوة الاكل وحيث حاز ان الشهوة تشتهي كان الحكم غير  
 مسلم في النفس عليه حتى يثبت في النفس على انه لا جامع بين النفس والنفس  
 عليه وقد وقع في العادة اي فهو ليس بمجرد جوار غنى بل كمن الغنى  
 عنه الشهوة يشتهيها واو او لتفصيل او لا ضرب فالشهوة مما يجوز الخ  
 سبب الخاص لما تقدم فليس في الصبارة تكرار فظهر الفرق بين الامر من معنى  
 بين الارادة الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما فرق فلا يصح ما ذكره من القياس  
 فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة اراد ما جواها الكون مريدا وخصف المراد  
 جنس احوالها و اراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم الوجود بعد عدم  
 والحاصل ان الحادثة حقيقة هو الثابت في الخارج بعد عدم ان قلنا نبوت



الاحوال وان القدرة تؤثر فيها كما هو المعتمد وان قلنا بنفي الاحوال فالحادثة هو الوجود  
بعد عدم او قلنا بنفيها ولكن قلنا ان القدرة لا تؤثر فيها كما هو مغايل المعتمد وبعد هذه  
كله نقوله ثم يلزمهم ايضا ان نكرار مع قوله ما اذا احدها بتحدد الاحوال الحادثة  
على الازلي الخ والجب بان المقصود من هذا الكلام الزامهم بان ما فروع منه وهو قيام  
الحوادث بذاته تعالى قد وقعوا فيه لانهم قالوا انه مريد بالارادة حادثة لا في  
محل قرار من قيام الحوادث كما لو كان ما فروع منه وقعوا فيه واما ما مر فالقصور  
به الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها لانه لا فرق في الدلالة على حدوث الذات  
في بحدوثها على غيرها وتحدد المعنوية عليها فالزامان متعاربان كما قبل في  
اجواب وفيه نظرفان قوله بعد ولا فرق في الدلالة الخ يعبر على هذه الجواب وذلك  
لانه يقتضي ان المقصود ما هي الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها  
وهذا عين المقصود من الاول وحقنا لتكرار باقي فلو قال بدل قوله ولا فرق الخ ولاء  
توق في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بان يكون وجودية او بكونية لزم ما ذكر  
من الجواب الى انكار هذه الصفة اي اني هي كونه مريدا وقوله اصلا اي مطلقا  
اي سواء قلنا ان الكون مريدا تابعا للذات او لا ارادة ووجه انكارهم بهذه  
الصفة هو انه عندهم اذا كانت فلا بد ان ترتب على شيء وترتيبها ما على الذات  
او على الصفة ولكن باطل لما مر لان ترتبها على الذات يوجب عموم مراديه لجميع  
الممكنات وهو باطل عندهم وترتيبها على الصفة اذا كانت تلك الصفة قد تمت  
لزم بحدوثها وان كانت حادثة فان كانت قد تمت لزم بالذات قيام الحوادث  
به تعالى وان كانت غير قائمة به لزم قيام حكم المعنى لمن لم يتقر به ذلك المعنى والحق  
باطل قلنا انكارها وقوله ان انكار هذه الصفة اي اني انكارها بحسب المعنى لغير  
وهو انها صفة ثبوته مرتبة على معنى قائم بالذات وهذا انه وقع ما يقال ان قوله  
ان انكار هذه الصفة من اني قوله وتناولوا الخ تاويلهم اياها لا يقتضي انكارها  
اصلا فتأمل فقال الكعبى الخ حاصله ان الكون مريد اذا اُعْتُصِفَ الى  
افعاله تعالى فعنه انه خالفها فان اُضيف الى افعال العبد فعنه انه امر بها  
ومن المعلوم ان الامر به نوع من الكلام فرجعت الارادة الى صفة الفعل وصفته  
الكلام وهذا الثاني وبيع فاسد لما فيه من الخروج عن اصلهم لان الامر عندهم هو  
الارادة وتناول الارادة بالامر يقتضي انها غير فيلزم من الخروج عن اصلهم

قوله

قوله خالفها ومشاوها العطف مرادف انه غير مطلوب ولا مستكبر  
لا يعني ان ما ذكر من كونه غير مطلوب ولا مستكبر لزم كونه تعالى مريدا بخلافه  
ذلك ليس عين كونه مريدا فقد فسرهما باللازم وفسر اي الجاري والاواليا  
التفريع بالتا وقوله الوجودية الاولى الثبوتية لان مراده بالصفة الوجودية  
مثل الكون مريد والكون مريد من صفات الثبوت بصفة سلبية الخ هذا  
متعلق بقوله ضرر المراد بها كونه غير مطلوب ولا مستكبر والصفة السلبية  
لا تتعلق بالغير اصلا وانما تتعلق بالعباد بخلاف الكون مريد اذا لم يتعلق  
بالغير والحاصل انه ضرر الكون مريدا الذي هو صفة ثبوته تتعلق بالغير  
بصفة سلبية لا يتعلق بها بالغير لان الارادة تتعلق بالغير كالا في مثله واما عدم  
مصرفته لزيد فانه صفة لزوم لا غيره ومثلها عدم الثبوتية وعدم الاسراف  
وقد تقدم ان في قوله الله ومريدا والامانة اختصاصت بوجوده ولا يخفى  
انكار صفات الساري اي الذاتية بدليل السياق كمنيتهم له  
عقلا لذاته اي مجردا عن المادة وان كان منسوبا لذلك فيلزم انصافه بذلك  
لان الكلام في الوصف لاني التسمية ولا شأن ان مجرد عن المادة صفة سلبية  
تجرده عن المادة اي عن اجزائهم وتتركب منها الذات كالجواهر  
والناطقة بالصفة للانسان وكالسحر والخيوط بالصفة للمحصر او باضافة  
عطف على قوله سلب هذا اي كونه قائم به المبدئية اي كونه مريدا  
للمخلاق وان يرضيهم تأييد العلة في المطلق والمبدئية نسبة واطرافه بين الخلاقين  
والحوالي او بقضية مركبة الخ اراد بالقضية اللفظ المركب معناه من  
سلب واطرافه ولم يرد بالقضية المعنى المعلوم انه يعني من غير عطف اي  
فالسلب المحرر الاضافة الصذر لان الاعطاء اعتباري ونسبة فالأضافة  
هي النسبة التي يؤولت عطفها على تعقل الغير بتعبير ما اي بتعبير قليل وفيه  
لغير فان المعترلة غير الكثير في كلام الفلاسفة فانهم وان وافقوهم على انكار  
الذي لكن خالفوهم في امور كثيرة فخالفوهم في اثبات المعنوية والاختيار في  
القول بقدوم العالم في القول بتأثير العلة والطبيعة فلو قال الله وحكمت المعترلة  
انهم في الجملة كانوا اولي والا هو المردية اراد بها العقائد والمردية بالتخصيص  
الرد او هو الهلاك كما فرغ شيخنا وفي الكوازي الله يشهد بدنيا جهته بضم



الجيم الوقاية من الفتن اما التحذير الخ عليه لقوله سابقا يتعين ان تكون  
 هذه الاوصاف السبع تلازمها معان يقوم بذاته تعالى ولما كانت افعاله متعددة  
 تناسب ارتكاب اداة التفصيل وهي اما قوله لتختلف تلازمها في الشاهد اي تلازم  
 الصفات السبع المعنوية لصفات المعاني اي وتلازمها في الشاهد دليل على تلازمها  
 في حق الغائب وان المعنوية لازمة للمعاني وحاصل هذا التعليل اننا متفقون قدام  
 العلو والعالية بالاشهاد وملازمة عليه اعلميته فينبغي ان يكون الغائب كذلك  
 اي قدام به العلو والعالية وذلك العلم ملازم للعالية وفيه نظر فان لم يتحقق في  
 الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال اننا غير متحقق من اجل ان الغيب  
 وهو المعزى يوافق على ذلك في الشاهد ويختلف في الغائب فاما من يتحداه  
 القدر ما فنقول له ان الانسان عالم بعلم زايد على ذاته وذلك العلم ملازم لمعالمية  
 كما نقول وملازميتها في الشاهد دليل على تلازمها في الغائب وان المعنوية لازمة  
 للمعاني فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدر ما وهو محال فليت له الجواب عليه  
 البرهانات تعدد القدر ما من الذوات وامادات واحدة قد يمتصصة بصفات  
 متعددة فلا ضرورة له لالة البرهانات عليه  
 المعنوية وهو كونه قادرا على هذا وعطف على قوله اما التحقق وقد سلك في  
 الاستدلال طريق الحق وهو انساب الشيء باطلان نفقضة وحاصل هذا الدليل  
 انه لو كان عالما بذاته قادر بذاته الخ لزم ان يكون الذات قدرة وارادة الخ تكن  
 الثاني باطل فبطل التقدم وهو يتوهم بالذات نفسا انها ثابتة بغير الذات  
 زائدة على الذات وهو المطلوب  
 ثبوت خاصية الخ دليل الشرطية  
 والمراد بهذه الصفات صفات المعاني العامة بقوله وان تكون الذات قدرة وارادة  
 الخ والمراد بخاصية هذه الصفات اخص اوصافها وحاصلها ان خاصية القدرة  
 تأتي وجود الممكن بعد عدم وخاصة العلم الكشف به فانما ثبتت تلك الخواص للذات  
 اي قلنا ان هذه الامور حاصلة بالذات اصارت الذات حقة قدرة وعلم لان من لم يكن  
 له خواص الشيء كان ذلك الشيء بغيره وتوضيحه انه قد نفرد ان الاشتراك في الخواص  
 الذي يلزم منه الاشتراك في الاسم الذاتي فالاشتراك في الخاصية مثلا يلزم منه  
 الاشتراك في الحيوانية الذي هو العلم وذلك عن حقيقة الانسان فيلزم ان  
 المشاركة لزيد في الخاصية ان يكون اننا كذلك هناك في مساهمة هذه تقول ان

الذات العلية قد ثبت لها اخص اوصاف العلم والقدرة فيلزم ان يكون للذات  
 صفات زائدة عليها ان يكون هي بنفسها علم وقدرة وكذا نقول في باقي الصفات المعاني  
 وتكون الشيء الواحد الخ وهذا في قوة الاستنباط التي نفسها وكان المناسب  
 ان يقول وتكون الذات قدرة وارادة محال وذلك جمع اي وما ذكر من الامر ان  
 كونه يضاد وان لا يضاد وكونه يستلزم محلا وان لا يستلزمه وان يكون الوجود ان  
 الخ يعني لو كانت الذات نفس القدرة والارادة الخ تضاد وجود القدرة ووجود الارادة  
 نحو هو بغيره وجود الذات فعوله فذكرنا في ذلك لوجود الذات مع وجود جميع  
 الصفات على القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات خاص بها  
 وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس هناك امر يملك له افراد استوتت فيه وقد رجعت  
 الذات لتلك الصفات فان كان وجود الذات هو وجود الصفات والذات استغنى  
 ذلك لانه لو كانت الذات نفس القدرة لزم ان الوجودات وجود وجود واحد  
 نفسا بنفي الاحوال اذ يتوهم كما فتاوى واصل ذلك اي وسعى ذلك اي معنى  
 حاله كونه الشيء الواحد ذاتا ومعنى المسألة المشهورة عند المعتزلة سواد حلالة  
 فالاشارة راجعة لضمون قوله وتكون الشيء الواحد ذاتا بمعنى محال وحاصل ذلك  
 انه اذا قلنا انه عالم بذاته قادر بذاته الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة وعلم  
 ويلزم ان تكون القدرة علم والعمل حاة وذلك محال لكنه احالة كونه الصفة  
 عين الصفة الاخرى واحالة كون الذات نفس الصفة مبني على شيء اخر وحاصله  
 ان السواد الذي هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان يكون نفس الحلالة او لا  
 فمن قال لا يصح قال باحالة كونه الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله ان  
 السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد الحلالة ومن حيث انه حلالة  
 لا يضاد البياض فيلزم ان يكون السواد يضاد البياض وغير مضاد له وكذا السواد  
 من حيث انه حلالة يضاد الحرارة ومن حيث انه سواد لا يضاد الحرارة فيلزم  
 مضادة السواد لحرارة وعدم مضادته لها وهو باطل لما ساعدت اي لما  
 وافقت الخ وهذا اشارة لوجه تعبير المعاني التحق عالم به ان لا ذاته  
 وكذا نقول في الباطني اعتبار الغائب الخ اي قياس الغائب على الشاهد  
 اي الزمهم اهل السنة ان يتصوروا الغائب على الشاهد لاشياء مأمورة بذلك  
 قال تعالى فاستمعوا يا اولي الابصار اي فاستمعوا وقد اعتبره الاصوليون دليل وقالوا

يصح



ان الحكم المستفاد بالقياس هو حكم الله في المسألة فاذا كانت العلية في الشاهد  
لا بد لها من عزائد على الذات فتلك كذا في الغائب اذ لا فرق بين علية وعالية  
قالوا اي اهل الاعمال ويجعل ان الضمير لاهل السنة والاحتمال ان ذكرهم  
شيئا مثلا عن شيخه سيدي محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن مطلقا  
والمجمع بين الشاهد والغائب الخ اي والمجمع بينهما في الحكم كما اذا قيل ان الارزقي  
البر في حرمته الذي فلا بد من جامع والاحراج اي والاختصاص في جامع بان قلنا  
الغائب على الشاهد من غير ان يكون هناك جامع لادى ذلك التماس في النقطتين  
اي نفي الكالات عن الغائب كما نفيت عن الشاهد وادى ايضا التماس بان  
تمتت للغائب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان الاول ان كل ربه مثلا لا حاجة  
له وقد رتبته لا تاثير له في الغائب على الشاهد في العلم والقدرة بان قيل علم  
ربه لا احاطة له بجميع الاشياء وقد رتبته لا تاثير لها فكذلك علم الله وقد رتبته لادى  
الى تعطيل الرب عن صفات الكمال لانه اذا جعل علمه تعالى غير محيط وقد رتبته غير  
مؤثرة كان تعطيله عن صفات الكمال وبيان الثاني ان العبد كماله بالحرور والاصوات  
فلو ليس كلام الرب على كلام العبد لادى الى النسبية الفاسدة للوردي الى بؤس  
الجسمية فتوفر ضابطات الجامع لم يكن القياس حاصرا بل ذلك فاذا قلنا العبد  
له صفة فلا بد له من علم والمربي كذلك فله علم فامسيت بالجامع مطلق علم وما يكون  
العلم على وجه الاحاطة بجميع الوجودات والجزئات والمستحلات والافاضة  
وبالغائب القديم اي الذات العلية والضمير في عنوان اهل هذه الفن  
ما علمناه محتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد ما علمناه ان يتعلق به  
علمنا وان لم نعلمه بالفعل فعل الاحتمال الثاني يكون التعريف الثاني مسئلة التعريف  
الاول لكن يكون في الكلام محورا لان المتبادر من قوله ما علمناه العلم بالفعل وعمل الجنة  
الاول يخرج من الشاهد ما لا يتعلق به على الخلاق بالفعل وذلك كما في قوله  
السموات وتحت الارض فيقتضاه انه لا يكون من الشاهد بل من الغائب مع ان  
الغائب خاص بالقديم اعني الله اما العلية والساكن الصريح في بيان المقصود من  
الشاهد ومن الغائب المنا هو التعريف الاول قدمه راي بالشأن بصورة التوفيق  
قالوا اي اهل السنة والجماعات اربعة الجوامع جمع جامع وهو الامر الذي  
يكوه سباني انسحاب حكم التبيين عليه على التبيين فاما جامع غير العلم والمراد

الجوامع

الجوامع التي يجمع بها بين الشاهد والغائب عند قياس الغائب على الشاهد ليس يجب  
حكم الشاهد للغائب ووجه حصرها في الاربعة ان قوله اما ان يذكر في الجمع  
حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر في الاحتقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومقتضى  
دخول الغائب والشاهد تحت معقول واحد وان ذكر في الجمع اكثر من حقيقة  
واحدة فاما ان تستلزم الحقيقتين الاول والثاني ساهل لان عدم التلازم ينفع من  
الاستدلال بنسبة احدهما عن ثبوت الآخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود  
فقط او من عدمه فقط او فيهما معا الاول الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده الوجود  
ولا يلزم من عدمه كسوى والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم  
الشرط ولا يلزم من وجوده كسوى والثالث الجمع بالعلية لانه يلزم من وجودها وجود  
المعلول ومن علمها عدمه جمع بالحقيقة المناسب ان يقول جامع بالحقيقة  
والسباني بالحقيقة للتصوير اي جامع مضمون بالحقيقة اي مضمون باطلاق  
اللفظ الدال على الحقيقة التي يستدريج كل تحتها من الشاهد والغائب على كل من  
الشاهد والغائب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي اطلق عليه لفظ عالم قام به  
علم والرب يطلق عليه لفظ عالم فيكونا قام به علم ايضا يجمع اطلاق اللفظ الدال  
على الحقيقة على كل فقد ظهر ان الجامع ليس انفس الحقيقة بخلاف الظاهر المشهور  
كقولهم اي كافي قولهم اعني اهل السنة العالم شاهد الخ هذا يدل على  
ان الجامع هو اطلاق اللفظ وهو ما قلناه اولا وقوله العالم شاهد اي ان لفظ  
العالم يطلق في الشاهد على من له العلم اي على من قام به العلم وقوله او ذو العلم  
توزيع في التعبير اي ان بعضهم يقول ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له  
العلم وبعضهم يقول يطلق في الشاهد على ذي العلم والمعنى واحد  
والسباني عالم اي يطلق عليه لفظ عالم وقوله فله علم هذا هو النتيجة  
وهذه عمدة الخ يعني ان هذه الطريق المتأخذت لك علمنا فقط ولم تثبت عالمية  
علمنا في العلم وهذه عمدة الخ فيه السارة الى اننا في الاحوال وان كان يمكن  
الاستدلال على نيتها بالطريق الثانية والثالثة لكن هذه الاولى هي معتمدة  
لنصوصها دون غيرها من بنية الطريق كما ان الطريق الاخرى عمدة من حيث  
الاحوال وان كان لا بد من استدل على اثبات الاحوال بالطريقين المتوسطين الا  
ان معتمدة هذه الطريقة لنصوصها والجمع بالدليل اي والجامع المصور بالدليل



وتوضح ذلك ان زيد اذا انقضى صفته كان انتفاءه لها دليلا على انه علم بصفتها  
 فنقول هذا الصانع له علم لا يتقاه والانتفاء قام بالرب فله علم فقد فسد الغياب على الشاهد  
 في بقاء العلم بجماع الانتفاء الذي هو دليل على العلم فنقول انما الاحكام بكسر الهمزة  
 اي الانتفاء وكذا قوله شاهد منصوب على نزوح الخاضع اي الاحكام في الشاهد  
 دليل في العقل الخ وقد يقال ان مجرد الانتفاء لا يدل على ان الشخص صفة  
 وجودية تنسب علميا بل انما يدل على ان الاشياء مستكنة له واجب بان هذا الكلام  
 مع الخصم الذي يعلم ان الشخص المتقن له صفة زائدة فيلزم خراب كذا  
 تامل متقن لا يتقاه اي لمفعوله لا انتفاء انما هو المفعول اذ فعله وهو  
 بطلان القدرة التجريبية الحادثة لا تنصب بانتفاء واجمع بالشرط اي والجا  
 مع الصور بالشرط واراها بالشرط المشروط وتوضح ذلك ان المراد من الحوادث من فقه  
 الفعل وهذا القصد مشروط بالعلم والرب منصف بالمريدية ومعناها كونه  
 قاصدا واذ كان القصد في الحوادث مشروطا بالعلم فالقصد في حق الرب كذلك  
 ثبت له العلم بجماع القصد في كل فالقصد الاستدلال على بقاء العلم بجماع هو  
 المشروط الذي هو القصد والثبت هو الشرط الذي هو العلم وكنى مراد الخ  
 اي سوا كان حادثا او قد يماثل ان المتبادر من العلم ان هذا قياس سطحي مع ان  
 القياس السطحي لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما من انه قياس تشبيهي اي  
 اصولي والاول الاشارة به صلا ما قلناه اولا والقصد مشروط الخ اي  
 والقصد في الحوادث مشروط بالعلم فالرب وجدته بجماع فيقوم به العلم  
 فالجامع هو الشرطية لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على هذا الظاهر ما مر فقال  
 ان القصد مشروط بالكشف لا بالعلم الذي هو صفة وجودية والحوادث نظير ما مر  
 ثم ان هذا الدليل المتأخر اذ كان الخصم يعلم ان المريدية في حق الرب معناه  
 انما هو القصد وانما هو كونه بغيرها بغير الخرف لا يتم فتأمل واجمع بالعلل  
 اي والجامع المصور بالعلل وحاصله ان يقال ان المعاني والمعنوية كالحق والعالية  
 متلازمان في الشاهد والمعنوية مترتبة على المعاني وقد قلتم بقاء المعنوية  
 للغايب فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوت المعاني له فنقول ان العلم والعالية اي متلا  
 متلازمان اي في حق الشاهد وقد ساعدت على اثبات العالوية  
 غايبا اي في حق الغايب اي وقد قلتم بقاء العالوية للغايب وهذا يشهد بان الجامع

لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المشتبة والجامع هو العالوية التي شأنها ان ترتب  
 على العلم فيلزم من اثبات العالوية اي الغايب وقوله العلم اي ثبوت العلم  
 فان التلازم في هذا التركيب للدليل نظر الى اثبات المدعي وهو انه يلزم من ثبوت  
 العالوية العلم ونوعية لما بعد من قوله واي البرهان الخ ليعلم بقاء العلم ولا  
 عالوية وذلك لانه لا فرق بين اثبات الموجب بالنتيجة وبين الموجب بالكسر والعكس  
 وهو اثبات الموجب بالكسر وبين الموجب بالفتح ولو صح وجود عالوية ولا علم  
 علم اطلاق الوجود في جانب العالوية على الثبوت وهي حال لم ينفذ له رجحان الوجود  
 والحق الثبوت في جانب العلم على وجوده وهو معنى موجود على كل اصطلح لاح  
 لكنه تغير صحيح من جهة العلة لان الثبوت لعله ما قبل الانتفاء ولا  
 يقولون الخ في قوة قولك لكن التالي باطل وحق قتل المقدم وهو صحة وجود عالوية  
 بلا علم واي هذا البرهان بهذا الطريق انما المتصور اي والي هذا  
 البرهان المصور بهذا الطريق اوالا للتعبير والمراد بالبرهان معناه المصدري  
 وهو الاستدلال لا معناه التبعي المتعارف اي والي الاستدلال بهذه الطريق وهو  
 طريق التلازم اي كان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد فثبت في الغايب والشا  
 لما شئنا ان لا يعبر بالتلازم لان المعنوية لازمة ومكببة كما هو مقتضى ما مر  
 ملازم الاوصاف الخ اي على وجه ان المعنوية مسببة والمعاني سبب  
 وقد علمت فيما مضى تفسيرهما اي المعاني والمعنوية والجمود متعلق  
 بالفعل نسب المتعلق للجمود مع ان الشايع نسبة المتعلق للجماد والجمود وقوله  
 وهو قوي لتحقق الخ هذا شايع للجماد والجمود فكان الاشب ان يقول وهو قوي  
 بتحقيق ثم بعد هذا كله فالمتعلق في الحقيقة هو الجمود لانه هو المرتبط بالعلم وانما  
 الجار في الالة للارتباط به وقوله متعلق بالفعل الخ فيه صحيح بل الذي يظهر  
 بقلته يستغيب لانه لا يدعى بمعنى كون الاوصاف المعنوية تلازمها معانها فامس  
 بدانه وقولهم اي المعترلة في رد الاستدلال على ثبوت المعاني بهذا  
 الدليل وهو التلازم فهم الخصوم في هذا المقام وحاصل كلامهم ان الاحكام  
 المعنوية النسبوية ليسا ههنا جارية بحدودها وكل جارية لا بد لهما من مقتضى  
 يقتضيه والبراقضين معين كون المتعني هو المعاني وحق الدليل على كون  
 المعاني عللا للمعنوية جواز المعنوية والاحكام النسبوية للباري اعني كونه قادرا



وصريح الخ غير جارية وحده فلا يكونا معطلة بمعنى زيادة على الذات ان الاحكام  
 اي الصفات المعنوية لا يكون قادران على انما عطلت في الشاهد اي بالمعاني  
 لجوارها اي تلك الاحكام لان كونها زيدا قادرا مثلا امر خارجي يجوز عدمه  
 والجواز منتف في احكامه تعالى اي منتف في المعنوية المنسوبة له تعالى فاراد  
 بالاحكام المعنوية التزام منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية  
 ان الدليل يجب اطراذه فحق وحد انه دليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه فلا كثر  
 من انتفاء الدليل انتفاء المدلول الا ترى الى العالم فانه دليل على وجود المولي وقيل وجود  
 العالم كان المولي موجودا واما العلة فيجب اطراذها وانعكاسها فيلزم من وجود  
 العلة وجود المفعول ومن عدمها عدمه واما الشرط فيلزم انعكاسه ولا يلزم اطراذه  
 فيلزم من انتفاء الشرط انتفاء الشرط ولا يلزم من وجود الشرط وجود المفعول اذا  
 عطلت ذلك لجواز المعنوية في الشاهد دليل على تقبل المعنوية بالمعاني حتى وجد  
 الجواز وجد التعليل ولا يلزم من عدم الجواز عدم تقبل المعنوية بالمعاني وصفات  
 المعاني على المعنوية فهي واحداث المعاني وجدت المعنوية ومتى انتفت المعاني  
 انتفت المعنوية والعلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد جوارها  
 وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى وجه فلا تقبل بالمعاني يلزمهم القول  
 يلزم عكس الدليل مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان المعنوية ثابتة لله تعالى  
 بدون المعاني يلزمهم انتفاء العلة مع وجود المفعول وهو ابطال لعكس السامع ان  
 يلزم انعكاسها فحق انتفاء العلة انتفى المفعول وقيل ان التزام منهم لعكس الدليل كان  
 الاولي ان يقول التزام منهم لعكس الدليل وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان  
 يقال ان المعنى الزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول بعكس الدليل  
 وهو لا يلزم اي والحال ان عكس الدليل لا يلزم بجوار ان يعلم الدليل ولا يتعلم المدلول  
 وابطال لعكس العلة عطف على التزام وهو اي عكس العلة لازم فان  
 الجواز اي فانه جواز المعنوية المنسوبة للمعنى دليل على تعليل الاحكام الخ اي  
 بحيث يقال الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية فلا يلزم من عدمه  
 اي من عدم الجواز الذي هو دليل على التعليل لانه لا يلزم الخ هذا من قبيل  
 التعليل بالعام الخاص وهم قالوا يلزم ذلك اي وهم قالوا صريحا يلزم  
 ذلك في هذه الجزاء التي نحن بصددده ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا ذلك

للعام لكنهم انما قالوه التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجوز انعكاسه وانما يلزمهم  
 ذلك من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري والمعنوية انتفى تعليلها بالمعاني  
 لانه يلزم من عدم العلة الخ من قبيل تقبل الخاص بالعام وهم قالوا بعدم  
 لزوم ذلك عايد على الجزء اعني قولهم لا يلزم من عدم المعاني عدم المعنوية وكجمل رجوعه  
 للام العام لكنهم انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم الثابت هذه المعنوية دون  
 المعاني انتفى العلة مع وجود المفعول لانهم بقوا الخ هذا التعليل ما يدل على ان  
 قولهم وهم قالوا بعدم لزوم ذلك عايد على الجزء لانه انتفى في التعليل بجواب الجزاء قوله  
 فقد عكسوا المفعول وذلك ان من القواعد العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم  
 المدلول وهم قد قالوا باللزوم وانه يلزم من انتفاء العلة انتفاء المفعول وهم قالوا  
 لا يلزم فقد عكسوا القاعدة بين العقلية عكسا لغويا على ان الصفات  
 اي صفات المعاني والا ترى ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان اليات فعل  
 التثبت والله ليل لا يتقدم عليه بل على الثبوت وقوله تلك الصفات السبع يعني المعنوية  
 من غير معنى في العبارة حذفي اي وان يدلك تخفيا لذهب الخصوم وقوله  
 تقوم بها اي باليات لزم ان تكون الذات قدرة الخ اي يمكن التثاني بالحق وان  
 الملازمة الخ البيان هو الوضوح ولكن المواد هنا بالبيان ما به البيان وهو الدليل اي  
 والدليل الذي يبين وبوضوح الملازمة الخ وقوله انه الضمير للمعاني والاشارة من الاعم  
 الثاني الاول حذفي الثاني من حيث الاعم اذ لا يتقدم له اذ متى حصل بها  
 اشتراك في الاخص الثاني حصل اشتراك في الاعم مطلقا كان ذلك الاعم  
 ذاتا او عرضيا بل لا مفهوم له في جانب الاخص ايضا اذ لا يلزم من الاشتراك في  
 الاخص مطلقا الاشتراك في الاعم مطلقا الا ترى اننا اذا حصل الاشتراك في  
 الضمومات حصل الاشتراك في الاعم مطلقا بجوارحه والاشارة والاشارة في  
 اي ما ذكر من الجوارحه والاشارة عين حقيقة الانسان ان المشاركة  
 للانسان اي لغز من افراد كونه وقد ثبت للذات الخ حاصلة ان كل صفة  
 لها وصف عام وهو كونها صفة ووصف خاص وهو التعلق بالخصوص والذات  
 لما ثبت لها هذا الوصف الخاص وهو التعلق ببيت لها انما صفة لان الاشتراك  
 في الاخص يستلزم الاشتراك في الاعم فالصفة ذات تعلق بالخصوص وقد ثبت  
 هذا التعلق للذات فيلزم ان يكون الذات أصفا العلم وكذا يقال في غير العلم



من التعلق ببيان الخاصية العلم وقوله من تائي الخ بيان الخاصية القدرة وقد حرج  
عن القول المرجوح من القدرة من انها المتعلق بوجود الممكن دون عدمه والراجح  
انها تور في كل من وجوده وعدمه لا يقال ان تعلقها بالناطقة للامكان  
بقتضى ان التعاريف المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر انه لو صح لكأن  
حقائق الصفات قد ادركت كنهه ولكنه محجوب لاننا نقول كون التعلقان في الخارج  
المذكورة فصلا لا استلزام معرفة الحقيقة ولا ان تكون حدودا ذاتية الا لو احدث  
في التعاريف الاجناس الذاتية يمكن تجاوز ان يكون الماخوذ امراضا عامة سببا  
انها تعاريف بالذات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات لا حقائقها الذاتية  
فلزم اذا لم يكن الخ فيه نظير هذا لزوم حاصل مطلقا كان للذات صفة  
زايدة ام لا فمضى حصلت المشاركة في الاعم والافضل بنت هذا لزوم مطلقا  
بقي ان المتعزلة تكون المعاني من اصلها فلا معنى لقوله فلزم ان تكون هي على  
الخ اذ هم لا يقولون بالعلم ولا بعزله من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من  
المعاني الذي ينكرونه انما هو زيادتها على الذات فلما خالفوا من القول بخلقه الله ما  
ادعوا ان هذه الصفات راجعة للذات في باقي الصفات السبع هذا ظاهر  
في غير الحجة اذ لا تنق لها وهذا اي كون الذات اذا لم يكن لها صفات زائدة  
عليها ومبت لها خواص الصفات بكون الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة راجعة  
لمضمون قوله فلزم اذا لم يكن الخ الزوم اي ان لا لزوم على قاعدة التعزلة في هذا  
المتام وهي ما افاده عند بقوله فان الاشتراك الخ فان الاشتراك في الاخصر الخ  
اي فمهم يعبرون بالايجاب الدال على التأثير ونحن نخير بالزوم فقد اتفقوا معنا  
على الزوم كنهم يحصلون هذا للزوم ذاتيا اي من ذاتها الخاص ومعلوم  
ان الداني اقوي لان ما بالذات لا يتجلى والحاصل ان عبارتهم تبين عبارة  
الفلاسفة في التعبير بالايجاب الدال على التأثير ونحن نقول يلزم من الخ  
اي فالتعبير بالزوم اخف من التعبير بالايجاب لان التعبير بالزوم لا يدل على  
التأثير في ذلك اي في اصلهم المذكور على كلا القولين اي قوله اهل  
السنة وقوله اهل الاعتزال والادب القولين العبارتين الواقعتين بينهما لزوم  
ان تضاد الجهل اي من حيث انها صفة وقوله وان لا تضاد اي من حيث انها ذات  
واما بيان بطلان الثاني اي واما دليل بطلان الخ فقد اطلق البيان على الدليل

مجازا من اطلاق السبب على السبب لان التضاد من خواص المعنى لان  
التضاد هو التمايز على المحل الواحد كتمايز البياض والسواد والحركة والسكون والذات  
لا تمايز غيرها على المحل اذ هي قائمة بنفسها ولا تقوم بغيره وقوله لزم ان تضاد الخ  
اي ولزم ايضا ان تكون الصفة انما هي معدومة اطلاقا الى غير ذلك من اللوازم الخاصة  
وجود لا زبيلها اي لازم المعنى والذات اي وجود المحل من حيث انها  
صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات عند ذكرنا استحالة اي استحالة  
اتحاد الشيء بغيره في حقه تعالى وذلك في شرح قوله ومن هنا نعلم ايضا وجوب  
تجزئه تعالى عن ان يكون جرم الخ وذلك اي وبيان ذلك اي استحالة  
اتحاد الشيء بغيره وذكر هذا البيان هنا مع تقدمه لاجل استحضار ما تقدم اي  
صار معه شيئا واحدا دفع بهذا التفسير ما يترجم من ان المواد بالاتحاد الارسطي  
المتسم لها المتشابه ان يقول المستلزم لها لان ما ذكره ليست اقساما للاتحاد  
بل لوازم له واتحادها يمنع من ذلك اي من كون الوجود غيرهما وتوضيحه كماله  
ان اتحاد الشيء يدفع عدمها لان الاتحاد يقتضي وجودها وانعدامها يقتضي  
الوجود غيرهما وتأتي اللوازم يقتضي تائي اللزومات اعني الاتحاد وانعدام  
الحقيقتين فكيف يجعل بعد امهات تسميات اقسام الاتحاد مع انها متافيان  
والاتحاد يوجب ان يكون الوجود واحدا لا اثنين فله نظر في الاتحاد يوجب  
وجودها لكن لا بالصفة المتقدمة فيهما موجودات معاكس على صفة الاثنينية  
كسبك ديار معد ينار فلو قال الله والاتحاد يوجب وجودها لا بصفة الاثنينية  
والوجود بصفة الاثنينية من الوجود لا بصفة الاثنينية وتأتي اللوازم  
يدل على تائي اللزومات اعني الاتحاد ووجودها معا واذ كانا متافيان  
فكيف يجعل وجودها معا من اقسام الاتحاد وهو منافي له كان احسن لعدم  
احدهما الخ عطفت على قوله تحقق الوجود لكل الخ ويلزم ايضا الخ هذان  
تعارض الله وهذا اللزام جاري على اتحاد الصفات بعضها بعض فقط بخلاف  
ما قلناه فانه جاري على الاتحاد مطلقا بما لا يعقل اي بما لا يحكم العقل بجهته  
وان كان يتصوره وقوله مطلقا اي في الذوات والصفات ولا في احد هما مع الآخر  
الاخذ من قوله قبل ذلك ويلزم ايضا الخ بسواد حلاوة بالتوين فيها وبصم  
قوانه بالتوين فيها على انه من قبيل المركبات مثل هو جاري بيني بيني من المتبادر



من قول المتن واصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لاحالة كون الشيء الواحد ذات وصفة بدليل ما ذكره من التعليل لمزوم المضادة وعدمها والمجعل اسم الاشارة راجعاً لشكلهم بمعنى اجتماع لغاتين لذات واحدة حيث قال يعني ان معنى الكلام في منع اجتماع الخ فهو تفسير العظم بما يقتضيه المقام لا بمقتضاها مطابقة والمحصن ان اسم الاشارة على كلام الشرارح لما يفهم من المعنى وليس راجع لما يفهم من الكلام السابق وهو احالة كون الشيء الواحد ذات وصفة كما قلناه

يعني ان معنى الكلام المبني تفسيره للاصل المعبر به في المتن وقوله الكلام يمنع الخ تفسيره لاسم الاشارة في قوله واصل ذلك والكلام بمعنى الكلام وفي معنى البا اي الكلام بمعنى اجتماع الخ ثم ان الصفتين مثل السواد والحلاوة مثلاً وخاصية الاول ان يكون سواداً وخاصية الثاني مثل ان يكون حلاوة والكون سواداً ليس نفس السواد بل خاصية له وكذا ان يكون حلاوة ليس نفس الحلاوة بل خاصية له والمحصل انه اختلف هل يجوز عملاً ان يجتمع في الشيء الواحد خاصية وخاصية غيره المختلف له وذلك مثل السواد فيجوز ان يقوم به ان يكون سواداً وان يكون حلاوة بحيث يكون السواد نفس الحلاوة ولا يجوز قولاً ان يساني دليل كل واحد فنقول الشئ في منع اجتماع خاصيتي الصفتين اي مثل ان يكون سواداً وان يكون حلاوة وان يكون عاماً فانه خاصية للنعومة وقوله او الصفات عطف على قوله خاصيتي الصفتين وفي الكلام حذف اي او خواص الصفات وليس عطفها على الصفتين والا لا يقتضي ان الصفات الثلاثة لها خاصيتين فقط مع ان كل صفة لها خاصية وقول المتن واحد الكلام بمعنى في اي في شئ واحد وذلك كالسواد قوله على هذه المسألة الاولى استغاط على انها لو اعتبرت مع مجرورها صلة بمعنى ليست ان بلا خبر وقوله المشهورة اي هي الغفلة وذلك اي وبيان ذلك اني بيا ان يكون الكلام بالمنع من هذه المسألة المشهورة هل يجوز اي عملاً

خاصية عرضية لمختلفين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية التشاق كالسواد والحلاوة وخاصيتهما ان يكون سواداً وان يكون حلاوة وفهموا مختلفين ان خاصيتي العرضيتين المتضادتين كالسواد والبياض لا يجوز اجتماعهما في ذات واحدة بانفاق فلا يجوز اجتماع ان يكون سواداً وان يكون بياض من السواد والالزم اجتماع الكساض والسواد وهما ضدان لا يجتمعان

بما بين خبر يكون لذات واحدة فطلق

الذات

الذات على مقابل الصفة وعلى حقيقة الشئ وعلى الموجود في الخارج فعلى الاول لا يقال للسواد والبياض وان اختلفا على الثاني والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم يقال له ذات على الثاني دون الاول والثالث والمراد هذه الذات بالمعنى الثاني وهو الحقيقة فتشمل حقيقة الذات والصفة كسواد هو حلاوة لمثل الذات الواحدة التي شئت لها خاصة العرضية المختلفين والمراد السواد المعنى وقوله لا اجتماع الخ غنة لمجرد ان اي وهذا التمثيل صحيح لا اجتماع خاصتي السواد والحلاوة وهما ان يكون سواداً وان يكون حلاوة ويلزم من اجتماع الخاصيتين اتحاد العرضيتين هذا والمراد بقوله لا اجتماع خاصة السواد للجنس اي جنس الخاصيتين الخاصة بالسواد تناول كل ما اخص به كالجوادية والقبضية اي كونه سواداً وكونه قابضاً للبصر مثلاً فان كل واحد مما ذكره من السواد عن غيره من الالوان وبهذا اندفع ما يقال ان كلام المتن مبني على التسمية لانه مبني على ان خاصية السواد السوداء وقد مر ما يغاير خاصية السواد القابضية فانهما يخالفان امرتين مثل ودليل المحققين على ابطاله اي واما من جوز ذلك عتلاً فقد نظر ان في ذلك اجتماع الامرين المختلفين وذلك جائز كما اجتماع الحركة والاكل ورد عليه بان الجواز اجتماعهما مع اختلاف الصفة بان يكون حقيقة هذا تغير حقيقة هذا واما مع اتحاد الحقيقة فهو الموضوع بان تكون الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة نفس الاكل فذلك محموق الذي لا مزيد فيه تأكيد لما قبله فقد طرده في الصفات الازلية اي فقد طرده ما ذكر من احالة ثبوت خاصتي وصفين لذات واحدة فممنوع ان تكون القدرة عليها وذلك لان القدرة خاصيتها الثانية في الممكنات والعمل خاصة التعلق على وجه الانكشاف اي التعلق بجميع اقسام الحكم العقل فلا يجوز ان تقوم هاتان الخاصتان بالقدرة عند المختلفين لان القدرة باعتبار قيام الخاصية الاولى بها تضاد المجز وباعتبار قيام الثانية بها لا تضاده واما تضاد الجهل فيلزم ان القدرة مضادة للجهل غير مضادة له وذلك تناقض باطل على ابطال الخ مراده بالابطال البطلان لان الابطال فعل الغافل ولا دليل له على موضوع واحد متعلق بثبوت وعلى معنى في الموضوع بمعنى المحل في اي شئ واحد بمعنى كالسواد العربي فان السواد اي من حيث اتصافه بالكون سواداً بضاذاً بياضاً اي ولا بضاذاً للبرادة



ومن حيث اتصافه بالكون حلاوة يضاد الحرارة ولا يضاد البياض فلو كان  
السواد نفس الحلاوة لزم ان السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للحرارة غير  
مضاد لها وهذا تناقض باطل بنا اذ يله باطل وقوله الله والحلاوة لا تضاد  
الاسباب ان يقول بذلك مثل ما قلنا لان الموضوع متصف بخاصتين فيلحق للسواد  
باعتبار اتصافه بكل صفة على حدة فتأمل لذات واحدة اي وهو السواد  
واعلم ان الدليل المذكور هو بحسب المعنى في قوة قولنا لو ثبت سواد حلاوة  
لزم من ثبوت التضاد ونفيه في موضوع واحد يمكن الثاني باطل وقوله وان  
السواد لا يضاد الحلاوة بيان للملازمة وقوله وذلك محال في قوة الاستثباتية  
المقدرة قال المقترح يعني الظهري اعلم ان مسألة سواد حلاوة  
اي حكم مسألة سواد حلاوة وهو ثبوت التضاد وعدمه في محل واحد اي ان  
هذا الحكم انما يلزم على قول من يقول بثبوت الاحوال وبيان ذلك اننا قلنا ان  
السواد من حيث اتصافه بالكون سواد ايضا والبياض من حيث الاتصاف  
بالكون حلاوة لا يضاده وهذا ان يكون احوال اما ان قلنا لاحال وليس هناك  
الاحلاوة والسواد فجعلناهما شيئا واحدا فاما يلزم ان اجتماع خاصتي الموضعين  
المختلفين شيء واحد ممنوع سوا قلنا بالاحوال او بنفيها لكن على القول بثبوت  
الاحوال غلظ المنع ما يلزم عليه من التضاد وعدمه وعلى القول بنفي الاحوال  
فالمنع للزوم اتحاد الخلافين وصيرورة الوجود بين وجودا واحدا لا اجل وجود  
التضاد وعدمه اذ لا يثبت في هذا هذا يحصل كلام الظهري وقد يقال ان من  
ينفي الاحوال يقول بالوجه والاعتبار وهو يكفي في التضاد فالسواد في الحلاوة  
حاصلان على ذلك القول اي انهما اعتباران لاحالان وحق فالنقض  
وعدمه حاصل على كل من القولين وليس مخصوصا بالقول بثبوت الاحوال  
وقال اخفى وصف الشيء وجوده اي وليس ثم وصف خاص به غيره لا كون  
ولا غيرهما والشيء انما يتميز عن غيره بالسلب لا بالفصول اما كون الوجودان  
هما الخاصتان على هذا القول والوجود بين الوجود بنى شي وهو اتحاد الوجود  
لازم مطلقا فلنا بنى الاحوال او يثبتونها فالاولى للمساواة في عبارة غلب انما لو  
قلنا بالاجتماع يلزم عليه جعل الوجودين وجودا واحدا مطلقا والتضاد انما  
يلزم على القول بثبوت الاحوال فقط وهذا كله يعني لزوم اتحاد الوجودين كما

مطلبا

مطلبا اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او بنفيها ولزوم التضاد وعدمه ان قلنا بثبوت  
الاحوال مفردا لاي فليس ما ذكرنا صرا على نحو السواد والحلاوة بل ياتي في الصفات  
الازلية ايضا للزم منه ان يضاد بالجهل الخ اي ان قلنا بثبوت الاحوال وقوله  
ويلزم ان يكون الخ اي سوا قلنا بثبوت الاحوال اولا يعني ان المناسب للسواد والحلاوة  
ان يكون الكلام في الصفات بعضها مع بعض لاني الصفات والذات وما من لزوم  
كون الشيء الواحد لا محل له وله محل انما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت  
الاحوال لانك تقول ان الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن حيث كونها  
علما تحتاج لمحل والشيء حال وكذا على القول بنفيها لانه الحال اذا انتفت بنى الوجه  
والاعتبار فتأمل قالوا الضمير للمعتزلة السابق لوجود المعاني وحاصل ما قالوه  
من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تعجيل الواجب لكن تعجيل الواجب باطل فبطل  
القديم وهو وجود المعاني وتثبت نقيضه وهو عدم وجودها وذلك مطلوب لهم فيقول  
المعتزلي لزم من وجودها تعجيل الواجب وهو المنوية الشارة الى الشرعية القابلة للوجوب  
وجدت المعاني للزم تعجيل الواجب وحذف المص الاستثنائية وهي كمن تعجيل  
الواجب باطل وذكر دليلها واقامه مقامها وهو قوله وذلك الخ وذلك  
مستلزم جواز اي وتعجيل الواجب يستلزم جوازه اي وجوازا الواجب باطل  
مطلقا لان المراد بالتعجيل هنا الاستلزام ولا يجوز في استلزام بعض الصفات  
لمعص وليس المراد بالتعجيل هنا افادة العلة لدولها الثبوت المستلزم جوازه  
المعقول وحذف الاستثنائية باطله سلطان دليلها هنا اي في صفات الواجب  
واما صفات الحوادث فباني الكلام فيه التلازم المناسب الاستلزام  
لا افادة العلة من اتصافه المصدر للمانع ومطلوبها مفعول اول والثبوت مفعول  
ثان يعني ليس التعجيل هنا معنى ان صفة العمل افاد العالمية الثبوت بل ذلك  
التعجيل راجع لمعنى الاستلزام اولا يلزم منه تاثير المعنى في مفعولها والتلازم لا يحصل  
بين المتكئين من غير تاثير لاحد هائي الاخره كالجواهر والعرض كذلك يعقل بين الواجبين  
من غير تاثير ايضا فكان ارادته تلازم عليه كذلك ارادته تلازم مراد يستج  
على القول بان المادية حال احتج القائلون يعني المعتزلة واراد بالصفات  
الصفات المعهودة وهي صفات المعاني واراد بالنفي الانتفاء اما القائلون  
فيقولون جميع الصفات المعاني والمنوية والنسبية ولم يذكر محنتهم في المتن



وسيد كرماني الش ظاهره وجهه ظهورها هو انه لو وجدت انما توجد على انها  
 هل للمعنوية اما بطلان التالي اي احايان بطلانه كان ممكنا اي كان التالي  
 باطل فقد حذف الش الاستثنائية من حيث ان الخ هذا دليل على التزام الذي  
 في الشرطية العاقلة لو على الواجب كان ممكنا فلحسب التعليل والامكان  
 الخ هذا استدلاله لاستثنائية الدليل التي حذفها الش وهي لكن كون الواجب ممكنا  
 محال وقوله وايضا الخ سنة ثمان لها بمعنى انه لو خلى الخ دفع الش بهذا ما يتوهم  
 من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن تقتضي عدمه وهو وان كان لاحد فليس لكنه  
 ليس مراد او حاصلة ان ذات الممكن قبل انها هي التفضية لعدمه وقبل ان ذات  
 الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه والعبارة تقتضي الجري على القول الاول وهو  
 غير مراد فاذا بهذا التفسير ان المراد معنى اخر غير القولين وهو حقيقة  
 الخ اي وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون الخ  
 فهو تفرج على ما قبله اي وما كان يثبت مستغدا من غيره كان العدم ثابتا له باعتبار  
 ذاته وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة الممكن وايضا الخ فله  
 انه لا حاجة لهذا الا ان اضاف الباري بصفة ممكنة لازم من كون صفاته  
 تعالى ممكنة اللازم على التعليل واثبات الصفة بغير مقتضى ان هذا لازم  
 مستحيل وقد يقال اما لازمان مستغلان باعتبار المقص منها الاول افتلاب  
 الواجب ممكن وهو مستحيل في نفسه من غير الصفات لما يورث اليه من هذا  
 المقام من اضاف الباري تعالى بالمكثات والاثبات في اضاف الباري تعالى بالمشآت  
 وهو محال في نفسه وهذا ظاهر فادرك كون الشيء الخ هذا مفرغ على قوله  
 فلان الواجب لو على كون ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى فهو في قوة قولنا  
 بطل المتقدم وهو تعليل الواجب يمنع الاستثنائية اي يمنع استثنائية  
 الدليل الاول وهو اشارة له بقوله لو وجدت صفات المعاني لغزم تعقيب الواجب  
 لكن الثاني باطل فثله المتقدم على القول بنبوت الاحوال اي واما على القول  
 بنفيها فلا تلازم ان لا يتغير والشي لا يلزم نفسه فليس معناه الا  
 التلازم الادبي ان يقول الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين المعاني  
 والمعنوية وخم فلا معنى لقولهم المعاني علة والمعنوية معلولة تلازم صفة  
 اخرب الادبي استلزام صفة اخري كالعالية مثلا ادخل مثلا العلية دارية

اللازمة

اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة لان القدرة والارادة دخلتا في الالزام  
 الاول فاندفع قول بعضهم الاول حذف سلا الثانية لانه ليس للمعل من المعنوية الا  
 العلية واللازم سبق الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم عليه من حدوث العلية  
 واعلم ان قول الش وليس معناه الخ غير جار على طبق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم  
 وذلك لان المعنوية لا يقولوا معنى التعليل هنا ان العلم مثلا اقام ثبوت العلية  
 بعد ان كانت معدومة وذلك لان المعلول يقارب علته والابتداء عنها بالزمان والعلية  
 في هذا المقام يكون واجبة قد يمتنع فعلها لانه لا يكون قديما غير مسبوق بعدم فلا  
 يمكن المعنوية ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا  
 وانما يقولون اللازم لتعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى ان وجوده ليس في  
 ذاته بل في الغير اذ فيه ولا يلزم من تأخير الغير في وجوده سبق عدمه والحاصل ان  
 اللازم لتأخير الغير في وجوده الشيء كونه ذلك الشيء ممكنا لذاته ولا يلزم سبق عدمه  
 لان العلة الزمانية فيها من العلة والمعلول يمنع اتفاقا لان المعلول لا يكون علته  
 حدوثا وقد ما الاثر القول الاحاج في صفات الله الوجودية انها معلولة  
 لذات اي انها تؤثر اثر في وجودها فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة بغيرها  
 واذا رجع التعليل لمعنى التلازم اضافة معنى التلازم بياينة وكان الاحسن  
 ان يقول واذا رجع التعليل للتلازم فلا يلزم من وجود المعاني ضرورة لانه  
 لا يلزم من التلازم تأثير العلة في معلولها اي تأثير المعلوم في لازمه وعلته  
 باللازم كلامه اي باعتبار الادلة الدالة على انه له غيا واما انه كلاما وعلته  
 باللازم عاليتها الاثبات بهذا الكلام في هذا الاسلوب غير مناسب لانه المدعى فلا  
 يتأمله العطف على التنظير والمناصب ان باقي في استلزام التلويح بان يقول فعله  
 يلزم بالمتن لا تقول ارادته الخ على القول بان العلية حال ثابته واما  
 على القول الاخر فلا تلازم الا لا يتغير بينهما والشي لا يلزم نفسه واما الوجه والاختار  
 فلا العدم وقس على هذا الاشارة واجبة لقوله وعلته باللازم عاليتها فيقال في  
 وقد رتب تلازم قدرته وارادته تلازم بريدته وكنته الخ ارادتها الطالبة  
 الى ما لا صحها يعني اهل السنة كذا قال بعض الحواشي من صرح بعض  
 حواشي شرح ام الجواهر بان القول الثاني للمعنوية محذور وكان الاوهم للش ان يقول  
 ان التقييد بالطرف لا يخرج صفات الحوادث فان في معنى التعليل فيها قولين

فلا



والمعلول عليه منهما ان التعديل فيها معناه التلازم كالتعديل في صفات الباري  
 وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما يلزم من الخلق على القول بنبوت الاحوال  
 اي واما على القول بعدم نبوتها واما هي وجه واعتبار لا يثبت له في نفسه بل في  
 الذهن فالامراض لان القدرة لا تنفك بالامور الاعتبارية قولوا واحدا  
 فهل الصانع فعل المعنى الخ اي وعلى هذا فالعالم ثلاثة اشيا اجرام ومعاني  
 ومعنوية والمعنى مستند وقوله هو الذي افاد غيره وقوله فلا زمت الخ فانه  
 مستند بقوله فالمعنى هو الذي افاد نبوت الحال وانت خير بان هذا السند لا يثبت  
 لان حاصل مدلوله ان لا يثبت المعنى والحال مستلزم الاخر وهذا لا يقتضي للمعنى  
 وهو ان المعنى هو المؤثر في الحال فكان الاولى ان يقول لا يستلزم للحال بل وقوله  
 لا يلزم منه الحال وعدم تعقلها اي الحال بدون اصل المعنى ان لا يعقل  
 على حدتها واما تعقل المعاني التي اوجبهها هو الذي افاد نبوت الحال  
 اي فالرب خلق المعاني والمعاني هي المؤثرة في المعنوية عند هؤلاء اي المحققين  
 وقوله شاهد وغايبا اي في الشاهد والغايب فهو منصوب بترفع الخافض  
 نبوت التلازم الاولى ان يقول هو الاستلزام وقوله في طرفي الشئ الخ اي بحيث  
 متى انتفت المعاني انتفت المعنوية ومنى وجهدت المعاني ثبت المعنوية واضافة  
 طرفي لما بعده للبيان واما من قال الخ المناسب يقول وذهب غيرهم  
 الى الثاني وهو باطل قطعا في ذلك الاولى استقامتي ويقول فوله ذلك  
 لان تلك العلة الخ هذا السند لما حكم به من المظلال ومراوده بالعلة المعنى للوجه  
 للمحال وقوله مع المتقدم اي مع تقدمها عليه في الزمان وهو محال اي  
 وستأخر المعلول عن علته بالزمان محال لوجوب التتارن بين العلة  
 والمعلول في الوجود واحترز بذلك الزمان عن التقدم بالذات فانه ليس  
 بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم بالذات تقدم احد  
 الامرين على الاخر ترتيبه في الذهن بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون متاخرا  
 عنه خارجا لتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن لا في الخارج والحاصل  
 ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة اولاً في الخارج ولم يوجد  
 المعلول لم يوجد بعد ذلك محال وبعد ما عليه بالذات والملاحظة الذهنية  
 واجب واما اثرت اي العلة وهي المعاني وقوله في النبوت اي في نبوت

الحال لم يرد عدم تقدم المؤثر على اثره وهو محال اي لوجوب تقدم المؤثر على اثره  
 فيه انما اراد عدم تقدمه عليه بالذات فلا يلزم مع المصاحبة في الوجود وان  
 اراد عدم تقدمه بالزمان فلا يلزم استحالة الاول كان التأثير بالاختيار واما  
 بالعلة فلا يلزم عدم التقدم هو الواجب واجيب بانه قد ثبت بان هناك سلطان التأثير  
 بالعلة والطبيعة وانما لا تأثير لانا لا اختيار والمؤثر بالاختيار لا يلزم  
 على اثره قطعاً اذ لا يثبت التأثير بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام  
 مفروض في العلة ولقد كان المؤثر في النبوت مع مصاحبة وجوده حاله  
 لم يرد عدم الواحدية في الافعال كان احسن تأمل ان ليس اسناد وجوده  
 العلة اي وهي المعنى الموجب للحال وهي افادت نبوت الحال جملة حاله  
 او اعتراضية بين ليس وخبرها ولقد افادت فعل ماض مستند الى خبر  
 العلة وكذا قوله بعد وهي افادت نبوت العلة لا مصدر ليهما اذ لا يظهر له معنى  
 لان الحال الخ مستند لقوة المذكورة الا باعتبار معناها اي  
 باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تعقل العالمية الا بعد تعقل العلم بخلاف  
 العكس اي فاما تعقل المعاني فمعية لا باعتبار حالها فتعقل العلم مثلاً وانما لم  
 تعقل العالمية فان اجابوا الخ هذا ارجح لقوله ولزم الحكم اي فان  
 اجابوا عن لزوم الحكم بان المعاني اصلاً للمعنوية فيكون ارجح منها فلهذا السند وجود  
 له وكانت مؤثرة في المعنوية قبل لهم اي في رد هذا الجواب وحاصل هذا  
 الرد ان التأثير انما يكون من وجبت له صفات الالهية والمعاني ليس لها  
 هذه الصفات وحده فلا يكون مؤثرة وانت خير بان هذا الرد لا يثبت التحمل حتى يكون  
 رد الجواب باطلاً وانما يبطل اثبات التأثير بغير الله ولا كلام لنا فيه وجنبه  
 جوابهم عن التحمل صحيح والحاصل انما ذكره الشئ من رد جوابهم انما ابطال نبوت  
 التأثير بغير الله ولا يثبت في رد ما اجابوا به عن التحمل لان الفصل بجوابهم  
 دفع تساوي الموجب للتحمل ولا يخفى تفاوت الاصل والفرع وليس الفصل  
 بجوابهم افادة ان الاصل يقتضي التأثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة  
 بين كون الشئ اصلاً وكونه مؤثراً فالحق ان جوابهم عن التحمل صحيح  
 لكونها اصلاً انما كانت اصلاً للمحال لان الحال لا تعقل متميزة على حدتها  
 بل لا تعقل الا بتعقل معناها واما يصح الخ هذا تحليل لما قبله فالأمر

واجب ان لا يكون



للتعليل اي لانه انما يصح التاثير لمن وجبت الخ اي والمعالى ليس لها هذه  
 الصفات وحق فلا يكون مؤثرة ولو كان الشيء اصلا الخ اي لو كانت الاصلية  
 هي المتضمنة للتاثير لزم ما ذكرنا من ذلك معلوم الطلاق اي فليس كون  
 الاصلية مقتضية للتاثير ووجب ان الخالق للمعاني والعلوية هو الرب ولكن اذا  
 تعلقت القدرة باحدها لزم تعلتها بالآخر ولا يعقل تعلتها باحدهما دون الآخر  
 هذا من الممكن وهو لا يتحقق به القدرة لعدم تعلتها به لا بعد نقصا فالتلازم  
 بين المعاني والعلوية عقل كالجوهر والعرض فبني تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلتها  
 بالآخر وببطلان تعلتها باحدهما دون الآخر فان قلت كيف يصح من بعض المعاني  
 القول بان المعاني اثرت في العلوية على طريق العلة مع ان القول بانها علة كغير  
 واجب بان القابل بذلك المتاثر يمكن كافر لانه يقول ان المعاني المؤثرة في  
 العلوية مخلوقة منه فهو مثل فعل العلة فان الله خلق قدرة والعبد وهي المؤثرة  
 في فعله على ما قاله المعتزلة فان قلت فيقتضي هذا الجواب ان القابل بان السار  
 مخلوقة منه وهي مؤثرة بطبيعتها لانه لا يكون كافر فمع انه كافر فمعنا واجب بان فرق  
 بين السار والمعاني فان هذه صفات والسار ذات وقولهم ان القول بتاثير العلة  
 كغير محمول على ما اذا كانت العلة ذاتا لا صفة والا فلا كبريتا مل وهي مستل  
 بوجود الاعراض انما كانت الجوهر اصلا من حيث انها تقوم بنفسها والاعراض  
 نوعا لانها لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة للجواهر تقوم بها والاعراض اوصاف  
 للجواهر والوصف تابع للموصوف والمنبوع اصل المتابع وبالجملة فهذا  
 القول اي القول بتاثير المعاني في العلوية وعلى تقدير صحته فانما يصح الخ  
 هذا الامعنى له لان اصل الكلام في صفات المتعدي وقوله انما يصح يقتضي الخ  
 ان هذا القول قيل به في صفاته تعالى وفي صفات المتعدي وليس كذلك كما مر  
 فامكن اسنادها الى مؤثر اي امكانا وفقها نفي قبول الاشتغال  
 عطفا لا واما لا يزال سابقا لاحقا فهو مستلزم للتقدم والبقاء وفي ذلك  
 اي في الاشتغال استغايه سابقا لاحقا تحقيق قدمه اي تحقيق وجوب  
 قدمه لان التقدم من اوصافه الوجوب وحق بمعنى قوله في التفرع فلا انتقاله  
 اي فلا يقبل الاشتغال سابقا لاحقا لان تحقيق وجوب التقدم انما يتفرع عن علم  
 قبول الاشتغال لعل الاشتغال فليصح اسناده لمقتضى اصلا فيه ان

التفريع

التفريع اعم من النوع عليه اذ النوع عليه انما يقتضى عدم صحة اسناده  
 لهذه المقتضيات لاجب ان اقام العلة مثلا مقتضى قديم ليكون قديما بقدم  
 مقتضيه قائل وفي ذلك تحقيق قدمه اي لعدم الواجب انما من الصفات  
 لان الكلام في الواجب مطلق اعم من ان يكون ذاتا او صفة فنقول انما الواجب  
 الخ اي الواجب مطلقا لا خصوصا للصفة وان كان الكلام اولاً في الصفات فهو  
 اسناد لال على الخاص بالعام قائل ان اطلق بها اي في صفاته على وعلى  
 وظهر كلام المقترح الخ حاصله انه قد مر ان القول القول عليه ان الله خلق  
 المعاني والعلوية المتعدي نعم التلازم بينهما على خلق احدتهما دون الآخر  
 مستحيل وقيل ان الولي خلق المعاني فقط وهي اثرت في العلوية وظهر كلام المقترح  
 ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان كلام المعاني والعلوية  
 قديم ولا تاثير لاحدهما في الآخرهما متلازمان وقيل ان المعاني قديسة  
 بالذات فهي غير مخلوقة بخلاف العلوية فان المعاني اثرت فيها بطريق التعليل  
 فهي ممكنة بالذات قديسة بالزمان فقط فقد اتفق القولان على ان المعاني غير  
 مخلوقة فالخلاف هنا ليس عين الخلاف المتقدم في صفات الحوادث من جميع  
 الوجوه لان الخلاف المتقدم في صفات الحوادث هل هما مخلوقان للرب او احدهما  
 فقط واما الخلاف في صفات القديم فحاصله هل هما كلاهما قديم او احدهما  
 فقط فهو نظيره في الجملة ان الخلاف اي اليهودي الخلاف السابق عن  
 اهل السنة في معنى تعليل المعاني للعلوية في الساهر هل المراد بالتعليل  
 التلازم او المراد به التاثير في تعليل الواجب اي في تعليل الاحوال  
 الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها اي وهي لو وجدت المعاني للزم  
 تعليل الواجب لكن الثاني باطل فله المقدم فثبت مقتضيه وهو انها ليست  
 بوجوده قد يتلازم المملكات اي كالمعاني القائمة بالعبد والمعلوية  
 القائمة به وقد يتلازم الواجبات وذلك كالمعاني القائمة بالرب والمعلوية  
 القائمة به ولا منافاة اي بين الانصاف بالوجوب والانصاف بالتلازم  
 فان العلوية واجبة وملازمة للمعاني ومن قال بان المعنى يوجب اي يوجب  
 الحال المعلوية اي ومن قال ان تعليل الحال بالمعاني معناه احتياجها لامتيازها  
 لها فليس مراد وهذا القابل يكون المعاني توجبها انها تؤثر فيها بل مراده ان



العلم بوجود المعاني بغير العلم بثبوت المحال معنوية في الخارج الحكم لا يجب  
اي لا يعلم وجوبه اي ثبوته والراد بالعلم المعنوية وقوله الابا اعتبار بوجوده  
اي الاعتبار العلم بوجوده معناه والحاصل ان قول من قال المعنى موجب المعنوية  
مراده ان العلم بوجود المعاني بغير العلم بثبوت المعنوية وليس مراده انها تؤثر فيها  
بحيث تكونا مكملتين لئلا يكونا في التعاطية ان يقول ومن قال ان التعاطية  
معناه الا يجب فمراده كذا وليس مراده التاثير ثم بعد هذا كله فقد عحصل لنا ان  
القولين اتفقوا على عدم تاثير المعاني في المعنوية وقد افقوا في قول انهما ظاهر كلام المفسر ان  
الخلاف جار يفي الخ لا يسل هذا الكلام ان كلام المفسر ليس فيه تعريض ولا حارة  
للقول بان انحاء موزعة في المعنوية فتأمل فانما قلت الخ هذا اسند كقول  
المراد بالاجاب افادة العلم لا التاكيد وحاصله ان العالمية معايرة للمقاربة  
باعتبار تفاوت العلم للقدرة وكذلك العالمية القائمة بزيادة تماثل القائمة بغير  
باعتبار ان العلم القائم بهذا العلم القائمة بهذا فالمعنوية لا تغفل متميزة لضعفها  
وعدم وصولها للحالة الوجود ولا يغفل فيها تماثل ولا يخالف بحسب ذاتها بل  
بحسب المعاني الملازمة لها فلما كانت لا تغفل متميزة الابا اعتبار المعاني ولا ينافي  
فيها تماثل ولا يخالف الابا اعتبار المعاني كان العلم بها تابعا للعلم بالمعاني فتولاه  
فاذا قلنا انه اي الحكم وهو المعنوية وقوله الابا اعتباره اي باعتبار معناه وقوله  
ولا يثبت فيه اي في الحكم باعتبار معنويته اي مفهومه في حد ذاته بقطع  
النظر عن معناه فكيف ينبغي الخ اي واذا ذكرنا التعليق بمعنى التلازم او بمعنى  
الاجاب المنسربا تقدم فكيف تنفي المعاني اي فكيف يصح نفي المعاني التي باعتبار  
وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم بثبوت الحكم في الخارج فتولاه  
فكيف الخ استفهام الكاري بقصد الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت المعاني  
المعنوية ويكون المعاني فيقال لهم كيف يثبتون المحال وتكرار المعنى مع ان المحال  
انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك بما قلنا ان ما في قوله نفي ما باعتبار  
واقعة على المعاني فتأمل وحاصل جوابه اي وحاصل جواب المفسر على  
الطبعة المذكورة وهذا الحاصل من كلام الله وعبر به لك ولم يقل وحاصل الرد عليهم  
الحارة الى ان ما قاله المعتزلة قصدوا به التزام اهل السنة لا الاستدلال على  
كلامهم والا لعبر بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم الذي الرتبة المعتزلة

اي لاهل

اي لاهل السنة وقوله في تعقيب في معنى على وقوله على كلا المذهبين اي مذهب من  
يقول ان تعقيب الاحكام بالمعاني معناه التلازم ومذهب من يقول ان تعقيب الاحكام  
بالمعاني معناه ايجاب المعاني والاحكام لان الممكن هو الذي الخ لوقال الله  
وحاصل جوابه ان الامكان لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليق احاطا بالقول الثاني  
وهو ان معنى التعليق ان المعنى موجب الحكم فثبت ان المعاني كانت الخ كما احسن وذلك  
لان قوله لان الممكن الخ لا دخل له في عدم لزوم الامكان لتعقيب الاحكام الواجبة  
فكون الاول اسقاطا للمهم الا ان يقال ان تعقيب محذوف والاصل وحاصل جوابه  
ان الامكان المعاني للوجوب الذي الرتبة المعتزلة على تعقيب الاحكام الواجبة  
لا يلزم على كلا المذهبين الخ فلامد متضمن الامر الاول من افاة الامكان للوجوب  
وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثاني في عدم لزوم الامكان وقد بينه بقوله اما  
عدم لزومه اي الامكان على الاول فظاهر الخ فتأمل على القول الاول اي وهو  
ان المعنى التعليق التلازم وقوله فظاهرا في فظاهرا في لا يلزم عليه الامكان او كما به  
يتلازم الممكنان يتلازم الواجبات كما مر واحاطا بالقول الثاني اي واما  
عدم لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان معنى تعقيب الاحكام بالمعاني ان المعاني  
توجب وقوله فلما كانت اي الاحكام المعنوية لا تغفل الخ فتوجب معانيها  
الخ اي فالعلم بثبوت المعاني علم بوجودها اي علم بثبوتها اي المعنوية اي بغير العلم  
بثبوتها فكيف اي المعاني مع المعنوية ذات واحدة ويحتمل ان المعنى في  
اي المعنوية مع المعاني ذات واحدة وصدر الكلام يقتضي الاول وقوله بعد اذ لا ذات  
للأحوال الخ يقتضي الثاني اذ لا ذات الخ بمعنى انه لا يعقل انحصار الأحوال في  
المعنوية بالامكان الا اذا كانت متميزة في حد ذاتها وتقبل العلم في حد ذاتها مع انها  
ليس كذلك فتولاه حتى يقال انها الأحوال وقوله في ذاتها الاوضح بذاتها وقوله  
فتكون متميزة مغربة على النفي وهو الذات المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للأحوال  
الخ يقال عليه لا حاجة لهذا التعليق لان المعنى قد اخذ عليه فتولاه لان قوله  
فوجب معانيها الخ لغة فتولاه لا تغفل الامعانيها لاهل ما ذكر لانه لا ذات للأحوال  
متميزة عن المعاني الخ يعني انه على القول بثبوت الأحوال الذي الكلام مبني عليه قد  
قام بالغرب صحتان العلم ملاكوته عالميا وكل منهما ثابت في الخارج فالحال اذ ان  
لها ثبوت ونفي في الخارج كالمعاني ولكن لم تصل لرتبة الوجود وقد فتولاه المشرح



ان الذات لا احوال الخ متزوج بل لها ذات اي حقيقته متميزة واجيب بان سراده  
 لاذن لها متغيرة بحيث ثبت لها تماثل او تخالف بقطع النظر عن المعاني هذا هو المراد فلا  
 ينافي بينهما في الحقيقة كما تان متميزتان كذا في الشرح ولا يقال ما يمنع من ان نفس  
 الشخصية ثبت لها التماثل والتضاد في حد ذاتها بقطع النظر عن معانيها لانه  
 لو كان كذلك لكان ايجاب المعنى لها تاما بغير انكسار فيلزم الاحكام على القول الثاني ففصل  
 ذلك والحاصل اي وحاصل ما في البحث السابق لانا النظر الكلام المقترح فنظ  
 افادة الايات اراد باليات الثبوت بل باجماع المسلمين اي التامس  
 للمعتزلة في مجرد اطلاق اللفظ اي لفظ الايجاب بان قيل المعاني توجب المسؤولية  
 فيقول جال ذلك او يمنع المعنى انه يمنع وذا هو كلام الله ان التراجع في اطلاق لفظ التعليل بان  
 يقال المعاني على المسؤولية مع ان اطلاق التعليل شايع بمعنى التلازم في كلامهم فهذا  
 يدل على انه لا تراجع في اختلافه فترجع الى ان نحن التراجع انما هو في اطلاق  
 الايجاب وقد يقال بعد ذلك ان تراجعي فرق بين التعليل والايجاب حيث شايع  
 اطلاق التعليل ومنعهم اطلاق الايجاب مع ان التعليل هو الايجاب ولا يمكن ان  
 يراد من التعليل التلازم فلهذا لا ايجاب ففصل حق التامس حد و  
 نقصا تنوع في التعبير وهو من عطف المفزوم على لازمه اجمعت على ان الصفا  
 اي كلها لا المعاني فقط لانهم يقولون صفات اباري تعالى ويقولون ان لا يصح الا  
 سلب او باضافة او بضمية مركبة من سلب واصافة كما مر بانها  
 يقرب من شبهة الخ وجه القرب ان كلاما من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته  
 تعالى لان الغلاصة يقولون متى ثبت الصفات تعلقت لزوم امكانها والمعتزلة  
 يقولون متى وجدت المعاني لزوم امكان المسؤولية لوجود الصفات اراد  
 بالوجود الثبوت ففصل المعاني والمسؤولية لاستحالة الخ هذا دليل للتلازم  
 الخ في الشرطية هذا وكان الاول الذي ان يقول لزم ان يكونا مستقرة الى الذات وان  
 يستقر بعضه الى بعض فيجمع اللزوم لوجود الصفات امرين في بيت ثلث  
 الملازمة بقوله لا استحالة قيام الصفات بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله  
 لاستحالة الخ بيان للملازمة والناظر للطرف الاول وهو افتقارها للذات وقوله ولان  
 بعضها الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف الثاني وهو افتقار بعضها الى بعض وكان  
 المقام وقع في وجه ان الشرطية محتوية على الطرفين معادلة فكريان لزومهما الخ هي

شرط في القدرة الاولى ان يقول شرط في الكل يلزم ان يكون المشروط وهو جميع  
 الصفات ما عداه لحياة ومناخر عنه في العقل اي ان العقل يحكم بتقديم الشرط  
 على المشروط وان تقارنا في الخارج والافتقار الى هذا في قوة التعليل لما استنتج  
 المحذوفة وكانه قال لكن الثاني وهو لو كانت صفاته مستقرة الى الذات او الى صفة اخرى  
 مستقرة عليها باطل لان الافتقار والتقدم على واجب الوجود محال والحاجة  
 عطف تفسير لان المراد بالحاجة الاحتياج والتقدم على واجب الوجود محال  
 كان المناسب ان يقول رونا خروا واجب الوجود محال وهذا معطوف على التعليل الاول  
 وهو قوله والافتقار يعني الوجوب والاول راجع لتوحيدين معا يعني افتقار  
 الصفات للذات وافتقار الصفات بعضها الى بعض للملكة الافتقار في كل منها  
 والساقي وهو قوله والتقدم على واجب الوجود راجع لقوله ومناخر عنه في العقل  
 يعني ان التاخر لواجب الوجود في التعليل غير مضمرة ان الصفات واجبة الوجود  
 وكذلك الذات مع ان الشأن ان تتعلل الذات قبل الصفات لان الشأن ان يجعل  
 يتعلل اول قبل الحال ولان ثبوت الصفات فرع من ثبوت الذات نعم التاخر لواجب  
 الوجود في الزمن محال فيقول الله والتقدم على واجب الوجود محال ان اراد بالتقدم  
 الذي جرائه الكلام في الدليل وهو التقدم العقلي فلا يلزم وان اراد به التقدم في  
 الخارج فليس كذلك لكن لا يطابق ما جرائه الدليل فتأمل منع الملازمة اي  
 المذكورة بين وجود الصفات وبين الافتقار الى الذات وافتقار بعضها  
 الى بعض في قولهم لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات وافتقار بعضها  
 الى بعض ثم ان كلام الله قد يبدل عليه ما بعد تقديره والجواب منع الملازمة  
 ان عنيتم بالافتقار الاحتياج للغير فكان على الله ان يذكره ويوجهه فقوله لان الافتقار  
 للغير الخ ونحن لا ندعي ذلك اي الافتقار للغير الخ هو في الحدوث والاولى حذف  
 هذا الكلام لانه غير مناسب لانهم الرموس الافتقار لانهم قالوا انتم ادعيت ذلك  
 حق نزد عليهم بانهم ندعي ذلك فكان الاحسن في الجواب ان تقول ان اردتم الافتقار  
 مجرد التلازم بمعنى انه لا توجد الافتقار لغيرها فالملازمة صحيحة لان هذا اسم  
 وليس بمحال وقد فالاستحالة القائمة لكن افتقارها محال ممنوعة او ليس افتقارها  
 بهذا المعنى محال فانه كما يتلزم تمكنت التلازم واجبا وان اردتم بالافتقار الاحتياج  
 للغير فالملازمة ممنوعة لان الافتقار للغير بمعنى الاحتياج اليه يقتضي ان المتفر



يغيب الغير الوجود فيكون حادثا ونحن نقول بتقديم الصفات كلها والتقديم لا يتأثر  
 فالجواب ان قولهم لو وجدت لزوم افتقارها منوع اول يلزم افتقارها على هذا الوجه  
 فما ذكرنا رجسا ليس جارعا على اسلوب المناظرة وان عنيتم بالافتقار الى الذي  
 الوجودية به وهذا يحفظ على الحدوث السابق وقوله وعدم الانشغال يحفظ تفسيره على  
 الملازمة ولم يكن الخ الوجودا لتعطين اي لانه لا يكون الافتقار بمعنى الملازمة  
 متافيا للوجود لانه كما يتلزم ممكنات متلازم واجبا فلم قلتم الخ هذا استلزام  
 الكاري بمعنى الشيء اي لم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار على التلازم بيني  
 الوجوب اي قوله ذلك لا يصح ان هذا التوقف في العلم او الوجود المراد  
 بالتوقف في العلم ان لا تصور ذاته الاموصوفة بالصفات والمراد بالتوقف في الوجود  
 ان لا توجد ذاتا تعالى الاموصوفة به كما تقول في الجوهر والوضوح انه لا يتصور  
 احدهما الا مقارنا للآخر ولا يوجد احدهما خارجا الا مع الآخر وليس المراد بالتوقف  
 في الوجود ان يكون معدوما ويتوقف على الآخر ليعينه الوجود واذ كان المراد  
 بالافتقار ان الوجود لا يقبل احدهما بدون الآخر ولا ينفك احدهما في الوجود  
 عن مقارنته الاخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب ترك  
 بغض الافتقار والتعير بالتلازم والاستحالة فيه او يستلزم الامكان  
 في بعض النسخ ويستلزم الامكان بالوالتحقيل والتعيل وهذه النسخة انما  
 بقوله بعد فان الامكان الخ او يكون سند القول ويستلزم الامكان الذي  
 هو سند قوله بيني وجوب التلزم الوجوب بخلاف نسخة او ان قوله وان  
 الامكان راجع للطرف الثاني اعني قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول  
 فلم يذكر له سندا كذا في الكاري وان الامكان اي الشيء وقوله بصحة  
 الارشاد اي بصحة ارتقاعه وقوله وان الامكان الخ علة لعدم صحة قولهم  
 ان هذا القول يستلزم الامكان فنقول الكاري انه سند قوله ويستلزم الامكان  
 اي سند لعدم صحة قولهم ذلك ولا احتياج لكل منهما اي من الواجبين  
 فلا حاجة لهذا في الرد فالاول اسقاطه لان الرد يقتصر فيه على قدر الحاجة  
 الواهبي اي للاحتياج وقوله لما نقرر علة كون الامكان موهبا للاحتياج  
 فانكوا عنا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار التلازم وهو لا يتأثر في الوجوب فانكوا الخ  
 واما قوله والامكان الخ الاول اسقاطه لانهم لم يردوا به بل جعلوه لازما للافتقار

فرض

٢٠٠  
 فرض وجودها بحال الاولى ان يجذفنا لفظ فرض ونقول فوجودها بحال لانه لا يبدوا  
 بصحتهم الاداة لمراد ذلك وانما كانت تدل فبصحتهم اذا قالوا ذلك لما في هذه  
 الكلام من الشافق لم ان الاول للما يقول وقولوا لا يمتثل واجب موجود بلازمه  
 واجب اخر لان هذا هو الواقع منهم ومنه عامه واما ما قاله الله فلم يقولوا به وليس  
 متافيا للموضوع ووجه ظهور رفضيتهم اذا قالوا ذلك من جهته انه لا مانع  
 من ان الواجب بلازمه واجب اخر سوي الغالطة هذا من تأكيد عدم  
 ما عليه المدح بخلافه لا اخبر فيه الا انه يعني الخلق الموهوم اي الموهوم  
 للاحتياج والاستعمال الخ واستعماله اي لفظ الافتقار ومطلق  
 التوقف اي والحال ان مطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الخ اي لان التوقف  
 يصدر بالتلازم الا اذا صح الشيء عقلا مثلا انعام متوقف على الذات  
 عليه ولما كان يصح عقلا بغيره اذ لا يصح وجوده بالباري في الازل اقتضى  
 ذلك التوقف الحاجة الى المورد صفات لباري وان كانت متوقفة على الذات  
 لكن لا يصح عقلا بغيره في الازل فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج الى  
 المورد وكذا تلك العرض متوقف على الجوهر ولا يصح عقلا عنه فلا يقتضي  
 هذا التوقف الاحتياج لتأثير الجوهر في وقته بقوله عقلا لا حقيقة  
 الشيء في الخيال فلا عبرة به اذ قد يقع في الوهم اشتد اني الصفات منه تعالى في  
 الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر وخطور ما يبال عطف تفسيره على قوله  
 لا تعدرني الخيال فانقوم يعني الغلاسة حكموا التخييلات اي الامور المتخيلة  
 وهي الشبه وقوله على ضعفها اي مع ضعفها فعمالا يهتدي اي في القديم  
 الذي لا يهتدي في قبح صحرايه اي في صحرايه الواسعة فالقبح كسبر وسكون السا  
 جمع نجا وهي في الاصل الصحرا الواسعة فيجوز عن بعض معناه ويجعل الاضافة  
 من اضافة الصفة للموصوف كما علت والضم تشبه العنايد بالصحرا الواسعة  
 ومعلوم ان الصحرا الواسعة لا تسلك الا بالسلاح الماضي فكذلك العتابة  
 لا تسلك الا بالادلة القوية وهو لاه القوم مشوا في الصحرا الواسعة يعني الصفات  
 القديمة بالاراء الضمنية يعني الشبه المتخيلة النافذة بالمدال المجبة وهي  
 الماضي القاطع في ان الافتقار في معنى من يوجب الامكان اي فلو  
 وجدت الصفات للزم امكان لتوقفها على الذات وهذه اعني التوقف يوجب



الا يكون قضية اولي وقوله وان كل مركب الخ قضية ثالثة وقوله وجزوه غيره  
 قضية ثالثة وقوله والمفتقر الى الغير الخ يرجع للاولي لان المفتقر للغير متوقف على  
 ذلك الغير ونفي مقدمة الرابعة وهي الصفات توجب تركيب الموصوف  
 وهذه هي المشار لها بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطف على قوله  
 اعتقد اي لما اعتقد كذا وتوهم الخ واستعمل هذه المقدمات اي الاربع  
 المذكورة سابقا في الاستدلال على امكن كل ما سوي الله اي بان قال كل شئ مما  
 سوي الله مركب باعتبار صفاته وكل مركب مفتقر الى جزائه وجزو المركب غيره  
 والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا فكل شئ سوي الله ممكن والله لم يات بهذه المقدمات  
 على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها في المقام والخبر اعتقد صحة هذه  
 المقدمات كلها والاولى غير صحيحة لان المقدمات ان الموصوف مركب باعتبار  
 اوصافه الا ترى الى الجوهر الفرد فان له اوصافا ككونه غير منقسم وفي جهة  
 ومخرج مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك المقدمة الرابعة القائلة والمفتقر  
 للغير لا يكون الا ممكنا لا تسلي لان الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي امكن  
 المتوقف بل هو ان يكون التوقف بمعنى التلازم والافتقار بهذا المعنى لا يت  
 الوجوب وقوله المركب مفتقر الى جزائه مسلم لكن لا من حيث انه يخلو الوجود بل  
 لعدم بل بمعنى انه لا يتحصل في الخارج الخ الابه وان شئت ابطت الاول فقط  
 فلا نظرا نصحيح الباقى وعلى ذلك انصرف فيما ياتي استشعر النقص  
 جواب لما اعتقد ان استشعر ان المقدمة القاطعة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا  
 تجري في صفات الله هذا مما استخبر الله فيه تعبيرة بالاستحارة يقتضي  
 انه غير جازم بالقول بامكنها ولذا قال وجزم اخري وصرح الخ عطف لتعبير  
 مجزم لان الجزم الاعتقاد بطلع عليه الا الله بكلمة اطلق الكلمة على الكلام  
 مجاز او قوله لم يلبس اليها بجمل ان المراد انه لم يستعمل القول بها احد من اهل  
 المسئلة فلا ينافي ان الكرامة يقولون بجود الصفات وذلك مستلزم امكنها  
 ويحتمل ان المراد انه لم ينفه احد مطلقا للقول بها لان الكرامة وان كانوا يجدونها  
 لم يقولوا بتدبيرها بل غير ذي عندهم من جهة العالم مسبوقه بالعدم واما الخبر فهو  
 وان قال بامكنها لذاتها لم يقل بجودها على معنى سبق العدم لها كما تقول الكرامة  
 بل كما تقول الفلاسفة في العالم فلم يستعمل احد الى هذه المقالة وقد تبع

الخبر في هذه المقالة جماعة كالبيض والي والمضد والامني والسمعة والكل الا عاجم  
 ممن سرقته اصول الفلاسفة في التفرقة بين القدم الزماني والمادي والواجب لذاته  
 وغيره ولم ينظروا ان الضرورة مثلا لو كانت ممكنة لذاته في حقه تعالى كان الخبر  
 ممكنا في حقه ايضا لان يجوز احد المتقابلين يجوز للاخر ولو كان العلم ممكنا كان  
 الجهل ممكنا لكن الجهل الخبر محال في حقه تعالى بانفاق ف يجوز المحال محال والذي  
 عليه المحتسبون وهو الحق الموافق لمصووص المتقدي من ان الصفات واجبة  
 الوجود لذاتها كما ان الذات كذلك رصنا هان ذلك الخ من جهة انه قابل  
 بتاثير الذات في الصفات بطريق العلة لا بقول الفلاسفة بتاثير الذات في  
 الصفات لعالم بطريق العلة ان العالم اي الافلاك والاجناس والانواع واما  
 الاشخاص فيقولون بجودها بالذات والزمان ونعود بانهم من زلة العالم  
 لان العالم يتبعه انما من بني رسته بخلاف الجاهل فاعلة لها ليس المراد  
 فاعلة لها بالاجباب كما يقول الفلاسفة ينصون كقول النبي الواحد من حيث هو  
 واحد قابلا وفاعلا لان الصفات بالاختيار روحا فيكون الصفات حادثة بالذات  
 والزمان لان الزمان لا يكون الا حادثة بالذات والزمان وهذا مذهب  
 الكرامية نورد على الخبر انه يلزم قيام الحوادث بالقديم ويلزم من هذا حدوث  
 الذات فمن ذلك يجعل الصفات اصنافا ونسب ولا يلزم من حدوث  
 النسب والاصناف حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه يلزم  
 من حدوثها حدوث الذات القائمة بها هذا يحصل كلام الله وهذه القواعد خلاف  
 المشهور عن الخبر المشهور عنه ما تقدم في كلام ابن التلمباني من ان الصفات  
 ممكنة لذاتها واجبة فوجوب ذاته تعالى ووجه كون القول الثاني اشبع من  
 الاول ان الصفات على القول الثاني حادثة بالذات والزمان واما على الاول  
 فهي حادثة بالذات فقط قد يه بالزمان والى هذا القول الثاني ان الخبر في العالم  
 بقوله هذه السبب الخصوصية والاضافات المخصوصة المستمدة بالقدرة والعالم  
 لا يملكها امور غير قائمة بنفسها واذا وجدت ذات كانت هذه المفهومات  
 صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انهما مفتقرة للغير فتكون ممكنة لذاتها فلا بد لها  
 من موهو لا موهو الا ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة موهو في هذه  
 النسب والاضافات النسيب ومن شيع مذهب الخ بجمل ان هذا من تمام القول



الذي قبله فلذا عبروا ولا بأس مع وعبرنا نيا ببيع ويجعل انه السادة لقول ثالث وهو  
برد الصفات الى مجرد نسب واصافات لا يثبت لها في الخارج والمأهي اعتبارات  
عقلية وهذا سلوك الفلاسفة من انكارهم الصفات وردوها الى  
سلوب واصافات وعلى هذا الاحتمال فلا وجه لجعل المقول سكون الذات  
قابلا وفاقلا اشنع وجعل المقول مرد الصفات الى مجرد نسب سكام ايا هذا  
المقوله تصرح بنفي الصفات وسلوك الفلاسفة واصافات  
عطف على النسب عطف تفسيره في شجعت ان لا عن شجرة سبيدي محمد  
الصغير وقد رجح المخرج من القول بانها حادثة وانها اضافات ونسب معنوية  
لما ان ذلك القول كقولهم على القول بانها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب  
ذاته تعالى وشتمته لها في بعض المواضع الخ عطف على ردة وحاصله ان  
اهل السنة ينعون ان يقال في المعاني انها غير الذات لان الغيرية وان كانت  
صحيحة في المعنى وتعتدل لان حقيقة الصفات مغايرة لحقيقة الذات  
لكن يمنع اطلاقها لانه يوهم انفكاكها عن الذات وتعارفها لان الغيرية الاصطلاح  
هما الذات الممكنة تغايرتها والتغاير بين الذات الازلية وصفاتها  
بمعال الغيرية يوهم التجال وكل لمظ يوهم نقصا في حقه تعالى ولم يرد به منع  
اطلاقه وكذا ينسوبة اطلاقها في الذات لان الغيبة تدل على الاتحاد وهو  
مستحيل لان الثاني في الذات والصفات قطعي فالغيبة ممنوعة اطلاقا  
واعتقادا بخلاف الغيرية فانها ممنوعة اطلاقا فقط فان قلت ان قول اهل السنة  
صفات المعاني ليست في الذات ولا غيرها متناقض قلت لا تناقض لان نفي  
الغيرية بحسب الوجود وانها لا يغير فان نفي الغيبة بحسب الحقيقة  
وانها لا يتحد من فلا يلزم التناقض الا لو اردت نفي الغيرية انه لا تغاير في مفهوم  
وان هذا هو هذا لكن ذلك غير مراد الى اكثر هذه الاثار الا ان حذف  
لفظ الاكثر لان المذكور فابدا جسيما لا اكثرها فقط مع ان الشيء لا يتكرر الخ فانه  
الجوهر الفرد يتصف بالامكان ويكونه في جهة ويكونه في جهة ويكونه لا يقبل التسمية  
وبكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركيب فيه وهذا استدلال  
المقدم الاول القاطلة الموصوف فيتركب باعتبار صفاته واستدلال على فساده  
دون فساده عند اهان المقدسات لان غيرها مبني عليها ويلزم من فساده المبني

عليه فساد المبني وان كان بعضها صحيحا في نفسه على انه قد تقدم فساد المقدمة  
الرابعة وهي والمتنظر للغير لا يكون الامكنة لازم له اي للمخرج فخر منه لازم له  
وحاصله ان مقتضى الشبهة التي استدلال بها على امكان ما سوي الله يقتضي تركب  
الذات العقلية فغرض التركيب يجعل الصفات ممكنة والتقديم لا يصح تركبه من  
الممكن فيقال له هذا وان فعلت من جهة الا انه لا يضرك من جهة اخرى وذلك  
لان الذات اذا اثرت في القدرة فلو جه فيها وفي الارادة فلو جهه اخرى وقد تقدم  
تمت الذات وجوه وصفات فيلزم التركيب في الذات باعتبار هذه الوجوه وهو لا يقول  
بتركيبها بمعنى كانت الذات مركبة كانت ممكنة عنده لانه جعل خلقه الاسكان  
التركيب مع انه لا يقول بانها كانت كالعالي والسمع والبصر كالقدرة  
التي استقصاها فانما تبارت اي الصفات باعتبار اوزانها وقوله واختلفت  
اي باعتبار الذات اقتضت اي تلك الصفات وجوه مختلفة في مقتضى  
اي لها اي الصفات وهو الذات اي فقد قام بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها  
المختلفة والوجه الذي اثرت بسببه في الحياة غير الذي اثرت به في العلم والذي  
اثرت به فيها غير الذي اثرت به في الارادة وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك  
الصفات وجوه مختلفة في مقتضى لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه بغير  
العلم عند من قال بها الا شي واحد ولا يصدر عنه اكثر من ذلك الوجود  
كما قالت الفلاسفة انه واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لم يشأ عنه بطريق  
العلة الا الفعل الاول ولما كان ذلك الفعل ممكنا لذاته وواجبا لغيره نشأ عنه  
من جهة وجوه عقل ثانيا ونشأ عنه من جهة امكانه تلك اولاهة في  
التصديق لعقل الثاني وما بعده الى اخر المقول العشرة والافلاك الشعة وخبر  
اقتضت تلك الصفات وجودها في الذات فتكون الذات مركبة من تلك الوجوه  
وهو فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول بانها ممكنة ولما استنكرت الفلاسفة  
ذلك اي ان التركيب باعتبار الصفات يستلزم تركيبها الامكان وليسوا  
على المسلمين الخ التالبيين انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين ولما المتدسون  
منهم لم يجابوا بل صرحوا بالنقض بل نفي الصفات باطلاقها الى الصفات  
والاحتمالي اي ولا فابا الجسم بان يكون عرضا فالمراد بالجسم في ما يقوم  
بالجسم ولما قام العرض بالجسم نسب اليه بزيادة الالف والنون باثبات



انه عالم من اضافة المصدر وهو اجابات لمفعوله اي مطالبون بان يثبتوا المعنى المتبادر  
من العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني بمادة الباطنية وهي متعلقة  
بالباطن ومن بيان ما اي ويطلبون باثبات العلم لدلالة احكام الافعال وانما فيها  
عليه الافعال اي المفعولات اي فلهذه المفعولات المتفق عليها ان تصاف  
الولي بالانقار والاحكام وهو يستلزم العلم فهو برضاك اي رضاك الحاصل  
بالشيء على العقائد القولية على طريق معرفتك الاضافة للبيان ويصير ان يراد  
بالطريق الادلة اي يستلزم الادلة الموصلة لمعرفتك بحيث لا يمتنع استنباط  
وتمتاجلة استثنائية ايضا معطوفة على جملة نفوذ في جملة استثنائية  
ايضا قالوا لو وجدت الخ هذا دليل لان للمعتزلة ولم يقل وقالوا بالعلم  
اشارة الى ان كل شبهة من هاتين الشبهتين مقصودة لهم بالذات لا فادها لمقصودهم  
محلان لو عطفوا لزم تكثير القديم اي كفى التالي باطل لان الاجماع الخ حذف  
الاستثنائية وذكره لبيانها وظهورك ان الاول في قوله والاجماع الخ غلبته  
فلمنا الموصوف الخ حاصلة من استثنائية في الشرطية وحاصلة العلم ان اردتم تكثير  
القديم مركب الذات بسبب وجود الصفات فلا تسلم الملازمة لانه لا يلزم من وجود  
الصفات تكثير الذات لان الموصوف لا يتكثرون بصفات يقال فيه سببها انه كثر  
لفظه ولا عرفوا ولا اعتلوا وان اردتم تكثير القديم بقدره ووجود معناه وهو القديم  
في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية تسلم ولكن الاستثنائية لا تسلم فقولكم وتعدد  
القديم ما باطل ممنوع والاجماع الذي نفتموه هل ان القديم واحد لا تعدد فيه يجب  
ان يكون معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالهية واحدة لا تعدد فيها  
وليس معناه ان القديم لا يثبت الا لشي واحد من الله غير بصري كونه  
موصوفا او صفة كانه محمودة والمباصل ان قوله الحق قلت الخ متقدمة في الشرطية  
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى الخ اشارة للمناقشة في  
الاستثنائية وان الخوارج بالقديم حقيقة القديم شامل بدليل ان الاضافة  
للبيان عديدة تأكيد لصفات وهو واحد نصريح بما عارضه انما من  
قوله الفرد المجددة من الاحاد وهو الزيج فيقال لكن من خرج عن طريق المجددة  
والمراد بهم هنا المعتزلة بقولهم السابق لو كانت صفات الباري تعالى موجودة  
الخ كان الاول ان يقول لو كانت صفات معاني الخ لان الخلاف انما هو في اثباتها

فكان معه

٢٨

فكان معه في الازل قد ما اي كفى التالي باطل وقوله كان معه الخ هذا التعبير  
غير مناسب لان هذا التعبير انما ينافيه المناقشة في الاستثنائية فقط ولا ينافيه  
ما ذكره المتأمن من المناقشة في الشرطية فالاول ان يقول كذا قال في المتن لزم تكثير القديم  
لان كثره القديم يجب ان يكون بمعنى التركيب وكثرة الاجزاء بحيث ان يكون كثره القديم  
بمعنى وجود معناه وهو القديم في متعدد واما قوله كان معه في الازل قد ما فانه  
لا يمتنع غير المعنى الثاني وهذا لا ينافيه الطرف الاول من طرفي الجواب الذي هو قوله  
منع الملازمة ان اردتم الخ وهو معنى قول الخ ظاهر انه ما اوله وفيه  
نعم بل هو اخص منه لا يمتنع الخ وكثرة اجزائه فيه ان التركيب يتحقق بجزئين  
والاولى بتركيبه من اجزاء فان كثره الصفات الخ منه لمنع الملازمة ولا  
يقال فيه اي في الوصف بسبب ثلث الصفات بصفات عديدة اي من التبع  
والحركة او السكون وكونه في حيزه وعدم فعله الانتقام وجود معناه اي معنى  
القديم المظهر من القديم وهو عدم الاولية للوجود معنا الاستثنائية اي  
التي اسندت لخواصها بالاجماع ولزمتم المصادرة هي اخذ الدعوي جزم من  
القديم وادعواهم تكثير القديم ما باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي معنى الدعوي  
القديم ما باطل لكن تكثير القديم ما باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي معنى الدعوي  
والاجماع الخ مانع الاستثنائية وكان سندها الاجماع شرع في تناوله بقوله  
بر الاجماع نعم لفظ الواحد الخ كان الاول ان يقول نعم لفظ ان القديم  
واحد انه هو المشترك لفظ الواحد والمباصل ان لفظ ان القديم واحد الذي  
يقول الاجماع عليه وجعله سند الاستثنائية يطلق على معنيين ما قلناه وهو  
ان الازل الموصوف بصفات الالهية واحد لا تعدد فيه ويطلق على ما نفتموه  
من ان صفة القديم لا يثبت الا لشي واحد فان لم يوافق الاشتراك من اللفظ  
اي فان لم يوافق اللفظ المشترك من دليلكم والا فالاشتراك لا يزال من اللفظ لانه من  
اوصافه وقولوا الخ الاول فان لم يوافق اللفظ المشترك من الدليل وانما بدله  
بلفظ صريح في اثبات مدعاكم وقولوا كفى التالي باطل للاجماع على ان حقيقة القديم  
لا تثبت الا لشي واحد فلا تخدوا الخ وكيف يصح الواو غلبية لهوسنا  
لقوله فلا يجدون لصحة سبيلنا الجواب هذين العقليتين اي التي تقدمت  
عند اثبات صفات المعاني ان هذه الشبهة اي المذكورة في المتن وهي انه



لو وجدت الصفات للزم التكثير في القديم حتى قال ما قال اي من اركان  
الصفات وحاصله انه انما لا يستلزم التكرار لو وجدت الصفات في الاول للزم تكثير  
القديم لان الموصوف بتكرار بصفاته كمن اتى باصل فبطل المقدم وهو وجود الصفات  
ازلا فلا قال التكرار فيها ممكن بالذات ولا يلزم تركب الذات لانه لا يصح تركب  
القديم من الممكن واما الفلاسفة فانكروها بالضرورة وانظر هذا العصر المثار له  
بقوله الله واعلم ان هذه الشبهة هي التي عرت الخ فانه يقتضي عدم شبهة اخري  
في جانب الفلاسفة وانت خبر بان قد سقت لهم شبهة اخري عند قوله  
في الله واعلم ان الفلاسفة قد احتجبت على نفي الصفات فذالوا الوجودات للزم  
انقطاعها الى الذات الخ فبطل لو وجدت اي المعاني للزم الخ هذه شرطية  
وتكرر دليلها وحذف الاستثنائية اي لكن تعدد الاله باطل فبطل المقدم وهو وجود  
ولكن نقضهم وهو مطلوبهم وقوله يلزم تعدد الالهة الاولى ان يقول للزم تعدد  
الاله لان الالهة معلوم انها متعددة لما ركنها اي الصفات وقوله له  
اي للاله وهو الذات الالهية وذلك اي الاشتراك في الاخص يوجب  
الاشتراك في الاعم وهو الكون عالم والكون قادر اني اخر المعنوية واذا كانت صفات  
المعاني مشاركة للاله في اخص او صفاته وفي اعلم كانت الالهة والاخص ما انفرد به  
الموصوف وعين به عن غيره والاعم ما لا ينفرد به الموصوف عن غيره فلما الخ  
هذا البطل للشرطية باطل سندها وحاصله ان اخص الاوصاف هو الصفة  
التيوتية الموقوفة لها هيمة لها عن غيرها والقديم ليس كذلك فشاركتهما  
للاله في القديم لا يقتضي انها مشاركة له في اخص او صفاته اللازم مشاركتها  
له في اعلم اللازم له كونها الالهة لكونها ان القديم صفة ثبوتية اي لما سبق  
انها صفة سلبية على المحقق فضلا عن ان يكون نفسية اي ذاتية  
موقوفة للذات وجزائها بنفسه نسبة للنفس بمعنى الذات اي ان القديم لم  
تثبت له اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف ثبت له اعلاها وهو الاخصية  
هذه شبهة اخري لهم اي للمعتزلة احتجوا بها على نفي المعاني ولكن  
يعطفها على ما قبلها لما مر والناظر معلوم الاستحالة فيه اشارة الى ان  
الاستثنائية المطلوبة في كلام الحق لا يحتاج لسند ولذا لم يعرض له فيه  
وبيان الملازمة الخ حاصل ما ذكره في بيان الملازمة مقدمات لانه الاولى وهي



قوله ان الصفات الخ مع سندها صحيحة والثانية وهي قوله واخص وصفه الباري  
الخ سندها سطره لك المدح فيها في الله والثالثة وهي قوله والاشتراك في  
الاخص يوجب الخ سياتي المدح فيها في قول الله عز وجل لا يجازي الاخص في باب التماثل الخ  
فاذا ظهر ما في المقدم من الخلل ولا يخفى خلل ما فرغ عليها لانفاؤه الخ  
فيه ان انفاؤه بالقديم لا يمتنع انه اخص اوصافه لان النبي الوجودي قد ينفرد به  
سكنى وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا فيلزم ان تكون تلك الصفة اي  
الوجودية الصادقة بكل صفة من صفات المعاني اذا كفت النصاري بالشك  
مع الساتر المفعول ويصح فيه التخصيص مع الساتر المفعول والاول اولى لمناحية قوله  
بعده فانتم اولى بالتعريف ثم ان التعريف بايضا ظاهر ان هذا وجه اخر من الاستدلال  
صدر من المعتزلة الزاعمة لاهل السنة كالمعتزلة يقولون لو وجدت المعاني لزم تعدد الاله  
والثاني باطل وايضا انكم معشر الاشعرية واقفتمونا على تكثير النصاري او ما ذكركم  
الابان الحق الثلاثة من القدم ما فيكم اذ انتم سبعة او ثمانية ان تعددوا بكم  
من باب ٢ وفي واجاب المعاني بالي من الوجه الاول بقوله والحوادث منع الملازمة  
واجاب عن الثاني بقوله واما قولهم كبرت النصاري الخ ويحتمل ان يكون من  
تمتة الوجه الاول الخ به بقية بالالزام اللازم من استدلال الخصوم وعلى هذا  
الاحتمال والاولى حذف اية وقوله وهي الذات اراد بها الوجود وقوله انتم ذلك  
اي هذه الثلاثة وقوله اولى خبر ثان عن انتم منع الملازمة اي لعدم تسليم  
دليلها وكبر وهو سلب انتظام اركانها اي وكيف يكون وصفا اخص وهو  
سلب الوصف الاخص لا يكون الا اجمرا وجوبا لانه جزء من الذات عبارة  
عن نفي الخ اي معبره وفي الكلام تسحيح لان المعبره بالفاظ والصفة ليست  
لفظ العدم والاولى للمعاني الخ عبارة ويقول لانه نفي سبق العدم اي لانه انما  
سبق العدم فالنفي يعني الانقضاء ونفي الاضافة اي وانما الاضافة وهي  
سلبية العدم والخ لا يقوم بنقيضه وهو اعدم ظاهر العبارة ان الوجود لو  
يقوم بالعدم كان قد يقوم بنقيضه وليس كذلك لان الوجود ليس بنقيض العدم  
لكن لو يقوم بالعدم كان منتقيا ما يقتضيه وهو الوجود فنقول الله لا يقتضيه  
بنقيضه فيه حذف اي يقتضيه ما اتصت به والمراد بان نفس الثاني لان العدم  
مساو لنقيض الوجود لانه يقتضيه لا يكون الاوصاف اعلم ان الوصف صادق



بالسلبى وغيره فخرج السلبى بقوله ثابت صادق بالوصف الذى كانا قلناه  
بالنسبة للانسان وغيره الذى كان قد ردة والارادة فخرج غير الذى بقوله ثابت  
ثم ان الذى قد يكون له الامتياز كالناصفية بالنسبة للانسان وقد لا يكون له  
الامتياز كالحبوسية فزار قوله يكون له الامتياز لا يخرج ما لا يكون له امتياز كالحبوسية  
فانه لا يقال له اخص او صافى الانسان الذى تقوم به الماهية وصفت  
كاشف لان الذى شأنه ذلك لكن قد تقرر ان المنطق ان الفصل وحده ذاتى وكذا  
الجنس واما مجموع الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتى وقيل لا فعل ان النوع غير  
ذاتى فالوصف كاشف والا فمخصص يخرج للنوع لانه مجموع الماهية لا مشتملة  
به وامتياز الخ خرج به الذى كالأصح كالحبوسية ان لا يقع به امتياز وقوله  
هو الذى تقوم الخ رسم للاخص واستغنى عن ذكر القيد الاول في الاخص وهو  
ان يكون ثابتا لان الذى يستلزم الثابت كالنفس الناطقة أراد بها  
القوة المدركة كالمتفكر بالقوة ولم يرد به الروح سلبا اي سلبا  
نفسه اي الوصف السلبى وقوله وبني الاخص لفظ بين زائد لان بين انما تارد بين  
متعدد واما احل اي مراتب وذلك لان الاخص قد انصب بالثبوت وبالذات  
وبالتصنيف فالحرات ثلاثة والسلف لم يقبله هذه الثلاثة وحق في السلب  
والاخص لثلاثة مراتب وهو الاخصية الاولى ان يقول وهو التميز  
يعود على المنح اي في عبارة المتكفي بقوله ممنوع اما القدم الخ وقوله وضميره اي ضمير  
الفعل وهو فعل الذى هو بمعنى بنى وقوله او انفى اي في عبارة غير النص  
الذى فهم مما قبله اي قبل فضلا لانه اي فضلا نحو فلا ان لا يعطى لغيره  
فضلا عن اعطاه اي فضل عدم النظر فضلا عن اعطاه او حاله كونه عدم  
النظر فضل فضلا اي بنى نسبيا عن الاعطاء وحاصله ان الاعطاء لم ينصف  
بالمرأة بل بنى منه بنية وهي عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطاء  
على طريق الهندس ومعنى ما نحن فيه اننا كونا القدم صفته بتوحيده ممنوع وفضل اي  
بنى هذا المنح لحي كونه نسبة او حاله كونا هذا المنح اي منع كونا القدم صفته  
ببنية بنى بنية من كونه صفته نسبة لحاصله ان كونا القدم صفته بنفسية  
لم ينصف بالمرأة بل بنى منه بنية وهي كونه سلبية ونحو فلا ان لا يملك درهما  
فضلا عن ان يدار اي حاله كونا عدم ملك الدرهم بنى بنية من ملك الدنبار

على طريق الهندس ونحو فلا ان لا يعطى الدرهم فضلا عن الدنبار فمعهذا ايضا ما ذكر  
ونحوه اي مثاله المذكور من كون النفي فيه معنى اي لم ينصفه اي لم  
ينصف الهندس انى العدد فضلا عن ان تترقا اي حالة كونا عدم العدد بل بنى  
بنية من العزى والقصد منه اي والقصد منه اي من العزى الذى وقع  
فيه لفظ فضلا بمعنى عدة بعيد اي وليس المراد بالاستعداد طلب البعد  
ثم ان عدة بعيدا منها هو من سياق الكلام والافعال عبارة انما يقيد انفى الاربى فقط  
وعدم حصوله وكونه بعيدا حصوله اولانى اخرهم ان استبعاد الاربى يحيا مع  
امكانه واستحالة ما فوقه وليس المراد انه من افراد المجال وهو من  
قولك الخ اي فضلا عن ما حوز من قولك الخ فهذا بيان اصله والمعنى  
في المثالي وهما فلا ان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطاه ونحو صرت الهندس عن ادنى  
العدم فضلا عن ان تترقا والذى بنى منه اي من العطاء بمعنى الاعطاء  
عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطاء على طريق الهندس هذا والادنى حذف  
لفظ البنية لانه باقضى قوله والذى بنى منه الخ تامل ويبقى منه اي من  
العزى المتعاصري عدم بلوغ الادنى وجعل المتعاصر من جملة العزى على جهة  
الهندس ومعنى منه عدم الثبوت اي وبني منه اي من النفي وهو الاخصية  
عدم الثبوت على طريق الهندس لان الوصف الاخص انما هو بنى فجعل منه عدم  
الثبوت على طريق الهندس فالفاعل هو عدم الثبوت والخاص هو عدم المقول وهذا  
هو معنى ما تقدم من انما الضمير عائد على النفي وكذا يقال في نحو فلا ان لا يملك  
درهما فضلا عن ان يدار اي ان يدار ملك الدنبار ويبقى منه عدم ملك الدرهم  
وكذا نقول في نظائر هذه التركيب والاحسن انه لا يحمل لهذه الجملة  
اعنى جملة فضل فضلا اي فيجعل مستانفذه ووجه الاحسن ان الاستئناف  
او كونه وانما الرجوعه في المقام الى اقامة برهان على المدعى فهو معتزلة انه عوي  
المصاحبة لنبية وذلك لان قولك فلا ان لا يعطى الفقير ررها فضلا عن ديار  
او بنى قوة قولك فلا ان لا يعطى ديارا لانه لا يعطى فلا ان لا يعطى الدنبار  
اولى واحوى وقولك فلا ان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطاه في قوة قولك  
فلا ان لا يعطى الفقير لانه لا يقطع السب مع حقيقته فلا ان لا يقع منه اعطاء اولى  
واخرى فالمدعى يؤخذ من حاصل المعنى وبنيه تقدم الدليل على المدلول وهذا



الحسين بن علي  
في تفسيره

المعنى وان كان فيهم من الخالية لكن لا على هذا الوجه اي بحيث يكون على صورة  
الدعوى والدليل بمعنى تجاوزا وهي اما حال بمعنى تجاوزا او مصداق  
مقتدرا لجلد اما خالية او لا تخفى لها على ما ذكر في الوجه الاول وانا المستبعد  
الخ لو ان تجاوزا اي ولعل ان المستبعد عدم النظر والنظر والحاصل ان هذا الكلام  
يخالف لما ذكر من وجهين تفسير فضلا بتجاوزا وجعل المستبعد عدم النظر  
على ما مر في المستبعد انما هو النظر وفضلا بمعنى التقا في التاليف الي وهما فلا  
لا ينظر للفقير فضلا عن اعطائه وتناصرت اليهم عن ادنى العدد فضلا  
عن الترتي فمضى المثال الاول على هذا القول فلان لم يقع منه اعطاء للفقير بتجاوزا  
انقل من عدم الاعطى الى عدم النظر ومعنى الثاني لم يقع من اليهم الترتي بتجاوزا  
اي انتقلت من عدم الترتي الى تصورهما لادنى العدد ولما كان هذا لا يوجب  
المستبعد عدم النظر وعدم بلوغ الهبة ادنى العدد فيكون نظره للفقير وبلوغ  
الهبة للادنى قريبا وليس كذلك وهذا بخلاف ما مر في جعل المستبعد مدح  
الشيء اعني عدم النظر للفقير وعدم بلوغ الهبة الادنى ويحذف لان لا يعطى درهمها  
فضلا عن دينار معناه انه لا يعطى درهمها وتجاوزا عن عدم اعطاء الدرهم الى عدم  
اعطاء الدينار والمستبعد عند عدم اعطاء الدرهم واما اعطاء الدرهم فمقربا  
واعطاء الدينار فمبغض المستحيل قاله السعد الضمير للخطا  
بالشأن الهبة الخ فيه ان الذي تقدم له ان التصاري يقولون ان الاله مركب  
من مجموع الصفات الثلاثة نعم كلامه هنا على ظاهر كلام بعض المنسقين  
من ان الاله عندهم ثلاثا الله وعيسى ومريم لكن لا يحسن به العدد على  
القول ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة فالمناسب ان يقال في رد  
ذلك الشبهة انما كثرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات الثلاثة واما  
لو اجتزأ له تعالى لا على انها اجزأه بل صفات ما كثرناهم التي لا يرضى  
بها فهم وذلك لانهم قالوا ان للاله ثلاث اقسام اقنوم الوجود ويعبرون  
عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبرون عنه  
بروح القدس ثم قلوا ان مجموع الثلاثة الاله واحد فيقولوا بدين مقتضى  
واحد وكثرة ومن معنى الخ ما ذكرنا لهم من الاحتجاج على نفي التعالي  
جملة وكان لهم احتجاج بالنسبة لبعضها وهو العلم وهذا الاحتجاج من

معنى فاسق

معنى ماسق نظرا الى كون الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم قالوا  
ومن معنى الخ احتجاجهم مبتدأ خبره قوله ومن معنى الذي هو  
القدم المناسب استقامة لان هذه قاعدة عامة لوحظت في الشبهة  
المعنى اي الشيء المعين اي الشخص واعلم ان عدم الله واحد يتعلق بامور  
كثيرة واما العلم الحادوث فمترقتان قيل ان العلم الحادوث كذلك وقيل ان كل  
معلوم يتعلق به علم فقول الله بالمعلوم المعنى ظاهره الجري على احد القولين وهو  
ان كل معلوم له علم لا على القول بان علمنا واحد كعلم الله متعلق بالمعلومات  
المتعددة لانه لا يتقيد ان يتعلق بزيادة غيره والاشترك في الاخص  
وهو المتعلق بالمعلوم المعنى على ما يوجب الاشتراك في الاعم وهو كونه  
صفة نفس اذ يماثل علمه لعلمنا اي في الحقيقة فيلزم اما قد ملها  
الخ اي لان المتماثلين في الحقيقة محال ان يثبت لاحدها ما شئت للاخر من  
حدوث او قدم وكلاهما محال الي وما ادري للبحال محال فيكون وجود  
عليه تعالى محالا ان هذا مشترك الا لزام اي ان هذا لازم لنا ولهم الا  
الآتري انهم ابتوا لله العالمية وهي شارة على المتماثلين اخص وصفها وهو  
التعلق بالعلوم المعنى فيلزم مشاركة عالميته تعالى لعلنا في الاعم فيلزم تماثله  
عالميته لعالميتنا فيلزم اما قد ملها او كلاهما محال فيكون ثبوت  
العالمية لله تعالى محالا فقول الله فيلزمهم ما الرمزنا اي من حدوثها او  
قد ملها فيه حذف كاعلمت لان اللزوم المذكور مرتبط على التماثل في الحقيقة المترتبة  
على الاشتراك في الاخص والاعم وهذا جواب جدي اي المقصود به الالتزام  
فلا ينفذ الا في به لاجبات مدعاه بخلاف الجواب التحقيقي والجواب الخ الخ  
اي التحقيقي المثل المطلوب وحاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة خبر  
ذاتي والاشترك في الاخص اما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث  
والقدم غير ذاتي وقد فلا يلزم من اشتراك علمه تعالى مع علمنا في اخص اوصافه  
اشراكا في الحدوث او في القدم هذا حاصل كلام الله وفي هذا الجواب نظرم  
وجهين الاول انه لا يطاق ما يقرر من الشبهة وقد فلا ينفذ في الرد وذلك لانهم  
جروا في تقريرها على تفريع القدم والحدوث على تماثل علمه تعالى ولو جعلوا مجرد  
الاشترك في الاخص المذكور يوجب اما قد ملها واما قد ملها فكان الجواب



ناهضنا الثاني ان هذه الجواب يقتضي تسليم المشاركة في الاخص وهكذا  
 يقتضي حدوث علمه تعالى وذلك لان المشاركة في الاخص يقتضي التماثل في  
 الحقيقة وهي تقتضي اشتراط التماثل فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب  
 علينا حدوث الجواب الناهض في دفع تلك الشبهة ان يقال لا تسليم ان اخص  
 اوصاف العلم تعلقه بالعلوم المعنى وهذا المنع ظاهر على مذهبنا من بني الاحوال  
 لان اخص وصف الخي عنده وجود عين ذاته لازا بد على ذلك وكذا على مذهب  
 من ينفي الاحوال يستلزم على القول بان العلم مجرد لان معرفة الاخص نوع عن حده  
 حقيقة وكذا على القول بان العلم لا يوجد كونه ضروريا على القول بان العلم لا يوجد  
 للتعذر فلا استكمال لانا نتعلم احد اي ما كنتم وهذا من لوازمه وهو  
 مسلم في العلم الحادث فانا نتعلمه بالكنه مع العقل عن كونه حادثا والذات  
 لا تعقل الحقيقة بدو ولا يخلو العلم القديم فلا يتم هذا الدليل الا لو كنا نتعلمه  
 بالكنه بدون القديم ونحن انما نتعلمه اجالا لا نحن نتعلمون من كنهه  
 الذات وكنهه الصفات والتعلم الاحكام لا يتوقف على الوصف الشخصي ومن  
 الناس الخ عبر بالناس اشارة الى ان هذا الاختلاف صادر من هو اعلم من  
 الخصور وهم المعتزلة وقد سبق رده اي بان الوصف الاخص لا بد ان يكون  
 وصفا ثبويا ذاتيا او القدم وصف سلبى وليس ثبويا فضلا عن كونه ذاتيا  
 ومنهم من يقول ان الضمير للمعتزلة ويختص بغيرهم اي ومن الناس توجب له  
 تعالى اي بطريق العلة توقف فيه بان الشيء اذا كان مؤثرا بالاجاب فلا يكون  
 مقتضاة الا واحدا لان ايجابه بالناسبة والشيء انما يلزم واحدا وقد جعله  
 هنا متعدد اكا يكون قادرا او غير ذلك الخ وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا ولا  
 يكون حالالا لان الحال لو اوجب شيئا لزم التسليم لان الموجب بالضعف حال ايضا  
 فيوجب هو ايضا شيئا اخر لا فارق وبين الكلام الى ذلك الشيء وهكذا الى  
 ما لا نهاية له وقد جعله حالا لهذا القول لا صحة له ولا ايصاح في هذه  
 المقالة عن هذه الصفة اي عن هذه الحال وقد فسرها بعضهم بالوهمية  
 ونقل عن الشيخ اي ابو الحسن الاشعري قال رب السموات والارض اي خالق  
 لهما بالقدرة فانا ما اي لفظ ما ويراد بها السؤال عن فهم الحقيقة  
 اي كفى قولك ما الانسان فيجاب بمحيوان ناطق لطلب تمييز الحقيقة بان

يقال ما الانسان في ذاته او في عرضه فيجاب بما طاق او بغيره احك وما  
 ذكره موسى بصلح الخ اي فيكون فرعون ما يلاعن الميز للحقيقة بدليل الجواب ان لو  
 كان ما يلاعن الحقيقة كان جواب موسى غير مطابق له وحيث كان جواب موسى  
 بالميز عن سائر المكنات فلا دلالة فيه على ان القدرة اخص اوصافه تعالى هذا  
 وما اجاب به التماسي غير مناسب لاسلوب الآية فانه يدل على ان فرعون انما  
 يسأل عن الحقيقة ولهذا قال لمن حولنا لا تستمعون اي الاستمعون جوابا  
 اسأله عن الحقيقة فيجيبني بغيرها واسأله عن الذاتيات فيجيبني بالعرضيات  
 وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي ارسل اليكم لم يحسن والجواب المناسب لاسلوب  
 الآية ان يقال ان فرعون سأل عن الحقيقة وموسى اجابه بالميز واعرض  
 عن مطابقة سوال فرعون استعار اياه لا ينبغي له ان يسأل عن الحقيقة او حقيقة  
 تعالى لانه ركب واجابه بالميز اشارة الى انه هو الذي ينبغي له ان يسأل عنه  
 وقول الشيخ الخ لما كان كلام الفخر غير تام فربما يتوهم فساد ما قاله الشيخ  
 دفع ذلك بما قبله لا يثبت لغير الله اي ولو كان غير نفسي فان  
 القدرة الخ سند لما قبله وايضا لو كان مراده اخص وصف ذاته لزم تركب ذاته  
 تعالى من اخص واحم وهو باطل عنده اي عنده الشيخ وحاصل هذا الكلام  
 ان من العلوم ان القدرة عنده من صفات المعاني وهي متوقفة على الذات من  
 حيث تعقلها لان تعقلها فرع عن تعقل الذات فلو كانت صفة بنفسية للزم ان  
 لا تعقل الذات بدونها فيلزم الدور من حيث ان القدرة قد توقفت على نفسها  
 لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وهذا معنى قوله  
 ولا مدار الخ واذا تبين لك اي من ان الاقوال التي ثبتت في اخص وصفه  
 تعالى منها ما هو مجرد ومنها ما هو ماول ومصرف عن ظاهره ثم ان فضيلة  
 كلام المذكي غير مقتضى ان له تعالى وصفا اخص ثابتا في نفس الامر وانما  
 الخلال في كونه معلوما او مجهولا والتحقيق انه لا يثبت للاخص الذاتي في حق  
 الباري تعالى ان لو ثبت للاخص لثبت الاسم ضرورة فيجب التركيب وهو بما  
 الا في الحقائق المعادلة المشاركة في الاجناس المحتاجة للفصول المهمة واما  
 في حقه تعالى فلا يصح ان يثبت له فضل جنس لاستحالة مشاركته لغيره  
 في الذاتي لامتناع مشاركة القديم للمحدث في حقيقة ماول فضل وجودي



لا استحالة التركيب عليه غير معروفة للبشر أي غير معروفة بالفعل ولكنه  
 لاحد فتو له البشر بيان لمثل الحكم لا لاحراز واليه ذهب القاضي أي ابواب  
 الباقين وهذا سند للاصح وحجة الاسلام أي الغزالي واختار أي الاما  
 الخ <sup>م</sup> انها معلومة بالكنه أي بالفعل لبعض البشر في قوله وهو اول  
 مصنفاته أي الخ إشارة إلى الطعن فيما اختاره الخ في كتاب الإشارة من إنا  
 حقيقته تعالى معلومة بان الشأن ان الشخص في اول تأليفه يلحقه الخطأ كجدة  
 والمحصل ان القول الاول الاصح يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه  
 بالفعل ومقابلته بقوله انها معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر والقول بعلم  
 حصول معرفتها بالكنه هو قول كثير من المحققين والعقول بحصول معرفتها  
 بالكنه قول جمهور المتكلمين فان خلافا في الوقوع بالفعل وعدمه وامر جواز  
 معرفتها بالكنه بناء على اهل السنة والقول بعدم جواز ذلك عقلا والله لا يفتي  
 معرفتها بالكنه فهو قول الغلاة هذا ما يفيد كلام السعد في المقاصد وهو ان  
 كلام الله المذكور وعلى المنع أي وعلى القول بمنع معرفة ذاته بالكنه هل المنع  
 مطلقا وقوله ولو في الآخرة بيان لما يطلق ذلك لانه تعالى وان كان يري في الآخرة  
 لكن الرواية لا تضمن العلم بالحقيقة وقوله والمنا هو أي منع معرفة الحقيقة في الحال  
 أي في الدنيا وقوله ويجوز ان يصير معلومة بعد أي في الآخرة لحصول الرواية فيها  
 وقوله المنع مطلقا أي معرفة الحقيقة بالكنه في الدنيا والآخرة وقوله ونقل في  
 سيف الدين وقوله فيه أي في العلم بالكنه الذات وقوله الوقت أي الاما  
 عن القول بان لا يعلم في الآخرة بالكنه وعن القول بان لا يعلم بذلك وهذه الكلام  
 يدل على ان الخلاف في الجواز اعني وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله او لا  
 معروفة او غير معروفة مع سكوتهم عن الجواز فان المتبادر منه ان النزاع في الوقوع  
 بالفعل لان الجواز والمناسب لصدر كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول لا قوله  
 وعلى المنع الخ واختلف ايضا هل تحصل معرفة ذاته بالكنه في الآخرة او لا فقل  
 سيف الدين من الامام والغزالي انها لا تحصل ونقل الوقت عن القاضي وضار هو  
 من اكابر المعتزلة واحتج من قال ان الذات الكريمة معلومة أي بالفعل بالكنه  
 لبعض البشر لما تقدم من جواب الخ وذلك انه اجاب بالقدرة على الاختراع  
 فهي اخص وصف له تعالى واعلمها الوجود ولولا انها اخص الاوصاف كان صحيح

الجواب

الجواب بها عن السؤال عن الحقيقة وقد سبق رده أي بان فزعون المناط من  
 الميز لان ما لا يقال بها عن الحقيقة يقال بها عن الميز ولو غير ذاتي وموسى  
 اجاب عن السؤال عن الميز بما هو مقرر له تعالى عن سائر الكائنات وتحفظ دلالة  
 في الآية على ان القدرة على التأخير اخص وصف باحكام جمع حكم بمعنى  
 محكوم به كقولك الله قادر ولو يوجد خارجي أي خارج عن الحقيقة  
 لا فرع معرفة أي بالكنه بالمعقول والمقول ذكره هذا اثر شجاع والا  
 فمن يقول انها معلومة بالكنه قد احتج بالمعقول والنقول كالسبق والمراد بالمعقول  
 ما هو اعم من المعقول في الشرع فيشمل ما هو منقول عن اللغة كقوله بعد وفاته  
 قيل الما سمى الخ ولا يحيطون به علم أي ولا يحيطون علم بالحقيقة  
 على وجه أي من الوجود التي طرفت في الآية وهو ان المراد بالادراك المتقن ادراك  
 الكنه على وجه الاحاطة أي لا تدرك الا بصا وكنهه على سبيل الاحاطة  
 وقيل المعنى لا تدركه الابصار في جميع الازمنة وقيل المعنى لا تدركه الابصار  
 في الدنيا وانت خير بان الاستدلال بالآية بناء على الوجه المذكور من الاختلاف  
 بالاختصاص على الاعم وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم من نفي الرواية  
 على سبيل الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق من وله القول متفق  
 بهمذون أي لاحده من وله المعقول وقوله وتخبرها عطف بقدر على وله  
 المعقول أي ومعلوم ان تخبر المعقول في كنه جلالة لعدم العلم بالكنه ذاته  
 الدليل عليه أي على القول بان ذات الله غير معلومة بالكنه بالفعل  
 ان العلوم عند البشر أي في جاحه تعالى والمراد عند البشر حتى يتم له  
 الاستدلال لكن لا يخفى منع هذه المقدمة اذ لا ينظر ان كل احد من البشر  
 عنده علم بهذه الامور الاربع اما الوجود الخ فله ان كان قصد مجرد عدم  
 تلك الامور فلا يحتاج لاداة الانفصال وهي اما وان كان قصده عدمها  
 على وجه الحصر كما هو المتبادر فكلامه لا يعلم اذ لا ينظر ان العلوم عند البشر في  
 جاحه تعالى هذه الامور الاربع فقط اما كينيات الوجود التعبير  
 بكنيات يقتضي ان الازلية والابدية والوجوب صفات وجودية وسيا في  
 ان الحق خلافه وهي العالمية والقادرية أي وبشيء المنسوب  
 فالعالمية عنده نسبة بين العلم والمعلوم والقادرية نسبة بين القادر



والعدو وكذلك كما هو ظاهر جعلها من الإضافات وسياتي للنسب مناقشة في هذا ويجعل  
أن المراد يكون العالمية والقادرية اضافية لها ذات اضافية وتعلق وعلى هذا فمراده  
بالاضافية الصفات المتعلقة واطلق عليها اضافية لان التعلق عنده امر ذاتي وعلى  
هذا الاحتمال وهو المراد بالاضافية الصفات المتعلقة واقصاها على العالمية  
والقادرية في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا هكذا وهي العالمية  
والقادرية مثلا فيكمل بقية المنوية والعالي والذات المخصوصة اي الميزة  
في نفسها وفي الواقع وهي الذات العلية مغايرة لها في الامور الاربع المخصوصة  
للشئ وليس عندها اي معشر البشر وقوله من تلك الذات اي من شأنها  
وخالها الا انها الخ استثنى منقطع اي ليس عندنا شيء من احوالها الا  
عدم الدارانية بها لكنها موصوفة الخ وهذه الالح اي كون الذات مغايرة  
للأموال الاربع المخصوصة للبشر وان الذات لا يدرك ما هي بل على ان الذات غير  
مقصودة والحاصل ان هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاثة الاولى حصر المعلوم  
للشئ في جانبته تعالى في امور اربعة وهذا غير مسلم والثانية وهي قوله والذات  
المخصوصة مغايرة لها صحيحة والثالثة القائلة وليس عندنا الخ غير مسلمة  
لعدم دليلها وقد قاله بيل المذكور لا يدل على ان ذات المخصوصة غير معلومة لما  
ظهر من تساوي المقدمات الاولى والثالثة كل ما عرفناه من صفات الخ اي  
كالعالم وقادريته في حده انه كلي واراد بالصفات الحقائق الجملة وقوله فان  
مفهومه اراد بالمفهوم الحقيقي المخصوصة فتقول الشئ ما عرفناه من الصفات اي  
من حقائق الصفات الجملة بل دليل قوله فان مفهومه الخ لانا نجد معرفة تلك  
الصفات الاوصاف اي معرفتها بنفسها ومفهومها وهذا سند لقوله فان  
مفهومه غير مانع ولو قال على ما عرفناه من صفات امه كلي والكلي غير مانع من  
وقوع الشركة فيه كان اولي مما قاله وقوله على الواحدانية اي على توحده تعالى  
بها وقوله ومعرفة حقيقته الاولى حذرن معرفة وقوله منه اي من امه وقوله قال  
اي الشئ وهذا اي ما ذكر من المقدمات قياسي الخ ولا يخفى ان قوله كلي ما عرفناه  
من صفاته الخ موحية كلية وقوله ومعرفة حقيقته تعالى الخ تعبية تامة  
وهذا السار لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان شرط في الشكل الثاني  
اختلاف المقدمات بالكلية وكان ذلك واراد على الشئ فخرج الشئ هذا بقوله قلت

زوجم نظمه اي كسبية ذكره مطابقا للقواعد واحدا المتصغري القياس التي هي البنية  
من المقدم الاولى التي هي موحية معدولة لان الوجبة المعدولة يستلزم السالبة  
المحصلة وجعل السالبة كلية لان المعدولة المذكورة كذلك ينتج لا شيء مما  
عرفناه بحقيقته تعالى لا يخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام عليه الدليل  
وهو ذات امه غير معلومة لنا نعم هذه النتيجة مستلزمة للمطلوب من  
جهة ان تلك النتيجة سالبة كلية وهي تقتضي الشاين من طرفها وهما صفاته  
تعالى وحقيقته ومن لازم ذلك ان ذلك امه غير معلومة لان صفاته معلومة  
فتقول الشئ وهو المطلوب فيه حذرن مضاي اي وهو مستلزم للمطلوب  
واعترض عليه اي على التخرج قال كل ما عرفناه من صفاته تعالى كعالم وقادر  
وخوها كلي لا يقع مفهومه من وقوع الشركة فيه وحاصل الاعتراض ان  
لا نسلم انه كل لان الذات العلية تميزت عن غيرها بهذه الاوصاف لقبك ام  
القاطع على امتناع وقوع الشركة قطعا وقد فلا تكون هذه الاوصاف كلية  
في ان غير التميز اي الحاصل بهذه الاوصاف التي عرفناها تميز بحقيقته  
اي حيث صارت حقيقته الذات معلومة لنا مع ان الحقيقة الخ اي  
والحال ان الحقيقة غير معلومة لنا وقوله من حيث هي اي من حيث نفسها  
وان كانت معلومة لنا بالنظر بالتمييز فان قاله اي التخرج جوابا عن هذا  
الاعتراض وحاصل جوابه الذي يقول ان لفظ اله وصفه الواضع لا مركبي وهذا  
لا ينافي انه لا يفرق منه في الاستعمال عرفا الاخرى وكذا يقال في عالم وقادر فتقوله  
ان لفظ اله اي مثلا فلا فرق بين الصفة الجامعة كاله او غير الجامعة كالعالم  
والقادر في الجملة اي بالنظر بالتمييز الحاصل بالامور اللازمة لها من  
حيث الوضع اي لا من حيث الاستعمال وان قام الخ الواحد لجمال قلت  
هذا راجع اي ان قال التخرج الجواب المتقدم قلنا له هذا الجواب راجع الى اصطلاح  
الواضع وتسميته للاستعمال الذي لا منافاة اذ لا يصح الكلية بالنظر للاستعمال  
لان العلم بالتمييز عند ذلك يطل كونها كلية وتقيب الاولى والتقيب  
وهو عطف تفسيرا والا فالعلم بالتمييز اي تمييز الذات العلية في  
الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم عدم وقوع الشركة في تلك الاوصاف وخم  
فتكون جزئية لا كلية فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اي وقد سلم

ح  
ل



الخبر في كتابه العالم ذلك أي ان العلم بغير الاله بوصف من اوصاف الالهية  
يستلزم عدم وقوع الشبهة في ذلك الوصف وعليه أي وعلى الامام فخر الدين  
وهو متعلق بمحمد وفي خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق بالمبتدأ وهو قوله  
مناقشات والدليل الاول هو قوله ان العلوم للظواهر اربعة الخ والدليل الثاني قوله  
جائزا وايضا لا اعتراض المتقدم متعلق بالدليل الثاني باطل صفرا وهذا شروع  
في الاعتراض على الدليل الاول وما كانت المناقشات الواردة عليه تنوع الى الفظية  
ومعنوية قدم الكلام على الفظية لعلته بالنسبة لمتعلق بالمعنوية على ما  
بعض صفات الله أي وهي الازلية والابدية والوجوب وجميعها صفات لله مع  
انها صفات للوجود لان صفة الصفة لخصوصية بتلك الصفة  
لم يرده أي بالاطلاق شرع قوله فلا يجوز في حقه تعالى أي فلا يجوز اطلاقه في حقه  
تعالى لما تقرر من ان كل صفة موصوف لما هو محال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه الا اذا  
اورده الشرع فيطلق في قول ولا يقال به أي بلفظ الكيف الماخوذ من  
الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته لانه انما يقال كيف على  
الاحوال المتجددة المتغيرة وانما حمله الخ أي فاطلاقه الكيفيات على بعض  
الصفات له فيه مستند وحاصله ان الامام انما اطلق الكيفيات على بعض صفات  
الله لصحة ذلك في المعنى جريا على ما عرفت به الفلاسفة الكيفية ومن ثم كانت  
المناقشة معه لفظية لان الكيفية تمنع اطلاقا لا اعتدادا هي صفة  
لا تستدعي نسبة الخ وذلك كالعقل والتقدير وغيرهما من الصفات الوجودية  
فانه صفة لا يستدعي نسبة لعدم توقف تعلقه على الغير ولا يستدعي نسبة  
لذاته وخرج بالتقدير الاول الاعراض النسبية التي يتوقف تعلقها على عقل الغير  
وهي الابن والمشي والوضع والمثل والعقل والافتعال والاضافة وخرج بالتقدير  
الثاني وهو قوله ولا تشبه المقدار كالطول والعرض والعمق ونحوه من مقولة العلم  
وقوله لذاتها مدخل للبايض ونحوه من الاول فان التقاسم لا لذاتها بل بواسطة  
انقسام محلها ووجه دخول ما ذكرنا قوله ولا تستدعي تشبه لذاتها صادق بما  
اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي تشبه اصلا او تستدعي التشبه لذاتها حل  
تعا لمجملها وهذا القسم من الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب  
وقوله كذلك أي صفات لا تستدعي نسبة ولا تشبه ولما كان يتوهم من ان هذه

الصفات

الصفات كالكيفيات انهما من افرادها استند ذلك وقال الامام الفلاسفة  
الخ يرجع الى تعدد صفات اي تنوعها في الذات وقوله وطلب اي لما  
لا يلبس بالذات وهذا نصير لما قبله عند المجتهدين أي واما عند غيرهم  
فهي خلاف ذلك وقوله بمعنى الازلية أي عند المجتهدين وقوله وهو سلب  
العدم السابق على الوجود الاول ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول وهو  
عدم افتتاح الازلية لان ما ذكره يقتضي ان عدم ثبوت لا سلب لان سلب  
العدم ثبوت وقوله وهو سلب لعدم الداخ في الاول ان يقول وهو عدم الاخوية  
لما تقدم انه لا يقبل الخ الضمير للشيء المعلوم من المقام فيكون المعنى كون  
الشيء لا يقبل الانقسام الى لا اول ولا ابد ومن اخرج على انه أي الوجود  
ثبوت فانه الخ والشيء لا يحقق الخ هذا يرجع لغيره استثنائي غيره  
ان تقول لو كان الوجوب عدم لما صح تأكيد الوجود به لكن الثاني باطل بيان  
اللزامة ان تأكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يحقق بنبطه اي بضافه  
فجوابه انه يتحقق نحو حاصله انما لا سلم انه يلزم من تأكيد الوجودية تأكيد  
الشيء بنبطه لوقلت انه عديم بل انما يلزم من تأكيد الوجود تأكيد الشيء سلب  
نبطه لوقلت انه عديم بل انما يلزم من تأكيد الوجود ان الشيء سلب نبطه  
ولا تحدد ورضيه الاثر في قولهم هذا حق ولا شك فيه فثبت انه الحق  
سلب البطل الذي هو نقض الحق أي ما كان له وفي الصفات اعني  
الثابتة في الخارج عنه الاشعري وحاصل هذا البحث ان الصفات الثابتة في  
الخارج عند الاشعري معاني ومعنوية ولا شيء من تلك يسمى اضافة تشبيهية  
الخبر لهذه الصفات بالاضافات تشبيهية غير مطابقة فالبحث راجع لمجرد اسر  
لغني فقامل اما حقايق ذوات اضافات اراد بها المعاني واراد بقوله  
او احكام لانه المعاني المعنوية وقوله ذوات اضافة صفة المعاني وكون المعاني  
ذوات اضافة بنا على ان المتعلق اصنافي لانه صفة نفسه للصفة على  
كما مر من الخلاف وجعل المعاني ذوات اي اضافة اي خلق من باب المتعلق  
ومنها ما ليس له خلق كالحياة وقوله اما حقايق الخ قضية متصلة ما نفس  
جميع وخلقها وقد ردها اي وقد جعلها اي الصفات مطلقا المعاني  
والمعنوية ابو الحسين اضافة حقيقية وقد فلا وجود لها ان العلم والعالمية



نسبة بين العالم والمعلوم وهكذا ولا معنى عنه ثابت ولا معنوية كما ان كذا لثمة عنه  
 انفسه وهو كذا بما الخ كثيرا منصوب على الظرفية والعام في يد يهيم كذا  
 بعد وما يتكيد الكثرة فان اراد الامام اي باطلافة على المعاني والمعنوية  
 اضافة وقوله ذلك اي رد ها الى الاضافات وجعلها اضافات حقيقة وان العالم  
 والعالمية طلالا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فالكلام الخ وحذف هذا  
 مقابل هذا الشئ اي وان اراد باطلافة اضافة على المعاني والمعنوية انها اضافة  
 واعتبار وصنها بين الاضافة وهو التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه لفظ  
 بولم انه نفسها اضافة بن هو في مواجدة اي بل الكلام معه راجع المواجدة  
 لفي يلقى الي وانها على حالها صلة الكلام وقد صرح الي الفخر به الشئ  
 اي بولد الصدقات الى اضافات وهو مذهب الى الحسين فقال له اي الفخر  
 ردا عليه معقوله العلم اي مفهومه المتعلق منه وفي نسخة ان العلم وهو  
 ظاهرة ذات شبه اي صاحبه تعلق بمعنى انه امر وجودي صاحب  
 تعلق وقوله فكيف ثبت اي العلم بالنظر لغايب فعوله وانما هذا الخ جملة حاله  
 واثبت النسبة الواو المعاني لما يوهم اي لما وقع في الوهم اي الدهش  
 هذه الاعتراضات اللفظية غير عنها بالاعتراضات وفيما تقدم بالمناقشة  
 لانها بمعنى فخر تقني في التعبير الخلى بالسكون والتحريك وكان هذا  
 الاعتراض حليلا لانه تعلق بتجوع المقدمة الاولى من الدليل بخلاف المناقشات  
 اللفظية فانها فصلت كل لفظ منه على هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله  
 ان الامام ان ادعى ان هذا حاصل الاعتراض ان الفخر ادعى انه لا علم عند احد  
 من البشر مما يتعلق بشان الاله سوي الامور الاربعة بدليل الاستغراق لانه  
 اما ان تدعى ان هذا الاستغراق اوناقص فان ادعى تمام الاستغراق عليه  
 بانه لا قدرة له عليه لكونه محال اعادة وان ادعى نقصان الاستغراق لانه  
 لا يقيد ما ادعته من انه لا علم عند البشر سوي الامور الاربعة لجواز ان يكون  
 عنه بعض البشر من لم يستقره علم بكنهه ذاته تعالى زيادة على علمه بالامور  
 الاربعة الى اخره فليد بالتميز لان غيره لا عبرة به في هذا المقام سوي  
 ما ذكرنا من الامور الاربعة فلا يخفى بسقوط الخ اي لان هذه دعوي  
 لكون الاستغراق ما وذلكت ليس في قدرته لانه محال عادة ليس الا ذلك

اي العلم

اي العلم بالامور الاربعة ويعا رضى بحتم عود الضمير على الفخر ويحتمل  
 عوده لما اقتضاه كلامه من الحصر الاول اقرب للاسلوب وغير بقوله سدي  
 الصوفية تكون ما قالوه لم يتم عليه حجة ولا سند له جسد عن الظاهر وحاصل  
 هذه المعارضة ان الصوفية يدعون ان العلم والمعارف تزيد جاد من اكن الحلال  
 وادمية الذكور والحلوة والظاهرة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم  
 حصر المعلوم في الامور الاربعة لانه زيادة العلم بزيادة المعلوم من ان الرياضة  
 اي رياضة النفس وتدليلها واحكام الغرائز اي الاثبات بها على وجه يحكم  
 متقن بالخلق مشق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة فغناها واحد  
 وهو الانفراد عن الناس للعبادة على طهارة الخ راجع لدوام الذكر  
 وطهارة الظاهر بارالة الاحداث والاحباب وطهارة الساطن بارالة الكبر والخذل  
 والحب والحسد والرياء والسمعة وصدق الافتقار عطف على الرياضة  
 وفي الكلام حذف مضاف اي والصدق في دعوي الانتقال وقوله بولك الدعوي  
 الدعوي الخ تصوير لصدق الانتقال وقوله ظاهر او باطنا اي بان يكون باطنة  
 موافقا لظاهره في ترك الدعوي والتبري من حوله وقوله فان كان باطنة غير  
 موافقا لظاهره كان غير صادق في دعوي الانتقال سبب خبر ان من قوله  
 من ان الرياضة الخ للزيادة في المعارف اي سبب لزيادتها في الكم اي  
 وزيادة المعارف تقتضي زيادة المعلوم وتح فلا يكون معلوم البشر في جانبه تعالى  
 محصورا في الامور الاربعة سببنا اي الطرق الموصلة اليها من ذلك  
 الروح اي المذكورة في الآية وقوله والنور عطف على الروح اية ويصبرون عن  
 النور المقصود به الروح في الآية بمعنى الصبر لضافة بيانته وهو  
 مرات يخفى الضمير يعني وذكره اما لاكتساب المضاف التذكير من المضاف اليه  
 او نظرا لصدوقه اذ مضى وفي الروح والنور في بعض النسخ وهي مرات  
 والامر فيها ظاهر وكسوف عطف تفسير للمخليات وقوله لا امور متعلق  
 بمرات ومصدق في الامور المعلومات وقوله بخلي علوم متعلق بمرات والسا  
 للتصوير اي مصورة بعلوم مخلوقة فهو من اضافة الصفة لموصوف فكما  
 قال وهو اي عيب الصبر على متعالي وينكشف به الامور ان الرواة الحسية تظهر  
 صور الاشياء فالعلم بمنزلة الرواة والمعلوم بمنزلة الصور فكما ان الرواة الحسية



تظهر بها صور الاشياء اعم بكسب به ذوات المعلومات لها طلاع عليها  
اي على تلك العلوم اي على متعلقاتها وهي المعلومات بل بعض انعام  
اي بل يطبع عليها بالانعام المحض وقوله يتخلق علوم تصوير للانعام المحض  
او بغيره ولا انعام هو الانعام ولا حاجة لقوله يتخلق علوم بعد ما تقدم الا ان  
يكون له قوة لتوطية لما بعده ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم اي متعلقاتها  
الا انها كولا يعرف الخ هذا تنظير لما مضى والانه من خلق اعني ويطبق  
على الاعين مطلقا الا ان السبب في انعام الاول ولا سبيل الى تعريفها  
للمغير بالتول اي لان الله لم يخلق ما يورثها من القول بطرفها منه متعلق  
بغيره والظاهر للجملة واطرف طرفي اي وارجى واسهل طرفي والقصبة  
من ذلك هذه البتة التمثيل وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا  
سبيل الى تعريفها الا بالاشارة العارف للمعارف ولا يهون بذلك حصول اي  
ولا يهون بقولهم ان يفهم الخ المحلول اي حلول الرب وان المعنى لمن يفهم عنك  
الا من حل فيه الرب كحل الرب تلك المسببين يضم الميم وتكدي اللام  
جمع ميسين وهو الموضع الخيرة في المس وقال الخ هذا صحيح  
عن الصوفية وقد فهم من بعض المسببين المحلول فتوجه المقصود ففهم  
عن القول بالحل لان كقولهم الخ والموهبة بفتح السين  
والعظمة هو تشعير ما قبله ما راع البصر وما طغى قيل ان المعنى ان الله  
لما اراد اراة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بحجاب الملكون ما راع  
بصره عنها اي مدخل عنها وما طغى اي وما تغداه في المراد بالبصر حجبته  
وهو غير مناسب لما نحن فيه الا ان يكون المقصد ان البصر كالم يظفي كذا  
بصيرته لا تزوع عن الامور التي عرفها بقوله كذا وصف بذلك اي بما ذكر  
من البصيرة الباطنية فاني له الحزم الخ هذا ما عرج على مضمون قوله  
وبعارة صفة الخ والاستفهام التوكيد والضمير المجرور عائد على المجرور الضمير في  
بدعونه عائد على الصوفية وقوله ونحن اي معشر اهل العلم الظاهر والمعنى اننا  
يتلوا للشيخ الحزم بنى ما تده الصوفية والحال اننا معشر اهل العالم الظاهر  
لا نكران بحسن الله عبيد من عباده يعلم ما اي يعلم خاص على من يدعي  
روية اي الله تعالى في البقعة وقوله اعاجلة انما في الدنيا والاخبار عليه لان

دعواه

دعواه مصادمة للشرع اوانه عالم بالله علم احاطة هذا هو المناسب لما  
يجب فيه بخلاف ما قبله واذا جاز الخ هذا تقوية لما قبله اي واذا جاز ان يخلق الله  
في العبد في الآخرة ادراكا لذاته فلا مانع من ان يخلق في نفسه ادراكا لذاته ذاته  
في الدنيا ولا استحالة في ذلك واذ لم يحرم العقل باستحالة فهو ممكن واذا  
كان ممكن فلا ينهض نفى وقوعه من غير دليل وبهذا تم الرد عن المجرور استدفع  
عنا يقال ان العجز لم يقل باستحالة وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم بكنه الذات  
والعبارة انما افادت الامكان لا عدم الوجود يا بعد اي لذات الله وقوله  
هو ان هذه الجملة في محل جرح صفة الادراك وقوله من ادراكنا في الدنيا  
فما استحالة مثل ذلك اي باستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك  
الذي يخلق في الآخرة وقوله ما يخلق به اي ذلك الادراك الذي يخلق في القلب  
والذي يخلق به ذلك الادراك كنه الرب والحق اذ اي اذ كان العقل لا يحكم  
باستحالة خلق ادراك في النفس مثل ذلك وقوله ان يحزم بذلك ولا استحالة  
اي وحق فلا ينهض نفى الوقوع له من غير دليل واذا كان ذلك اي الادراك الذي  
يخلق في القلب وقوله يرجع لوجود اي بالقوة المدركة الماطية المسماة بالوجدان  
واذا كان يرجع الخ جواب اذا محذوف اي فعل ولا شك لانه لا علم المستحي  
الاجمال نفسه لا علم في الاجمال نفسي اي مثل كوني لا علم من جانب  
المؤمن الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيره اي من علمه بربا رة  
عليها مثلا الابناء صادق اي اخبار صادق وذلك لوجود  
له عيه الصوفية اي من المشاهدة في نفسه حتى يحكم عليه بان يرجع للذات  
او للصفات وهذا جواب سوالنا مما قبله المعقولة عدم المشاهدة وبجملتنا  
المراد مما تده عيه الصوفية من زيادة العلوم والمعارف بالرباطة وهذا احسن  
وقوله فيعلم اي حتى تعلم ان تلك المدرك بالعلوم او بالمعارف الزائدة يرجع الخ  
من وجه ان لا يمكنه لانه لا يمكن فنعلم ان ذلك يتوحد على المعنى لا على  
النفي فكيف الخ اي واذا كان حال الغير الا اعرفه فكيف الخ ومتعلق  
السوال اي وهو زيادة العلم ممكن اي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله  
اي والبنى صلى الله عليه وسلم سأل زيادة العلم قطعنا اعتنا لا لغير فاذا  
سأل فهو يحتاج بزيادة العلم ومن السلي ان زيادة العلم يقتضي زيادة المعلوم



وقد نكتف بصرح للفخران يقول ان العلوم البشري في جانب الله تعالى امور راجحة  
 فقط والحاصل ان مراد الله بهذا الكلام كنه الاستدلال على ان اوجدان لا ينجح  
 المطلوب في هذا المقام وان لا ينبغي لنا ان نمسك على سائر البشر بما نجد في  
 انفسنا لاننا انما ايقينا ان شيئا وغيره من البصر بقين كالحضرة اولى علينا  
 لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نمسك بانه لا شيء وراة ما علمناه واحجج  
 الفخراني على المطلوب وهو ان الله تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله ايضا  
 اي كما احجج بما سبق باننا لا ننسور الاما دركناه اي لا ننسور حقيقة  
 الشيء الا اذا دركناه بالحس اي الظاهري كالبصر وقوله وما له معلوم اي كالمسحوق  
 والعمودي وعمود وقوله اي بالوجدان هذه صيغة ثابتة من طرق الادراك  
 والمراد بالوجدان في المقام الحق الباطنية المدركة للذة والالم والفرح والغم  
 والجوع والسبع اولى بهذه العقل ككون الواحد نصف الاثنين  
 كسبب التضام اي كالتضام بالسيطة وقوله الاولية اي التي تدرك من اول الامر  
 اي لا يتردد توجه النفس اليها ولا يحتاج في ادراكها الى كونه في الشيء  
 والاشارات لا يجمعان اذ فيه ان هذا يرجع المقصد في لا ننسور الكلام في التصورات  
 والحوال لا يثبت المقام واجب بان المواد كطوائف القضايا البسيطة في الكلام  
 حذ عن مضان وذلك كالنفي والاشارة والاجتماع والافتراق واخترت بالبساطة  
 عن التعيين فانه قضايا مركبة ويرجع فيه ايضا لما تركب منه فان كان ضروريا  
 فهو كونه ان فالنظر في البساطة معرفة التصورات اي المنصورات  
 والا فمعرفة والتصوري واحد فيجعل المعنى طرف معرفة المعرفة وهو نهايات قوله  
 ثبت معرفة مدركة لنا اي اصلا لعل ادراكها بطريق من طرق الادراك  
 الثلاثة والمراد بما هيته الله حقيقة ذاته والا فمراض اي على الفخراني  
 هذه الجهة منع حصر مدرك اي اننا منع حصر طرق المنصور فيما ذكره  
 من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق الموصلة للتصور المذكور وهو ترتيب امور  
 للتأري الى مجيول كتركيب الجنس مع الفصل لانه بناء اي لا بناء هذا  
 الحصر على ما راه من ان التصورات كلها ضرورية ولا يكونا نظريا الا ان قصد في  
 ولله ذلك حصر الطرق الموصلة للتصور في ثلاثة الجنس الظاهري والوجداني  
 وبداية العقل والمدرك بهذه الثلاثة لا يكونا الا ضروريا واما الفكر لا يوصل

للتصور

للتصور لان المدرك بالالف لا يكونا الا نظريا غير مكتسبة اي بالنظر والذكو  
 بل كلها ضرورية وهو ممنوع اي وما ياتي في التصورات من انها لا يكون  
 مكتسبة بالتفكير ممنوع اذ من طريقنا اي التصورات العقلية الضرورية فيه  
 ان الفكر لم يجعل العلم الضروري من طرق التصور بل الذي جعله مثلا به امكنة  
 العقل فكان الاول للثلاثا يقول علمنا ان طرق التصور مختصرة في الثلاثة كما قال  
 فنقول انها طرق عادية فاي ما منع من ان يخلق تعالى في بعض عبيده علما ضروريا  
 بحقيقة ذاته على وجه لم يجز العادة بخلق مثله من غير توقف على شيء من تلك  
 الطرق الثلاثة ثم بعد هذا كله فنقول هذا الكلام لا يتردد على الفكر لانه لما بقي  
 وقوع العلم بالعلم ولم ينف امكان وقوعه وهذا الكلام المتأخر في الامكان  
 ثم الايجاب للاخص الجار والمجور متعلق بالحدوث اصفة للامكان وفاهمه  
 انه الاخص هو بعبته الموجب وليس كذلك فيجب بان في الكلام حذف والاصل ثم  
 ايجاب الاشتراك في الاخص لاجل الاخص اي لاجل الاشتراك في الاخص  
 في باب التماثل اي في باب الاشياء التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الاخص موجب  
 الاشتراك في الاخص وهذا يحصل التماثل يمنع الاول ممنوع لان هذا  
 التعبير يقتضي انه ممنوع لانه مع انه ممنوع بمنعنا لوجود الاشتراك في  
 الاخص كما في قوله الاشتراك في الاخص علم للاشتراك في الاخص اي هكذا  
 على ان في عبارة الحق حذف فاكتمل واما الاخص ليست نفسه هو الموجب  
 للاشتراك في الاخص ولهذا لا يوجب تفسيرنا الايجاب بالعبارة لا يكون  
 موجبا بدليل قوله واشتركتها في الاخص كوا ليس هذا من نية خريف المثلين  
 لان هذا حكم والتعريف تصوري بل هذا كلام مستأنف وكانه قال والقاعدة ان  
 اشتراك الشيء في الاخص علم لا اشتراكها في الاخص وهو السوادية  
 والبياضية الواو بمعنى اولان المنصور الاشتراك اما في هذا اولى هذا ولهذا  
 عبرا في الساطعية والبصاهلية اذ لا يلزم من وجود اللزم وجود  
 اللزم اي لا اللزم قد يكونا اعم من اللزم كما يكون مساويا له لمران الذي  
 تقدم لنا اي الاشتراك في الاخص مطلقا موجب للاشتراك في الاخص مطلقا  
 وهذا الاول حذف الثاني من كلامه اما كونه ملزوما فاما لا شك فيه  
 قال ابو الحسن لما قيل ان يقول ما يذكره المعتزلة من التعليل لا يريدون به ان



العلة تنفيذ المعلوم الثبوت اذا يعرف من مدعيهم الايجاب الذي ليس فلا ينبغي  
 بعد هذا الا التلازم العقلي وهذا الاعتراض لا يوجه عليهم فصل  
 نقول ثم للترتيب الاخباري والمون للملك ومعه غيره اي ثم نقول معشر المتكلمين  
 وفي هذه الاشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها ولذا لم يبق ثم نقول ينبغي  
 التبيين مراد في الوجوب لكن جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب في مقام  
 اثبات الصفات للذات واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق بالصفات فانه  
 يعبر بالتعيين ولو عبر فيها بالتعيين او بالوجوب ماضيا فذلك قد تقدم اما  
 القديم فهو الموجود الذي لم يسبق له عدم واما الازلي فهو الاول له سواء كان  
 وجوديا ام لا فنقوله قد يرد اي موجودة لم يسبق لها عدم وعلى هذا في الاشارة  
 في قوله هذه الصفات لصفات المعاني وهو القريب للبيان واما ما عداها  
 من الصفات البوتية والسلبية فهي منزهة عن المفهوم ويصح ان تكون الاشارة  
 راجعة للصفات مطلقة اعم من ان تكون معاني او معنوية او سلبية وعلى هذا  
 فيراد بقوله قد يرد اي اولية الاول لها اعم من كونها وجوديا ولا واطلاق القديم  
 بمعنى الازلي مجازا فان سبب تضمنه بالقدم على جهة التجوز بمعنى انها اولية  
 لا اول لها الا انها موجودة حتى يكون انصافها بالقدم حقيقة ومثلها الصفات  
 المعنوية ان تكون هذه الصفات اي ان يكون كل فرد منها في كل  
 الجسمي او لو كان شيئا اخر المناسب لاسلوب الحكم جعل هذا سببا  
 للملازمة التي حكيت بها الشرطية المطلوبة مع استثنائها والاصل لو كان  
 شيئا منها حادثا لزم حدوثه تعالى لكن التالي باطل اذ لو كان شيئا حادثا لزم انه لا يجري  
 الا ويمكن ان يقال ان المصداق ان الحق لدليل في الشرح الدليل اخر الذي في  
 الحق قسبه بيان الملازمة التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح لزم ان  
 لا يجري اي لزم ان لا يخلوا والضمير في يعرفوا مولانا جل وعز وقوله عنه اي عن  
 ذلك الشيء الحادث اي عن الانصاف به وحاصل الدليل الذي ذكره ان تقول لو  
 كان شي من صفات المعاني حادثا لزم ان لا يعرف مولانا عن ذلك الحادث يمكن  
 التالي باطل اذ لو كان مولانا لا يعرف عن الحادث لكانت ذاته تعالى لا يتحقق  
 بدون ذلك الحادث لكن التالي باطل اذ لو كانت ذاته لا يتحقق بدون ذلك  
 الحادث لكان حادثا باضرورة لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه وهو كون

ذاته لا يتحقق بدون الحادث فبطل ما استلزمه وهو كون ذاته لا تجري عن الحادث  
 فبطل ما استلزمه وهو كون شي من تلك الصفات حادثا فثبت تنقيضه وهو قديم كل فرد  
 منها والمطلوب اذا علمت هذا فنقول المتكلمين وما لا يتحقق الا معطوق على هذا والاصل  
 للزم ان لا يجري عند او عن الانصاف بصدده الحادث فببطل ان لا يتحقق ذاته  
 بدون حادث وما لا يتحقق الا الحادث صفة للضد ثم ان التركيب التقديري  
 لا يستدل عليه عندنا معاشرنا ملكية وان استدلال عليه عند الحادة الشافعية  
 فنقوله ودليل حدوثه جري على خلاف مذهبه او يقال اقامة الدليل عليه باعتبار  
 ان التركيب التقديري يستلزم تركيبا جازيا فكأنه قال وصفا الحادث حادث  
 ودليل كوجوب ما يقتل يرد من طرف الخصم من المنع على قوله او عن ضده  
 الحادث بان يقول لا تسلم حدوث الضد اذ لا يجوز ان تكون القدرة مثلا حادثا  
 وصدده قديم وهو فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات لكون الضد  
 قد يما والصفات متضمنة لذلك الضد القديم وحاصل الدفع اننا لا نسلم ان  
 الوصف الحادث قد يكون ضده قد يما لانه عند طريق ذلك الوصف الحادث  
 ينعدم ضده وعدم القديم محال ثبت ان ضد الوصف الحادث حادث  
 مثل ذلك الاشارة راجعة لضمير قوله وما لا يتحقق بدون حادث فهو حادث  
 على حدوث العالم اراد به الاجرام فانه قد استدلال على حدوثها بحدوث  
 الاعراض فلا رمتها لهما وعدم تحققها بدونها وما لا يتحقق بدون الحادث فهو حادث  
 من اقامة البراهين اراد به اجتناب في شحنة البرهان وهي ظاهرة  
 شرح في اثبات اي في الكلام على اثبات نفي الكلام حذف وقوله احكام اراد بها  
 المحكوم بها كالقدم والبقا لا الاحكام السابقة المعلومة للمعاني ومعنى كون تلك  
 الاحكام واجبة انها لا تقبل الاستثناء فمن ذلك اي من جملة الاحكام الواجبة  
 والاعا واقعة في جواب شرط مندراري وان اردت معرفة تلك الاحكام في ذلك  
 الخ لزم حدوث هذا التركيب محال فلهذا كورني الحق فاما ان يكون برهن في  
 الحق على بيان الملازمة في شرطية الدليل المذكور هنا ويدل ذلك قوله هب  
 وبيان الملازمة ما اشترنا اليه في الاصل العقيدة واما ان يكون اراد الاستدلال  
 بقدوم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شي منها حادثا لما عري منه  
 الباري وما لم يعرف عنه الباري لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث كان حادثا مثلها



وهذا هو المذكور في المتن والثاني لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا لكان تعالى حادثا  
وحدث في الواسط المذكورة في الاول وهذا هو المذكور هنا في الثاني وقد تضمن الاول بيان  
الملازمة في الثاني وتبين ان يكون المقصود هذا المعنى بقوله على ما اشرنا اليه في اصل  
العقيدة بمعنى ان المذكور في المتن وان كان دليلا مستقلا لكن فيه الاشارة لبيان  
الملازمة في الثاني واما ان يكون ارادة الدليل المذكور اولا واخرى واحد لكن حدث  
الاستثنا منه من المتن والثاني واقام دليل ملازمة مقامها وفي الشركه على  
اصوله والثاني باطل هذه الاستثناية حدث فيها المتن وبيان  
الملازمة ببيان مصدر بمعنى اسم الفاعل فيكون بمعنى المسمى اي ومضى الملازمة  
اي والى دليل الذي بين الملازمة اشرنا اليه الاول صرحنا به لكن ارجاب  
التصانيف قد يتأخرون ويطلقون الاشارة بمعنى الذكر مطلقا وقوله في اصل  
العقيدة الاضافة للبيان لما عرفت اي لاجل شيء عرفت فيما مضى  
ويستعمل برهانه اي برهانه ما مضى وقوله من ان القابل بيان لما مضى وظاهر  
عبارته ان هذا الشيء الماضي له برهان باق وان هذا الشيء قد تقدم مع برهانه  
وانه اعاد هذا البرهان ثانيا فيما مضى وهو خلاف الواقع اذا لم بعده ثانيا  
فيما مضى بل لما ذكره فيما مضى مرة واحدة واعاده بعد مرة واحدة فالاولي  
حدث في لفظ ايضا وهو معنى قول الخ الضمير راجع لقوله وما لا يعرف عن  
الحوادث لا يستقبلها وما لا يستقبلها كان حادثا مثلها وانت خير بانته ليس  
معناه فالمتأخر ان يقول وهذا وجه قوله وما لا يتحقق هو الذي اتى به عند  
لقوله وما لا يتحقق ذاته بدون حادث الخ فهو جواب عن سؤال فيه ان  
السؤال يقال فيه ان قلت ومقتضى قوله وتقرره ان يقال لا يستلزم انه يمنع  
لا سواله في الاخص ان يقول ان هذا رد لمنع واراد على الملازمة في قولنا لو كان  
يتم من صفاته حادثا لزم ان لا يجري عنها وعن الاقضاء بضده الحادث بل  
قوله انه جواب عن سؤال لما عرفت تام بل يجوز ان يكون اي الضد  
قد بما يجوز ان يكون الرب متصفا في الازل بالجز تعالى الله عنه ثم طرأت له  
الفرة ورد ذلك بانه يلزم من حدوث القدر حدوث الجز لان القدر  
لا يتصف بها الا بعد انعدام الجز فيلزم ان يكون الجز حادثا ايضا لانه لا يعدم  
الا لحدوث وهذا يحصل قوله وجوابه الخ فحينئذ المناسب وهو ان لم

يظهر للفا معنى في المقام وذلك اي الملازم المذكور افرض العدم  
في بعضها اي وهو الجز فيجوز ان يكون الموتي في الازل متصفا بهذا القدر بسم  
وجوابه اي جواب السؤال على ما قاله الله اي وجواب النع على ما قلت انه المقاب  
لما طرأ عليه عدمه اي من الذات العلية وهذا بعد بيان ان صفاته تعالى  
لا تقدم الالوهية وابطال ما تزعمه المعتزلة من ان الله تعالى ارادة حادثا غير  
قائمة بذاته الامر بصفة حادثه اي وهو القدر الا وضدها او مثلها  
هذه العبارة احدي عبارتي لهم وايضا رة الاخرى القابل للشي لا يجوز عنه او  
من ضده باسقاط الشيء وعليها التمس فيها مرولات في هي العبارتين لان من يعبر  
بالقابل للشي كالقدر مثلا لا يجوز عنه او عن مثله او عن ضده يلاحظ من الشيء  
امرا مميلا لان القدرة تحتها ان زاد ومن يعبر بالعبارة الاخرى يلاحظ من الشيء امرا  
كلها كطريق القدرة في الدليل الثاني اي وهو قوله سابقا وايضا لو نظرت الي  
صفات العالم قولوا وحصولها في على حدوث العالم اي بمعنى الاحرام  
اذ وجه الدلالة واحد المراد باوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف  
اي انه يلزم من حدوث الصفة التي هي دليل حدوث الموصوف الذي هو المذكور  
فيلزم من حدوث صفة الرب حدوثه كما انه يلزم من حدوث صفة الاجسام  
حدوثها والدليل الاول في التعرير والظهور القلازم في الثبوت  
يجوز ان يخلو عنها اي عن الضد بين الحادثين ثم يطرق بالنصب عطفنا  
على جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من التناوب بالنعين وقوله  
في تحقيق ذاته اي ذات الله في الازل وقوله دونها اي دون الوصف الحادث  
اي فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته تعالى انما  
يتم ذلك الي مغرومة حدوث الصفات حدوث الموصوف اذا وجب الخ لانه  
اذا وجب القابل للشي لا يجوز عنه او عن ضده وكان ذلك الشيء وضده حادثين  
فلا يكون ذلك القابل سابقا على الحادث وما لا يسبق الحادث فهو حادث  
اذا القول لا يختلف هذا دليل للملازمة التي حلت بها الشرطية  
النافذة لوجاز خلو القابل عن بعض ما يقبل خارج خلوه عن جميع ما يقبل لان  
القول واحد لا يختلف فاذا جاز خلوه عن القدرة جاز خلوه عن غيرها  
لانه نفس اي وشان النفس عدم الطربان وعدم التعرير والاكزم



في الجواب على  
السؤال الثاني  
في الجواب على  
السؤال الثالث

٢

الدوراي والابان كانا القول غير صفة تنسبه بل كان صفة حادثه لازم افتقاره  
لقول آخر وهذا القول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبوله آخر وهكذا فيلزم  
الدوراي والتسلسل وغما لا نأيا استلزمها من كون قول الذات العينية للصفاة  
غير نفسي باطل ثبت انه نفسي وهو المطلوب وخلقنا القابل الخ هذه استجابة  
الذي لذي قلناه مت شرطية في قوله لو خلا عنها مع قبولها بما جاز ان يخلو  
عن جميع ما يقبله من الصفات فهو في معنى قولنا لكن الثاني باطل واذا بطل الثاني  
بطل المقدم وهو الخلو عن اليبس وعنده وقوله لوجب ان يكون دليل لهذه الاستجابة  
مطلقا اي في الحادث وفي القديم فتقوله في الحادث في الحادثة حذف  
اي كالعلم والتقدير دخل تحت المكان ما عدا السمع والبصر والكلام وهو الحياة  
لوجب انصافه بالاكوان ضرورة هذا دليل على استحالة خلو الحادث عن جميع  
ما يقبله من الصفات وحاصله انا نعم بالضرورة منع خلو الجوهر عن جنس  
الاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحد بالضرورة في المقام  
عدم الافتقار للنظر ولو فرضت الخ جواب عما يقال انه دلالة الفعل على  
الاتصاف بها حال الفعل لا على الانصاف مطلقا فاحتمال ان يخلو عنها وهم فلا  
ينقض الاستدلال وحاصل الجواب ان لو فرضت ان افعاله تدل على القدرة والارادة  
وغيرهما وقولنا انها حادثة لان فعله لا يدل عليها الاحال الفعل فقط لتوقف  
على امثالها لحدوثها وامثالها لتوقف على امثالها وهكذا فيلزم الدوراي والتسلسل  
فنقول ان لتوقف احد امثالها على امثالها هذا اعتراض اخر  
قال اخر لانه سبق اعتراض على بيان الملازمة ايضا في قولنا ثم وتقريره الخ وكان  
الاولي ان يقول هذا اعتراض ثان لان اخر يصدق بالثاني والثالث والواجب  
على الملازمة اي على بيان الملازمة لا يتم مغزمية الخ من البيانيات  
مقدم الشرطية ملزوم والثاني لازم ولهذا يظهر لك ان قوله حدوث الصفات  
لا ينسب لما تقدم ان يقول حدوث بعض الصفات وذلك لاننا جعلنا الملزوم  
كون شئ من صفاته حادثا لاجميع صفاته وكان الاول ان يقول ايضا حدوث  
بعض صفاته اي الموصوف لان الكلام في حدوث صفات الموصوف لا مطلقا  
ويكون قد بما في به لمناجبة المقام والانا الكلام السابق عام شامل للقديم  
والحادث وجوابه اي جواب الاعتراض المذكور ان قبول ذات

بدي

اي كل حقيقة وانما جعلنا الذات على الحقيقة ليجري الكلام على الذات والصفات  
اي يجب لها ذلك القول الخ هذا تفسير يكون القول نفسيا مادامت  
الذات دامت امة والذات فاعل وقوله غير معقل حال من القول اي يجب لها  
ذلك القول حال كونه غير معقل بمعنى وهذا كما تقدم ان الحال النفسية هي الحال  
الواجبة للذات من غير ان تكون معقولة بمعنى قايم بالذات واحترز بذلك عن  
الحال المعنوية فانها يجب للذات مع كونها معقولة بحال والدليل ان اعتبار  
تقتضي ان كل ما انصف بالظرف فهو غير نفسي ومالم يطو ان هو نفسي وهذا غير  
مكمل الا ترى الى المقدم فانه غير طار على الذات وهو غير صفة نفسية وكذا  
يقال في العلم والقدرة فالحق ان الصفة النفسية هي التي لا يتحقق الذات في  
الخارج بدونها والحال الواجبة للذات من غير ان يكون معقولة بحال  
على الحادث في ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على قولها اي لانه ما ظر على  
الذات الا كونها تقبله وهذا القول ايضا ما ظر عليها الا كونها تقبله وهكذا  
فان قلت ان القول من الامور الاعتبارية وقد قاها الامور الاعتبارية لا يضر  
فيها التسلسل قلت كلامهم هذا انما هو في الامور الاعتبارية التي تتوقف على  
اعتبار المعبر وفرض الفرض لان التسلسل ينقطع بانقطاع اعتباره لاني الي  
لا يثبت لها في نفسها كاهنا جميع صفاتها اي الذات وقوله ايها اي  
اي الذات وقوله قولنا اي من جهة قبولها لها وانصافها بها راني هذا  
الخ الاشارة راجعة لقوله والدليل الخ حسنة واحدة اي حالة  
واحدة لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا مفرع على ما قبله  
عن جنس الاكوان الاول ان يقول عن جنس الاكوان وذلك لان الاكوان  
حسنة فالحركة والسكون جنس والاجتماع والافتراق جنس فالمراد بجنسها  
الكل ومقابلته فلا نأيعلم قطعا لم يقبل بالضرورة لان صفات الساري  
معلومة بالدليل لان العلم بها ضروري وهو بحال اي والجمع يعني  
الوجود والعدم بحال وهذه اي بما ذكر من ان قول الذات ان  
تنسب به من الصفات نفسي والى لو جاز خلوها عن بعض ما يقبله من  
الصفات لجاز خلوها عن جميعها لكن خلوها عن جميع ما يقبله باطل مطلقا  
نغري الخ وقوله قاعدة اي مضمومة قاعدة فابذل كل قابل يستحيل عرو



من ما يقبله من الصفات وهو حدوث العالم اي حدوث اجزائه لانه لما قام انبرهانا الخ حاصلة انه حال الاجرام المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم بالبرهان وحال صفات الله المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم بالبرهان والبرهان الذي علم به حال صفات الاجرام بتوابعها متغيرة وفي متغير حاد كوالبرهان الذي علم به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قد بما كان حادنا ولو كان حادنا للزم الدور او التسلل لما علمنا من استحالة عرو الذات عن ما يقبله من الصفات اي واذا استحالة عرو الموصوف عن الصفات الحادثة فلا يثبتها وما لا يثبت في الحوادث فيم حاد كمثل مثله وتقرره ان يقال لو حاصلة انه قد مر ان مطلقا الاول حدوث الاجرام لحدوث صفاتها والثاني قدم صفات الباري تقدم ذاته وذلك لاستحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات مطلقا اي حادنا كان ذلك القابل او قد بما نورد سوال وهو ان المطلب الاول سلم واما الثاني فنسوع وبيان المنع اشار له الله بقوله وتقرره الخ اذا علمت ذلك فتوكل الم جواب عن سوال الا يجب ان يكون هذا رديع او جواب عن اعتراض او عن ايراد استنعت الخ تامل معلوم بالضرورة صفة لوصف محذوف عن ان اي امر معلوم بالضرورة فانه وقع ما يقال الاولي ان يقول معلومة بالضرورة لان اسماء هو استحالة موت في حق القديم المراد به في هذا القديم المقام مولانا جل وعلا فتوكل من استحالة عروه تعالى اظها ان في مقام الاصهار فلو حذفت لفظة تعالى ما ضره ان فعله الموجود اراد بالفعل المضمول حتى يصح الوصف بالموجود لا الفعل بالمعنى المصدرى المراد في الاجزاء ايجادا الاختباري بجمل ان اضافة ايجاد للضمير من اضافة المصدر لفعله والضمير عائد على الله والاختباري صفة لوصف محذوف اي الفعل الاختباري وفيه ان الاختباري ما يتعلق به الاختبارية الارادة وهو لا يتحقق بالفعل المعنى المفعول بل بايجادا ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر للمفعول والضمير عائد على الفعل وعلى هذا فثبت ان يكون الاختباري باجر صفة للايجاد لا للضمير لانه لا يوصف ولا ان الاختباري ما يتعلق به الاختبار وهو لا يتعلق بالفعل بل بايجادا والمعنى من حيث توفت كونه مختارا في ايجادا على انصاف هذه الصفات ازل ولم تصف كان بها ايجادا بالذات لا بالاختيار كما تقول الخلاصة وهو باطل اذ لو لم يكن مختارا لما يخصص مثلا عن مثل ولزم انما

استنوت

٢٢

استنوت عدم العالم او عدمه كما مر وكلاهما باطل بحسب الذات على حد في اي ٢  
التشعير لان هذا الغير لوجوب المطلق والذي يوجب استحالة العرو  
الثاني اي فالذي يقتضئ استحالة العرو هو الثاني اي الوجوب المطلق بحسب الذات  
المضمر عنه بالضرورة المطلقة لا الاول اي الوجوب الوفي المضمر عنه بالوقعية  
المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشيء في وقت ان يكون واجبا بحسب الذات حتى  
يثبت الوجوب في الحال لما علم الخ اي وذلك لما علم من ان الوقعية المطلقة  
وهي التي يجب كمولها لموضوعها في وقت معين اعلم من الضرورية المطلقة  
بحسب الذات وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات ليس كما وجب  
بحسب الوقت وجب بحسب الذات فيصداقنا في محوكل انسان حيوان لانه  
يصح ان تقول بالضرورة كل انسان حيوانا مادامت ذات الانسان فتكون  
ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة كل انسان حيوان وقت كونه انسانا  
فتكون وقعية وتنفرد الوقعية المطلقة في قولنا بالضرورة كل كات متحرك الاصابع  
وقت الكتابة ولا تحذف الضرورية المطلقة هنا اصلا واذ علمت ان الوجوب  
الوقتي نعم من الوجوب الذاتي واما الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعلم  
للاخص فنقول لك لاشك ان ايجادا لافعال الاختبار انما يدل على وجوب الصفات  
وجوبا وقعا وهو وقت ايجادا ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي اي وجوب  
الصفات لمباركي بطق الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب الوفي  
لوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو الايجاد انما لا يوجب الوجوب الوقعي للصفات  
وهو اعم من المطلوب وهو الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا الاسم الذي انجحه  
الدليل وجود الاخص الذي هو المطلوب فالدليل حرام بفتح المطلوب وهذا معنى قول  
المعروف لا اعم غير ملزوم للاخص اي ان مكانا ملزوما لا اعم لا يكون ملزوما  
للاخص كما تقول ان الفرنسية ملزومة للجوابية ولا يلزم ان تكون الفرنسية ملزومة  
للانسانية التي هي اخص من الجوابية فالفرنسية يكونا ربلا على الجوابية ولا  
يكونا دليلا على الانسانية لذلك نقول هنا ان ايجادا لافعال وهو الدليل الذي  
ذكره المعروف لوجوب الصفات في الوقت ولا يكون ان يكون ملزوما لوجوبها  
بحسب الذات الذي هو اخص من وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاد المذكور دليلا



على الوجوب الوقتي للمصداق ولا يكون دليلا على وجوبها بالذات ما التمسك به  
 دليله اي وهو ايجاد الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل المنجى الوجوب الوقتي  
 للمصداق وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي هو الذي بل وجوبا مطلقا  
 اي بل دلت على وجوب تلك الصفات لها على وجوبا مطلقا بحسب الذات اي  
 واذا كان بحسب الذات فلا يتغير بوقت ولا زمن ولا غيرهما انه لو قدر الجواز  
 الخ الاول حذني لفظ قد لان التقدير لا يلزمه محال ضرورة ان كل ممكن الخ  
 ارادته امكن الذي ثبت له تقويزي الخارج والامحى جميع انصافه بكونه حادنا اي  
 موجودا بعد عدم لا يقال انما حاصله ان ما ذكرناه من الجواب غير دافع  
 للاعتراض لانكم ادعيت ان صفات الباري قدسية لا استحالة معروفة عن سائر ما قبله  
 من الصفات واليجاد الاختياري للفعل بوجبه له القدرة والارادة والعلم والحياة  
 فاراد عليه بان ايجاد الفعل انما بوجبه له تلك الصفات وقت ايجادها لا مطلقا  
 بحسب الذات كما هو الذي لا يجزم عن ذلك الاعتراض يمنع ان الافعال انما تدل على  
 وجوب تلك الصفات بعد وقت الفعل بل يدل على وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات  
 لو كانت جارية للزم الدور او التسلسل فيقال نكر هذا الجواب غير دافع للاعتراض الوارد  
 على استدلالكم لانه لا ارتباط بين ما ذكر من المنع وبين استدلالكم وهو قوله وبانه انما  
 لو كانت جارية انما نعم هذا الاستدلال الذي ذكره يصح ان يكون دليلا اخر لاصل الدعوى  
 غير الدليل الذي نحن البصد ببيانه ودفع الاعتراض عنه بان يقال صفاته تعالى  
 قدسية اذ لو كانت جارية للزم الدور او التسلسل انما اعترضنا حتى استدلالكم  
 على وجوبها بمجرد الفعل اي بان الفعل بما يدل على وجوبها للفعل وجوبا وقت لا وجوبا  
 مطلقا وما اجبتم به اي من منع كون الافعال تدل على وجوبها وجوبا وقت بل تدل  
 على وجوبها وجوبا مطلقا لانها لو كانت جارية للزم الدور او التسلسل وقوله يصح الاستدلال  
 به على ذلك اي على وجوبها وجوبا مطلقا والاولي ان يقول وما اجبتم به غير دافع  
 للاعتراض على استدلالكم بل حاصله اي حاصل ما اجبتم به استلزام الخ  
 لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب انما لانكم انما اعترضنا بالمنع واصله غير  
 دافع للاعتراض الوارد على دليلهم الاول وانما ذكر الدور والتسلسل فيه لبيان  
 وجه دلالة انما حاصله انما ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لها على وجوبا  
 مطلقا لانها لو لم تكن واجبة للفعل وجوبا مطلقا بل وجوبا وقتي لكانت جارية ولو

لأن

كانت جارية للزم الدور او التسلسل في الجواب اي في قولهم لو كانت جارية  
 للزم الدور او التسلسل بيان لوجه دلالة الدليل الاول لا دليل اخر  
 كما فهم المعتراض والمحصل ان قولهم في الجواب لو كانت جارية انما ليس دليلا اخر  
 بل بيان لكون الدليل الاول يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة للفعل  
 وجوبا مطلقا فقدم الصفات اي الوجوبية لانها هي التي تنصف بالقدم  
 حقيقة عرفت استحالة عدمها حاصله انما انما مقام مقامين وجوب قدم  
 الصفات واستحالة عدمها دليل الاول العواضيل المتقدمة ودليل الثاني القاعدة  
 وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وتلك القاعدة مثبتة على ما مر له  
 من الدليل على استحالة عدم القديم وعاصله ان عدم القديم لو لم يكن محال لكان  
 جازيا ولو كان جازيا كان مقابله وهو وجود القديم جازيا وقوله انما يدل لما لم  
 عليه من ترجيح احد الامرين المتساويين على الاخر من غير مرجح  
 هذا ظاهري ما سمعته من كلام المتقن ظاهرا لا يحتاج توضيح لانه قدم  
 برهانه بقوله وقد قدمنا انما قبل لما قبله فخرج لك بهذا الخ حاصله انما  
 المقام مقامين الاول انصاف الذات بالقدم والثاني انصاف الصفات  
 بالقدم والثاني الاول قد تقدم سابقا والثاني قد تقدم عن قرب بقوله بهذا اي  
 بما ذكر من انصاف الذات بالقدم والثاني انصاف الصفات بها ايضا والثاني قوله  
 بهذا يصح ان تكون للسببية وان تكون المعنى من واعلم ان لفظ ذا يشترط به القريب  
 والمص استعماله في الاشارة للقريب والبعيد على طرفي التغليب مطلقا بحيث لا  
 راجع للتغير اي ان التغير مطلقا على القديم محال اي سوكان تغيره من وجود الى عدم  
 او بالعكس ويحتمل انه راجع للتقديم والتقديم في هذا المقام مصدوقه الذات العلية  
 لا غير اي ان الذات يستحيل تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار صفاتها وهذا بقربة  
 قوله تعالى ذاته الخ فلو جوب قول من وهذا يمنع التغير من عدم الى الوجود وقوله  
 وبما يصح التغير من الوجود الى عدم لما مر في الدليل الذي ادال على وجوب  
 قدمه وبما يصح واما صفاته اي واما استحالة تغير القديم في صفاته من  
 عدم الى وجود وبالعكس فلما ذكر الان من الدليل الدال على قدمها وان القديم يستحيل  
 عدمه واراد بالان ما عدا الزمن الماضي بعينه فيصدق بالماضي القريب وهو حال  
 عرفنا فقط اعتراض المحل بالمعارضة بين الفعل الماضي والمضارع الان وحاصله



ان اللفظ ذكر يقتضي المعنى والان يقتضي الحال وبهذا تدفع ومن لم يأت من هذا  
 وهو استحالة التغير على صفات الله اي من اجل ذلك استحالة العلم بالله ان يكون  
 كسبب لا انكسب ينسب بتفسير كالباقى في الله وعن كسبها لا يكون الاحاديا اي  
 يحصل له من دليل هذا التفسير للكسب واقتصر على هذا التفسير مع ان له تفسير اخر  
 باق في الله نظرا لتغايير القرون من اطلاق الكسب على العلم الحاصل عن دليل  
 وانكسب بهذا المعنى مراد في المنطوق فالعلم الحاصل بمجرد رفع البصر لا يقال له كسب ولا  
 نظري لانه غير حاصل عن دليل فهو ضروري او ضروريا عطف على كسب اي  
 استحالة على علمه ان يكون كسبيا او ضروريا وسياتي في الله ان الضروري يظن على  
 اربعة معان الاول ما ليس عند القدرية الحادثة والثاني ما حصل من غير سبق نظر  
 والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما فادته ضرورة وحاجة كعلم الانسان بجوعه  
 او بخله والستين على الله تعالى من هذه الاربعة المعاني الاخير والآخران  
 بقوله اي فادته ضرورة وحاجة وقوله علمنا باطنا اي بالامر الباطن كالجوع والام  
 والفوح والغم وفي بعض النسخ علمنا بالما والحاصل انه يصح ان يكون علمه تعالى  
 ضروريا بالمعاني الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون ضروريا بالمعنى الاخير ولذا منع اطلاق  
 الضروري على علمه تعالى هذا الباب رعا لا يهام المعنى الرابع وقد يؤيد العلم بالبدني  
 ايضا ولم يتعرض له المتأخر في المعنى وتعرض له في الله او العلم بالبدني ينسب كل من المعاني  
 الثلاثة الاول للضروري ولا ينسب ما اذرت بضرورة وحاجة وتنفذه تعالى يصح ان  
 يكون بدنيا كمنه يمنع اطلاق ذلك عليه لانه ينسب عليه بالحدوث نظر الاستحالة  
 الغنية ان يقال به الامر النسبي اي انها بقتة من غير استلزام بمقدسات يغلب على  
 انفس وجوده بها وطرا عليه اي على علمه جهل او غفلة ظاهره يقتضي مفا سيرة  
 الغفلة السهو وهو بقتة فاسهول انه قول عن السهل بعد الشعور به اي الغيبة عن المعنى  
 بعد سببية الشعور به والغفلة اعم اي هي الغيبة عن الشيء سواء سبق العلم به او لا قبل  
 مترا دقان واما النسيان فهو زوال الشيء من المحافظة والمذكر وهذا هو الاستحالة  
 من السهول لانه زوال الشيء من المحافظة ولذا لم يذكر النسيان كعلم استحالة  
 بالمعنى واستحالة على قدرته الخ اي بخلافه في التجار مثالا فان قدرته لا يد لها من  
 الله واسناد الاستحالة القدرية فيه صحيح والمناسب اسناد ذلك للذات وقوله  
 واستحالة على قدرته عطف على استحالة واعاد الفعل لظهور الفصل ولم يعد فيها بعد

لعدم الطول وسبب في الله وجد استحالة احتياج قدرته لالة او المعنى لغرض  
 اي لما عت بعينه على الفعل سواء الغرض راجعا اليه تعالى او لاحد من خلقه وسبب في  
 التوجه استحالة احتياج قدرته كل منهما وهذا بخلاف ارادة العبد المعاني فصلا  
 فانه لابد في ارادته من غرض يرجع له او لغيره والاكالات فله عبادا وافعال العقلان من  
 البحث على القول به راجع للادراك ان يكون بها رجعة راجع للجميع وقوله  
 او مغايرة راجع للمصر او اتصال راجع للمادراك وعلى ارادته لم يعد المعاني  
 لغرض بخلاف ما قبله او يكون كلامه حقا هذا الكلام ممكن لان مقتضى صنيعة  
 ان المعنى واستحالة على الثلاثة ان يكون كلامه الخ الا ان يقال ان الواو بمعنى او والفاعل  
 محذوف اي واستحالة ان يكون كلامه الخ وحذف الفاعل الثاني محذوف بعد الواو جار  
 في كلامهم او صوت لما كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من نفى الاخص  
 نفى الاعم اي بقوله او صوتا كون هو الكف عن الكلام الاستدلال جميع  
 ما ذكر الخ لما كان قد تقدم جملة اشياء في لفظ جميع واستلزام ما ذكر للتفسير ظاهر وقد  
 علم للعلمة وهذا ظاهري كيث الظهور مع ما مر من المناقشة في العطف والرجوع  
 التعليل في الاشارة واجيب بانه ظاهر للتفسير بحسب فهم المتأخر لانه عبارة عن  
 سلب الخ ظاهره ان القدم لفظ يعبر به وهو غير مراد في الاول حذفت قوله عبارة  
 من هنا ومن ما بعد ويقول وهو سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود  
 يرجع لاستمرار الوجود في الازل وسلب العدم المتأخر للوجود يرجع لاستمرار الوجود  
 فيما لا يزال ولما كان ذكره اي برهان وجوب القدم والبقا ولما كان اي  
 ذكر برهان وجوب القدم والبقا من برهان قدمها اي وبها يها ولما كان القدم  
 يستلزم البقا انتصر عليه لان العلم انكسب الخ اشارة الى ان ثبات من الشكل  
 الثاني ولتوجيه ان يقول عليه تعالى قديم والعلم انكسب لا يكون قد رتب فعله تعالى لا يكون  
 كسبا للصوري موخرة والكبري هو معنى قوله لان العلم انكسب هو وهذا من باب  
 التخصيص لان الظاهر لا يستدل عليه ولما كانت الصوري معلومة مما سبق من البرهان  
 الدال على قديم صفاته لم يستدل عليها واستدل على الكبري بقوله وانما قلنا الخ لا يتجدد  
 لازم لما قبله بالعلم الحاصل عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل كسبا ظاهري  
 على قول من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقت به القدرة بالحاصلة دنة واما على قول  
 من يقول انها لم تخلق بل وانما تعلقت بالدليل فجعله كسبا بواسطة تعلتها بسببه



فقله الحاصل عن النظر اي سواقفت ان العلم الحاصل عتب النظر متعلق به القدرة  
الحادثة او قلنا انها لا تنطق به بل بالنظر العلم حاصل بقتة او بما تقتضيه القدرة  
الحادثة فيه انه غير مانع لشموله حركته زيدا عند ضربه لهر ومثلا فانه يصدر في  
عنفها هذا التعريف الا ان يجعل ما في مصدر التعريف واقعة على العلم اي او يفسر  
بالعلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وذلك كالعلم الحاصل من الحواس حيث  
يحصل بالانتساب كصرف العوجه وتقلب المدقة هو معناه الاصل اي لان  
الكتب هو خلق القدرة الحادثة بالقدرة وراي مقارنتها له وهذا التعريف مخالف  
للتعريف الاول اما عند المشرط لمقدم النظر على العلم فلان التعريف الاول يصدق  
على العلم النظري سواقفت ان القدرة الحادثة متعلق به او قلنا انها انما  
تنطق بالنظر بخلاف الثاني فانه انما يصدق على العلم الحاصل عتب النظر لا اذا قلنا  
ان القدرة الحادثة متعلق به واما عند من لا يشترط تقدم النظر على العلم فلا  
العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة عند من يقول انها متعلق  
بالنظر ويحصل عند خلقها به عند من يقول انها متعلق به وقد تعلق به القدرة  
الحادثة من غير تقدم نظرا صلا كالعلم الناطقي من الحواس حيث يحصل انتساب  
وهل سينظم الخ حاصل ما ذكره الله ان العلم الكسبي بالمعنى الثاني سينظم  
لسبق النظر ولا بد لكن سبق النظر على هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي فولا  
والحق انه عادي وتم يجوز عقلا احداث علم واحد ان القدرة عليه من غير تقدم  
نظر فتقول الله وهل سينظم سبق النظر اي وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة  
على حصوله سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الأدلة على نفي ذلك كما اقرر  
شجنا وانظرنا الخ لا انما هو شرط ذلك من حيث الحصول تامل يجوز الخ  
مفرع على القول الثاني وهو انه شرط عادة لا عقلا لان قبول الجوهر الخ حاصله ان  
القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم والقدرة عليه ولان القدرة على  
حصولها ما كونه ليس شرطا في القبول فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة  
نفسية للجوهر والصفة النسبية لا توقف على شيء واما كونه ليس شرطا في القدرة

على حصوله لان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه والعلم لا يجامع النظر لانه انما  
يحصل بعد فراغه وانعدامه فالنظر لا يجامع القدرة بشرط الذي يكون مجامع له  
فقول الله لان قبول الجوهر للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبي على النظر  
من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل على عدم توقفه عليه من حيث  
الحصول وانت خبير بان هذا الدليل يبين بوضوح مطلقا عقليا او عاديا  
مع انه ذكر هذا دليل لا كونه عاديا والنظر فيه اي ياتي العلم اي لا يجامعه  
لانه انما يحصل بقتة وحقائق القدرة عليه لمقارنتها للعلم ولا يصح  
ان يكون شرط الشيء او معنى ان النظر لو جعل شرطا على القدرة على العلم لكانت  
ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان القدرة على العلم مقابلة له والعلم  
لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده والنظر لا يجامع القدرة لانها انما تحصل  
بقتة كالعلم مع ان الشرط الذي لا يكون متقدما عند وجود الشرط فالشرط في  
سينظم الله والنظر الشيء كالقدرة وقوله ما اي شي كالنظر وقوله لا يوجد اي الشيء  
كالقدرة والصفة او الصلة حوت على غير من هي له وقوله الاحال عدمه  
اي الاحال عدم ذلك الشرط كالنظر وما ذكره من الدليل انما يبين اذا جعل حصول  
النظر شرطا في القدرة على العلم بحيث يمتنع لكن للخصم ان يقول ان الشرط  
تقدم النظر لا النظر نفسه فلا يقتضي المناقاة بين النظر والعلم المناقاة بين تقدم  
النظر والعلم والقدرة واما عدم انما كانت القدرة مقابلة للعلم وقت  
اقام الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة على العلم شرع في اقامة الدليل  
على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا يجوز ان يقع ضروريا اي يجوز  
على الانسان ان يدرك المعنى الدقيق بدون نظره فتكون شرطية النظر  
عادية يجوز تخلفها ومادة كره الله من ان الاتفاق على ان النظري يجوز ان يقع  
ضروريا طويقة للامدكي وغيره كواها في شرح المقاصد وحتى خلاف ذلك  
عن الخمر الرازي هذا ويصح ان يستدل على ان النظر لا يكون شرطا في حصول  
العلم لما مر من ان النظر لا يكون مجامع العلم والشرط يجامع الشروط ونسبه  
ما مضى من البحث لا بد ان يفتي للاستحالة وانها ذات الحائز  
وايدانه بانها ذات العلية في لعلها ايدانا والايدان الاول غير  
مناسب للمعنى الثاني هو المناسب له وكسبه المناسب الانصاف على



هذا الطريق لان الكلام في نفي كونه كسبا لان نفي حدوثه فليس المراد اي كما  
 هو ظاهر الالية وقوله ان تجدد له باختلافه اي تجدد له بسببها كيف وعلمه  
 الخ الي كيف يصح ان يكون عليه مكتبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى اوفى لاستقام  
 انك ربي والواو لتعليل ادائها حاله بكل معلوم اي بكل مراتبها بالعلمية  
 بسبب نفي العلم به تجري الكليات جمع كائنه وهي الذات الكائنه اي في  
 نفي ثبوتها الوجود في الخارج والاحكام جمع حكم معين ما حكم به كقولنا كيد  
 للكائنات اولها احكام الاجسام من خلق الخ هذه دليل نفي بعد ذكره الدليل  
 العقل ومن فاعل يعلم ومضد واقه الذات العليه والحمد ون والفقول اقرب  
 مخلوقه والاضافه للاستغراق اي جميع مخلوقاته من ذوات وافعال هذا على طريق  
 اهل السنة وقوله اهل الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات الحادثة فاعل  
 يعلم بغير عايد على الله اي لا يعلم الله من خلقه اي لا يعلم الله الذوات  
 التي خلقها اي وانما افعال العباد فلا يعلمها لانها غير مخلوقة له بل مخلوقة لغيره  
 وهو المصطفى الموفق بعباده الخبير في العالم بذواتهم وافعالهم علم تاما  
 ومناسبة الخبير لتمام ظاهرة واما من مناسبة المصطفى باعتبار ان الله مع علمه  
 العلم التام باحوال عباده شانه الرقي بهم ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار  
 به عن التأويل الذي هو صرف الصف عن اظاهرة فاما ان يراد بالتاويل التأويل  
 اي وماول الية الواسع ويخبر اي وتأويل الية الخ على ان المراد الاخبار الخ  
 بما علمه منهم اولا اي بسبب ما علمه من وقوعه منهم فيما لا يزال او ان السا  
 بمعنى على وقوله من خبرا وشربا لما وقوله فاطن العلم على الخ اي لانه هو  
 الشاهد دون علمه تعالى عن وقوع امارته اي الجزا وقوله من خبرا وشربا  
 لامة الجزا وفي الشارة الى ان الطاعة والمصيبة غير علمه للشباب والعقدان  
 بل امارته عليهما لان وقوع ذلك اي الجزا وهذا اعلة لقوله فاطن  
 العلم على الجزا والتكيد بجملة وان كان الجزا واحدا باعتبار جريانه  
 وتضمن الخ الاولى التفسير بالعلم لان هذه امزج على ما قلناه تنبيهه  
 المتعلق باسم المتعلق الاول بفتح اللام والثاني بضمها فالمتعلق بفتح  
 اللام هو الجزا المتعلق عليه اسم المتعلق بالكسر وهو العلم لان العلم متعلق بالجزا

فان الجزا معلوم كغيره من سائر المعلومات وهو اي الاطلاق المذكور بما اذا لم يكن  
 لان الجزا لا يطلق على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بغير ما وضعه  
 الكلمة واستعملها في غير ما وضعت له شاع في اللسان اي في اللغة اي واذ لانه  
 كذلك فلا ضرر في وقوعه في الجزا شذبه التكليف اي بالامور الشذبه الصفه الذي  
 تعنى بها التكليف والالزام وقوله من مفارقة الاوطان بيان لشذبه التكليف ولا يخفى ما في  
 هذا البيان من سبوت طريق التبدل فانه مفارقة الاوطان المد بما عهدا وهكذا  
 ومخاطبة الاعطاء عند عطف خاص على عام لان مفارقة الاوطان قد تكون بالجماد وقت  
 تكون بالجمع وقد يكون لطالب العلم وقد يكون للمهجرة وبالفتح والجر عطف على  
 شذبه التكليف واعادنا الى الالزام عطفه على مفارقة الاوطان وهو لا يصح لانه  
 قد يكون داخل في شذبه التكليف فتكونا المفعول المحظوظ كلفه ومضادة الكفار  
 شذبه من نفي الطريق الاولى اختلف به كونه الاولى ضمه له على ان الاول حدثه لانه يرجع  
 بمخاطبة الاحد انهم يكونون كذلك اي على ذلك الجزا وقوله غير صحتين او بيان  
 لما قبله فهو على حد في اي التفسير اي غيرا يضروب المعنى اي بالواقع المعنى والاحد  
 للبيان حتى يبين صبرهم اي حتى يختبر صبرهم اي حتى يختبرهم هل يصبروا ام لا  
 وهذا شروع في تفسير قوله ولقد فتناهم وشات اقدامهم اي واختبرناهم  
 اقدامهم اي واختبرهم هل يستقيمون على الشهادتين ام لا وكذا يقال فيما بعد ليجوز  
 التخصيص اي التخصيص في الشق بالشهادتين والراسخ هو مغاير ما قبله في المفهوم وان  
 اخذ معه في الماصدق والممكن يرجع للرأسخ وتوكله من العايد على حرف هو المضمر  
 لان الحرف لغائب عن الشيء بحيث يكون توكيدا من التوكل وهذه العبارة اعني قوله ليجوز  
 التخصيص ان المراد من قوله تعالى فليعلم الله انهم لا يجهلون الله الصادقين والكاذبين  
 وبطلانهم وهذا اجل اخر غير المتقدم والمحصل ان معنى الية ولقد فتناهم من  
 قبيلهم اي لغت امتحانهم واختبرناهم اي عاملناهم معاملة المختبر هل يصبروا  
 او لا لاجل ان يختبر المؤمن من غيره هذا اجل الحن الثاني وعلى الاول عاملناهم  
 معاملة المختبر لاجل ان يجازيهم على ما علمناه اولا انه يقع منهم فيما لا يزال اي من  
 صدق فعله قوله اي يعني فليعلم الله الذين صدقوا فليجوز الله الذين صدقوا  
 افعالهم والذين كذبوا افعالهم افعالهم وتصديق الفعل لقوله هو ان يجعله  
 صادقا من قولك صدقت فلانا منبه للتصديق واسناد التصديق الى الفعل على هذا



بما لا يمكن ان من فعل ذلك الفعل بصدق الانسان في قوله بسبب الفعل توقع الاستد  
للسبب فذلك الذي في استحقاقه كونه عليه ضرورة وانما يتبين ان المعرفة الضرورية  
اي المعرفة الحقيقية المجردة ما هو تفصيلها الضروري بطلان اي لفظة الضرورية  
به ليل قوله بطلان و اراد به اول الحقيقة المجردة المستبينة بالمفصلة وتحتل ان يراد  
بالضرورية الحقيقة المجردة ويراد بالاطراف الجمل ما ليس بعدد و هو صادق بالعلم  
الالهي والعلم الحاصل بالبرهان من غير قصد وصادق بغير العلم المستبوت من فوق  
سلك بغير اختيار قصد وفي ما معنى ان يكون على او غيره بدليل قوله وهذه  
لا يتبين بالعلم وهو بعدد و ربه ما من العلم الحاصل بشأنة الاشياء بالاختيار  
كسري العقل والنظر في المقدمات في الاستدلال باليات والاصفا وتغليب الخدقة  
في الحسابات وقابل بغير العلم كالعلم الاختياري وهذا لا يتبين في قوله  
الضروري المتسبب التفسير لا يتبين له ومثله يقال في المتسبب بل يقال  
حركة ضرورة اي حركة الحركة والساقط من علو ان كان من الحركة ليس متقدرا  
عليه بل مجبور له ما علم بغير دليل اي علم حصل بغير دليل احتاج الى حركة  
او حرس اول العلم الواحد نصف الاثنين ما علم من غير تقدم بغير العلم  
مما قبله نصفها بالعلم الحاصل به هذه من غير تقدم نظروا لا متقدرا دليل العلم بال  
الواحد نصف الاثنين وصدق في الثاني بالعلم الحاصل بالبداهة مع مقارنته دليل  
لا يتبين عن الخاطرة العلم بالاعتضا بالتي ثباتها معانها بصدق عليه انه لم  
يتقدم منه نظروا بصدق عليه انه حصل بغير دليل لان هذه دليل لا تعلم الانسان  
بجموعه راجع لما قارنه حاجته وقوله والمرة راجع لما قارنه ضرورة دون الداعي الثلاثة  
هذه امور لما يفهمه المحققين ولا حيلة في ولا حيلة استعمال المعنى الرابع  
امتنع اطلاق لفظة الضرورية عليه اي على علمه تعالى ففعلوا هم ارادة المعنى  
الرابع وهو كالتصوري اما ان ما فسرت به الضرورية تفسيره البداهي ما عدا  
الرابع فان قلت الضرورية انما منع اطلاقه لاجل المعنى الرابع وهو مستفاد في البداهي  
وحي المتقني ذلك عدم منع اطلاق البداهي على علمه تعالى مع انه محمود واحاط  
المعنى ذلك بقوله وانما استعماله الا انه لا يتبين ان الاول ان يكون الا ان يفسر  
بالرابع والحاصل ان كل بداهي ضروري دون العكس فان تجريبات والتجربيات ضرورية  
وبداهية وعلم الانسان بالوحدانيات كعلمه مجموعته والمه ضروري لبداهي وهذا

احمد لم يتبين وهناك طريقة اخرى تقول ان البداهي هو الذي لا يتوقف على شيء اصلا  
وعلى هذا فالتجربيات والتجربيات ضرورية كالعلم بالوحدانيات لبداهية وانما  
استعماله ان كان الاول ان يتبين وانما منع اطلاقه اي وانما لم يجرى مع اول الاطلاق  
يمكن لا يستحق وقوله اطلاقه اي البداهي وقوله لانه اي الاطلاق وقوله اذ يقال اي في  
العلم وقوله بغير ما بعد شعور انما لا يتبين بغيره وقوله مقدمات متعلق بشعور  
اي من غير ان يكونا سبق لهما شعور بمقدمات تغلبت بغيره وقوله وانما لا يتبين وكسر  
ثالثه مستند في ان تغلبت قبل المقدمات وجود الامر على العقل وفيه ان عليه الوجود  
وهو الثقل وقد يتبين في الكلام ركة الان عباد ما المراد بالعقل الذهن وعلى المعنى في  
والخاص اي وحاصل ما لا يكون في هذا البحث من قوله وانما ما ذكرت من استعماله  
المتسبب على علمه في قوله ان العلم الحادث شهادته لقوله ولا يطلق واحد منها على علمه  
فان لا يتبين من العلم الانصاف بالجهل هذا التوجيه وان كانا صحيحا من جهة  
المعنى الا انه لا يتبين ما في الحق لانه انما على استعماله ما ذكره لزوم المقدمات فمضمون  
العلم الثاني من حيث انه اي تجوزا لعدم علمه برفع تجوز ذلك الاول ان يقول بدفع  
جواز ذلك لان وجوده انما يمنع الجواز لا التجوز لان التجوز من الممكنات لانه فصل  
الفاعل ما سبق او عقل عن الحق فثبت عند تناقضه شيئين وعقل وما واقعة على المقوم  
وكل من شيئين وعقل شيئين المتصورين وتصور على ما يدعى ما في عدم امر العلم المتعلق به  
لان السهو في هذا المقام انما يتبين بالعلوم والخصوص انطلق الغلبة في ثلاث  
ان العلم والخاص لا يزداد في شيئين ولا في اقسامه فثبت قوله او لا متقدرا ان لا يستحق  
ولا متساويا وقوله اكثر ما يستعمل عرفا اي ومقابل الاكثر استعمالا بمعنى واحد  
وهو انه هو الذي عن الشيء سواء اعتقد ما يفاده او لم يعتقد شيئا والغلبة انما هي  
التي هو عن الشيء سواء اعتقد ما يفاده او لم يعتقد شيئا مع اعتقاد ما يفاده الظاهر  
راجع لعمد شيئا منه ولوقاله الذي هو عن الشيء مع اعتقاد ما يفاده كما اوضح ان  
تحتاج الى الذهني بواسطة بين الفاعل ومفعوله والمهاولة مشاركة الفاعل في الفعل بان  
يكون هادرا من اشياء وقوله انما يحتاج الى الذهني ان يحتاج في تخصيص العقل الى مضادة  
التي كانت القدرة الحادثة فانها تحتاج في تخصيص الفعل بحسب الظاهر الى مضادة البداهة  
الان في لغة الكون فانها تحتاج في تخصيص الكتابة الى مضادة العلم الى حدتها  
اي القدرة ان يكون انما هذا توجيه يكون احتياج قدرته تعالى الى الله او معاودة



يقتضيه عندئذ وانه حاصله ان القدرة توجد عند وجود الاله والمعاون وتقدم عندها  
 وما يوجد تارة ويعدم اخرى فهو حادث فنقول انك اذ قد يكون قادرا عند وجود الاله  
 اي فتتحقق القدرة وقوله وعاجزا عند عدمها اي فلا تتحقق القدرة ولا يجاب  
 اي عن ما الزم من حدوث القدرة عند احتياجها للاله او للمعاون لكن ما سوي الله  
 اي من جملة ما سوي الله الاله والمعاون لا يقال ذلك بل العقل على حدوثه الجوهر  
 والاعراض ولو لم تكن تلك الاله من المحركات ولم يعلم حد وثيقا بعقل لانا نقول دل على  
 حد وثيقا الجمع اذا يتوقف صدق الرسول عليها وايضا لو توقف هو هذا دليل ثبات  
 لا يستغنى عن احتياج القدرة الى واسطة وحاصله اننا نقول لو توقف تحقق قدرته تعالى  
 بشئ من الممكنات على واسطة للزم توقف تحققها بسائر الممكنات على مثل ذلك لكن  
 التالي باطل فبطل المقدم اذ لو كان تحققها بسائر الممكنات متوقفا على واسطة لاهي له دور او  
 التسلسل كمن الدور والتسلسل باطلان فبطل المقدم فالدليل الاول ذكره الشرطية  
 وهذا استثنائية وقوله وذلك يودي الى هذا دليل للاستثنائية المجردة وقوله وذكر  
 من هذا الدليل ثاني الشرطية وهذا مقدمها وهذا ايضا منه الاستثنائية منه  
 على واسطة الاله الاستثنائية او معنى يشاركه بان يكون الفعل صادرا منها  
 وذلك يودي الى اراد بالتسلسل ما يجعل الدور لوجوب استوائه دليل  
 للملازمة المقدرة اي الخوض توقف تحقق القدرة عليها اذ لا يجب الوجود  
 على المحذور اي وانما حكمت بذلك هو لم ذلك اي فان كانت تلك الواسطة  
 هي الاولى فالدور والا فالسلسل وهذا ظاهري لما افاد المقارحة استغناء احتياج  
 القدرة الى الاله والى معاونة توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها في السببات  
 لا بطريق الاله ولا بالمعاونة وان الموثوق فيها هو الله بقدرة تعالى وبهذه تعلم اي ان  
 تقدم من عدم احتياج قدرته تعالى الى الاله ولا معنى لتعليمه والعلم في الحقيقة  
 ما حاز من الطرق الثاني اي ان احتياج الى المعنى فالوجه الذي واجهه الموتى بقدرة  
 لم يستغن عليه بالشرب وكذا الشبع لم يستغن عليه بالاكل مع ان اخرى مصاحفة  
 لم يكن احرى وتفرق الاخر مثلا ان مثل الاله عند السيف وحر المعقوب يكونان  
 سببا في تفرق الاخر بكون سببا في غيره كالام والمعد وراي كالحركات المصاحفة  
 المقدرة للحادث فالقدرة المصاحفة انما تكون مؤثرة في ما صاحبه من المقدورات كالحركات  
 والاكل والضرب وهذا اشارة للمكسوب وما تقدم من السببات غير مكسوبة فالعنا

هذا لان الوكي غير مكسوب لا يدل جميع ذلك خبر عن قوله ان اختباره سبحانه  
 اي لا يدل جميع ذلك الاختبار في اسم الاشارة هو الرابط خبر ان باسمه لما كانت  
 الاختبار متعلقات بامور صحيحة التعبير بجميع واجاب الله بان المراد لا يدل متعلق ذلك  
 وفيه ان الحدوث عند الاختبار بل وجودها اي تلك الامور المقارنة بالنسبة  
 الى التأثير اي واما بالنسبة للشئ اخر فقد يكون للمقارنة فائدة لا جعل الله عند  
 المقارنة المقدرة للحادث لفعل الحيوان بسهولة يجهدها الحيوان تفضلا منه تعالى وجعل  
 على ذلك الثواب والعقاب شرعا واجهاده او هذا في قوة التعديل لقوله سوا قوله  
 كما يجازيه اي في مثل في كون التأثير له وحده فنحن في ان تفرج على العلة  
 ان يكون فعله بواسطة اي بمعنى وهو السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التي اقتضتها  
 الحكمة او علاج هو الفعل بشدة وهذا الزم لعن الواسطة لان ما كان بالواسطة  
 كانه العلاج اما مرة نحو هذا دليل لقوله فتعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج  
 المخرج على العلة بل لا يكون ولا يكون على حد في التفسيرية وفيه ان هذا تافه لانه  
 رب كينونة الشئ على قول كينون بالكون واليكون اي وجود فلا يعقل هذا الشئ واجب  
 بانه ان هذا التفسير اشارة الى انه ليس المراد لفظ كين بل هذا كناية عن تحقق  
 القدرة اي انما امرنا وحالت بالنسبة لاي شئ اذا اردنا وجوده ان نتحقق قدرتنا  
 بوجوده فهو جسد سرعة فصيح النفي وانعاده النفي في قوله ولا يكون دفعا بغيرهم  
 ان المراد نفي الجبر فقط وفي هذا التفسير رد على ابراهيم والكرامية القائلين بتوقف  
 وجود الكائنات على الكاف والنون جل من ثاب الى اصل التركيب قبل فانه اي  
 جعل الله من جهة لقوله قايلا اي عظم من حيث كونه قايلا لغير التمييز بين الثوبين  
 فيه للتعظيم ولقد خلقنا في دليل لما تضمنه قوله لا يدل جميع ذلك او  
 من ان الاسباب العادية لا اثر لها في السببات عموما وان الموتى في جميع ذلك  
 هو الله فقد جرد الله في الاستدلال بالاثبات على الالف والنشر المشهور اي  
 ما سبب في خلقها من قب اي لهذا يدل على ان الموتى فيها الباري وحده اذ لو كان  
 للاسباب العادية او غيرها توسط في خلقها لحصل القبح لان ما كان  
 بالواسطة والعلاج التعبد وعلى ارادته في الشهادة في الكتب ان افعاله تعالى  
 ليست لغرض يبعثه على ذلك الفعل كان الغرض بعبود اليه او على خلقه فالغرض هو  
 التبعات وحصوله في الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تحقلا متاخر في الوجود اذا



قلت هذا القول المتأخر يعني لغرض يجعله على إيجاب الفعل بناءً في ما قبله لأن صدر  
عبارته يقتضي أن الغرض باعث على الإرادة وأخرها يقتضي أن الغرض باعث  
للفعل والشهور الأخير وحيث قدم العالم لأن الغرض الساعك على الفعل وجوده  
في الخارج متأخر عن الفعل وإن تقدم عليه في العقل وقد فرضنا أن ذلك الغرض  
قديم قبله أن الفعل السابق عليه قديم ولزم الفعل بالإيجاب لأن متعلقه  
الاختيار لا يكون إلا حادثاً وقد قلنا أن العالم قديم ليكون الحول فأعلا بالإيجاب  
وحيث أنه سبب الفلاسفة إلى من لزوم الفعل بالإيجاب وأنت خير بان ما أن به  
المؤلف لعل في المقام على استحالة كون أرادته لغرض هو أن كان صحيحاً من جهة  
المعنى لكنه غير مناسب لما وجه به ذلك في المتن من قوله لا استلزام ذلك كله  
التغير والحدوث وإذا كان في الغرض حادثاً وقوله يصف به الحول سبحانه  
بعد الإيجاب للفعل انصافه بالحدوث أي وهي الأعراض المتحدرة الحلات  
أي وهي الأعراض الراجعة له فقد أظهر في مقام الأضمار وقد ذكرنا في ما ذكرنا  
من الأمور الثلاثة وهي انقضاه وحاجته وانصافه بالحدوث وقوله يقتضي أن حدوثه  
أي لما تقدم من استحالة عرواها على ما يقتضيه من الصفات فإذا كانت الصفات  
حادثاً واستحالة عرواها على ما يقتضيه من الصفات فإذا كانت الصفات  
لا أول لوجوده راجع لقوله يقتضي حدوثه وقوله الذي راجع لقوله لزم انقضاه  
ولا يقتضي هو إلى شيء أي كالغرض وأما قوله الذي يقتضيه كل شيء فللزم للمعنى  
المطلق فلا تارة لا يجب أن يفرض أن هذا البناء في جوازها معاً فلا يصح  
أن يكون هذا دليل لا استحالة الغرض الراجع لخصته وجمع من الإصلاح والأصح  
وأن كان الاقتصار على الأول يكفي إذ هو أعم وأنتي الأعم يستلزم نفي الاختصاص وإعادة  
لما جاز عليه المحذور في ذلك فبعضهم يدعي وجوب مراعاة الأصل على  
برهان استحالة الأمر أي الغرض الراجع إليه والغرض الراجع إلى خلقه وقوله  
بأن أي الكلام الذي ذكرنا في هذا البحث ومنشرد ذلك أي الكلام  
الأمر الآن في هذا الموضع راجع للجميع المشار له أن يكون بجارحه وليس  
المشار له المستد كما هو المشهور من كلامه في الأولى أن يقول قوله أن يكون بجارحه راجع  
إلى الجميع ما ذكر من السمع وما بعده وقد قدمنا أي في قوله سابقاً ومن هنا  
يعلم وجوب تفرقه عن أن يكون جرمًا أو قابلاً به فهذا يقتضي استحالة أن يكون هذه

المذكورات

المذكورات من السمع وما عطف عليه بجارحه وأنت خير بان به ما أني دليل  
على استحالة ما ذكرنا أن كان صحيحاً في نفسه لكنه غير مطابق لما جاز عليه في المتن من  
الدليل بقوله لا استلزام ذلك كله التغير والحدوث على استحالة الجزئية أي الشاملة  
لجوارحه بخلاف أي جميع قديم وقد يقال فيما بعده بغير الآلة أي بغير من  
الآلة كالنفس واللسان بغير الآلة المعتادة يريد الله تعالى يستحيل عليه أن يكون  
أدركه للمسموحات والمندوبات والمبوبات بالية لأن ذلك من شأن المحدثات  
ونفي هذه الآلة المعتادة عن الله لا يقتضي نبوت الله أخري غير معتادة لأن المراد  
نفي سمات الأجسام كلها وهي المعتادة ولا يبقى بعد تفرقه عنها إلا ما يليق به من الكمال  
أو مقابلة أو اتصال لم يفرض الله دليل استحالتها في المقام يعني استلزامها  
التغير والحدوث حرف أي جنس حرف فالمراد نفي الجنس المختلف في متعدد دليل  
التعريف لأنه أي البارحة والحال والشأن والأصوات لأحاجة لذلك المهتم  
أن يحصل أو لا يحصل أو كان ذلك الكلام حادثاً أي نفي الثاني ما طرأ فحذف  
الاستثناء وحداني دليلها لغرضه ما سبق من قدم جميع الصفات التي من جملتها  
الكلام ضرورة أن هذا دليل للملازمة وهو أصل من المدعى لأن الصوت ذكر في  
الدعوى دون الدليل وظهور الدليل في الحروف لا يقتضي أن يكون كذلك في الأصوات  
لأن الأصوات أعم من الحروف ونفي الاختصاص لا يقتضي نفي الأمر وقوله ضرورة استحالة  
الحقيل عليه التفرع بما المراد بالاستحالة هنا فإن أراد بها الاستحالة عادة فليس كذلك  
كما لما نفي من أن تحرق في حجاب الحادث فكيف بالقديم وإن أراد بها الاستحالة عقلاً فلا  
يسلم لعدم الدليل على ذلك المذهب قال بعضهم قول الله أراد الاستحالة المعنوية  
وقوله لأن الحروف أعراض متماثلة فلو اجتمع حروفان في محل واحد لزم اجتماع الظن  
والحال أن العمل المتقابل للشيء إما أن يقوم به ذلك الشيء أو مثله أو صده ولا يقوم به  
ذلك الشيء ومثله معاً وكل ما سبق وجوده عدمه هذا راجع لقوله أو بخلافه  
لاحتتمام وقوله وطري على وجوده عدمه راجع لقوله حتى ينعدم سابقاً فهو نفي  
ونشر مشوش الأول من النشر راجع للشيء في من النفي والثاني من النشر راجع للمواد  
من المنف وهذا أي قوله وكل ما سبق أو إشارة إلى نفي اقتضائي تقريره أن تقول كل  
حرف إما أن يستتبع عدمه أو يلحقه عدمه وكل مكان كذلك فهو حادث فقولنا بالحروف  
والأصوات لا تكون إلا حادثاً نتيجة لهذا الدليل الذي بين به الملازمة ولو بين الله



الخلاصة بان الحروف والاصوات اعراض وهو حادث فكان اظهر واخص فلو  
 تركب احو هذا لم يتطابق حرف اي واذا لم يت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من  
 الطبيعة القاطنة لو تركب الكلام منها لكان حادثا المتقنون في الظاهر فيهم  
 من الظاهر الذين يتكلمون بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوي ويد  
 الله فوق ايديهم الى غير ذلك اصحاب غاية المضاللة اي اصحاب الضلال  
 والموهان عن الحق العالي جمعهم بين الضيق لان مقتضى كونه حروفا واصواتا  
 حادثا ان يكون غير قديم وهذا منافق لعدمه وازلية وتورط في محسوبة  
 الجملة المتورط الوثوق في الشيء بحيث يجرس الخواص منه ويجوحد الشيء اوسع  
 اي واصحاب رتبة في وسط الجهل فقد شبه الجملة بكون متسع وانبرت اليه  
 شيئا من لوازم التشبه به على طريق الاستعارة بالكتابة او هذه الكتابة عن تشبه من الجملة  
 وفي العبارة حذف اي وهو لا اصحاب كذا وكذا دون من سواه بل ما بعد وربما  
 تعرض لهم شبهة هي ما بين دليلنا وليس دليل في قوله بحيلة كذا الي اي ان تلك  
 الشبهة المحذرة للدعوى التي يدعيها اي موقعة لها في الخيال فالشبهة في الدعوى قوله  
 لا يهد من اول مرة بالضرورة ان اي بل انما يهدم بالظواهر تكون شبهة قوية واما هولا  
 فشيء منهم يهدم بالضرورة ان تضعها اما هولا فلم براعوا ضرورة المقول اي لم  
 براعوا النص بالضرورة التي يحكم بها العقل المراد بوجهة اليه كقولك الجمع بين  
 الضيقين محال ولا وقعوا على شيء منها من اول الامر اي لو كانوا وقعوا على ما قالوا  
 هذه المقالة المتجعة والاما ما للبيان الصحيح مما بان واعتقادهم منه ان  
 اعتقدوه وقولنا ان البارئ او هو الخبير وهذه امن ثمرات كونهم ظاهريه يتكلمون  
 بالظواهر وهذا استنباط الكلام يتعلق بهم وحقا يدعهم وهو جواب عن ما يقال ان يكون  
 هذا شأن هولا الخشوية لما اعتقدوه فاجاب بقوله واعتقادهم ان اي ان اردت بيان  
 معتقد هم فاعتقد هم ان عند ما بين ما مضى ربة ولا يصح ان تكون طوية زمانية  
 ولا مكانية لان تلك المبل ليس له زمن ولا مكان يعني فيه وهم على صنفين او هذا  
 تعرض لما الخشوية على سبيل التفصيل ثم اتفقوا الى الصنف الثاني بدليل ما بعد  
 والجهلي اذ بها اللغة المعروفة لا ما عند العرب والحاصل ان الحروف نارية باقية  
 بها على لغة العرب ونارية باقية على لغة الهم ونارية باقية على لغة العرب وهكذا  
 وضروب الالسنه اي وانواع اللغات المعروفة والذين قالوا انهم النورية الاول

الخالص

والحاصل ان الجميع اتفقوا على انه متكلم بهذه الحروف على سائر اللغات لكن اختلفوا اهل  
 هي غير معتدة على تخرج او معتدة على تخرج فكيف تدخا في بعض الالسنه  
 اذا كان كلامه موكبا من حروف كان حادثا لا فديما وكيف يكون قديما والمشيئة لا تتقن  
 بالقديم لولا ان الله اني لولا سلب الله عقولهم ما قطعوا بهذه الدعوى في العبارة  
 حذف جواب لولا واضافة عقل التمييز من اضافة السبب للسبب اي لو لا سلب  
 العقل الذي يحصل به التمييز من بشائهم ما لا وهذه المقالة وهو عندهم ان  
 نسخة اخرى ولكنه صحت اي صحت والله اي ستره واخطاه واليكوت  
 لم يتقدم عنه الكلام حتى يكون حادثا بل هو كما من فهو من يقول بكون الاعراض وقد تقدم  
 البطلان وقد وجد اي ما سمع لي محل القاري اي في محل هو القاري فالصفة كانت  
 لها محلا ولم ينتقل اي عن ذاته اي ان ما سمع من القاري لم ينتقل عن ذات الله  
 وهذا قول النصاري اي وهذا القول يقول النصاري حيث قالوا ان اقنوم العلم تام  
 به لا عيسى والحال انه قائم بذات الاله تدريج عيسى الى الصافي عيسى ما خول  
 من تدريج اي ليس المدرج في طلاق التدريج على الانصاف بخار ولكن النصاري الخ  
 هذا زيادة في التشيع عليهم لا لانه على انهم ارزل واقبح من النصاري في حق  
 كل قاري لا مفهوم لذلك بل وكذا ان يصححت وكاغض ويكون المعنى الواحد في هذا  
 هو اساس البتامة دون ما قبله لان تلك المساعدة ليس فيها كذا القدم من المدور فيها  
 الغيام محضين عن دائرة العقل اراد بدارة العقل الاحكام التي يدور في جوارحها  
 العقل وكيف يرسم اي يوصف وهذا انما هو ما قبله من زجر احد يد اي او من  
 الحارة بان يوق بالحد يد ويدوب وتوضع في القالب المنقوش فيه الاله او يجعل له يد  
 حروفا مفردة وترتب على ترتيب الاله او ينشئ الحرف فان الحروف المكتوبة  
 الدالة على اي وهي حروف الجلالة على كلام الله اي القايم بذاته وقوله وكانت اي  
 الحروف زجرا اي قطعاً حادثاً وان كنت اي عطف على اطلقت اي وقالوا ان كنت او  
 قال ابو احمد المراد به الاسراف في الغزالي ويجزمهم ان يحرق اي يبرئهم  
 ان يحرق الكاغض او غيره الذي ثبت فيه اسم النار لان الاسم غير المسمى ويلزمهم ايضا  
 ان الكاغض الذي فيه اسم النار اذا حرق ان يكون النار محروقة وان الكاغض الذي  
 كتب فيه اسم النار اذا ابل ان يكون المساءل لان الاسم عين المسمى عندهم وهذا مما  
 لا يخجله ذو عقل وليس هذا القول بعض عقل السمنة الاسم عين المسمى فلا يعين به



فأما الكلام من أن الاسم الذي هو الحروف والاصوات نفس المسمى والألفاظ الصوت  
 الدال على زيد الذي هو مجموع الزاي والياء والدال نفس ذات زيد فيكون نفس الجوهري  
 والقول بثلث هذا خروج عن دائرة العقل وإنما يعنى من قال الاسم عين المسمى مفهوم  
 الاسم الذي يدل عليه هو عين المسمى سواء كان مفهوم الاسم الذات فقط أو الذات  
 والصفة كانت الصفة صفة ذات أو فعل فاعده والعالم والمخالف مفهومها عين الاله  
 باعتبار دلالتها على الذات وإن كان في بعضها باعتبار صفة أو فعل خلافاً لمن قال أن مفهوم  
 الله عين الاله ومفهوم الخالق والرازق غيره باعتبار مصاديق عليه من صفة الفعل ومفهوم  
 العالم والناظر ولا غير المسمى ولا غير باعتبار مصاديق عليه من صفة الذات والمقوم  
 مخلوق هذا من جهة كلامه إلى حامد وقوله يعظم العباد في أي باهية العظمة فهو  
 من إضافة الصفة للموصوفين في طريق التقدير في الفعل الجاهل ولا إضافة بيان في  
 أنهم لا يكونون الأمور النظرية فهم الجهل الناس بها ويجعل أن المراد بطريق النظر أن  
 الأدلة الموصلة لها لا إضافة حقيقة وجود أي اقتضائهم على الذات أي  
 أنهم لا يكونون إلا ما كان محسوساً ولا يكون غيره من التقديرات فلا يكونون إلا الله  
 المتصف بالصفات الالهية المتقربون المخلوقات نحو العباد متعبرون وكل متعبدون  
 به عداً وضلالة أي أنهم حرام عندهم ورب في الدين أي وذي ربي في الدين  
 أي أنه يودي لذلك وشكرك أي وذي شكرك وهذا غير ما قيله فهو عطف  
 مراد في وما يجحد بآياتها الكاوتون أي وهو لذلك لا يفهمون حقيقة  
 أي لا يفهمون معناها حقيقياً ولا مجازياً ولا يمكن ولا يستحيل الأول جحد في آياتها  
 لأن الفرق إنما يكون بين متعبد وهي زائدة في المتعبدون لتأكيد النفي أو أن  
 المعنون مقدّر على أي لا يفهمون بين واجب وغيره ولا يمكن وغيره ولا يستحيل  
 وغيره حتى جهلهم ذلك على أنكار وجوب المتقربون المخلوقات لأنهم عالم به رعا  
 الحساب والمخلوقات حسابات قالوا لا معنى لوجوب المتقربون وقالوا من مدح حول  
 الأغنياء قوله بعد وتحموا أن تسميته من قبلهم بالنظر في العقليات أي كقولك  
 صفات الله قدسية إذ لو كانت حادثة لكان حادثاً لكن الثاني باطل وما يجحد بآياتها  
 الألفاظ من هذا من كلامه من دهان أي وما يجحد بالآيات الدالة على وجودها آيات  
 الكافرون أي وهو لا يجحد والآيات الدالة على وجوده تعالى فهو كافرون على قلب  
 الحقائق أي بأن يوجد المستحيل وعدم الواجب وأما يوجد السخليات أي

المسكون

٢١١

بوجود السخليات

كالسرك والزوجة والولد وهذا الحق بما قبله لأن قلب المتناقض أهم لأنه ينسرد  
 في إعدام الواجب المحال في عقوله الخلق أي إنما يتبع المحال في العقول أي لا يحكم  
 بامتناعه إلا بحسب العقل وأما بحسب نفس الأمر فهو جحد إذا أراد أن يدرك ذلك  
 وقدرة الله أو كالتحصيل لما قبله وأما منع من ذلك أي من وقوعه وقوله أنه  
 لم يرد أي لم يرد وقوعه وقوله ولو اراده أي ولو اراد وقوعه كان فلا مجال عندهم  
 أي بالنسبة لقدرة تعالى بل الأشياء كلها بالنسبة إليها ممكنة إنما هو أي لها  
 وإن شاء لو اراده أي المحال لو اراد وقوعه بوقع واعتقاد أنهم أوفيه إشارة إلى أن هذا  
 الاستعداد غير متضمن لجهلاء الفرق وفي جملهم جمع حامد وجبريل وهو المحض  
 وهو شبيه بلج أي وفي طلبه الغلام أي البائسة للجمال والتمتعين أي من  
 تكلف العفة وليس بغيره وليس المراد بهذا التفتت إلى حرم الظاهر لأن ما كانت  
 هذه الحالة صدرت منه إلا أنه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصر لإمام الحرمين  
 شيخ الغزالي فعلى المراد بهذا التفتت تمسك بحرم عبد الحميد المحدث لأنه كان في  
 معاصر الغزالي تقريباً وظاهره أنه لم يصحح المدح عليهم بل يقرب منه وسباني  
 كانه وفي قوله لو ارادنا إعادة الجارده فاعلمناهم أن الثاني من ثمة الأول  
 فقال مانع أو توحيد في فقال ما ضره لا استغناء عما تقدم إلا أن يكون إعادة المبعده  
 إلا أنه لم يرد أي ولو اراده لكان فاعده فاد على السخليات التي من جملتها الولد  
 والزوجة ولا يخفى أن هذا عين مذهب المشوية لا قرياً منه وقد فلا معنى لقوله أو لا  
 يقرب من مذهبيهم وهذا تنبيه هذا الغنى لقوله أي معنى قوله أنا كذا فاطم  
 وقوله أنه أي ومعناه أنه لو كان فعل أي مفعول من مفعولاته هذه التسمية  
 أي يجب يقال له زوج لا تخدناه من له شأن ليس من مفعولاته وليس مما يمكن أن  
 تفعله فلا يمكن أن تريد اتخاذه أي لو ارادنا أن نجحد له لا اتخذناه لو كان ذلك المسمى  
 مفعولاً من مفعولاته العكاري الأول رفع فمن على اسم كاه وجملة آتاه حرمها  
 وقوله اصطفى أي وهل لا تشبه معنى قوله لا صطفى بما جحد كان معناه لو  
 اراد الله أن يجحد ولداً لاختار من واحد عبده المخلوقين وسماه ابناً بمعنى الزوجة  
 والرجلة لا بمعنى المولد إذ لم تكن لو اراد أن اتخذ ولداً أو ولدت وإنما قال لا اختارت  
 واحداً من عبدي المخلوقين في وسمته ولداً أو لا شك أن هذا يشير إلى بطلان  
 القول أي لو اراد ذلك أي اتخذ ولد وقوله لكان ذلك أي الولد الذي يريد اتخاذه



وقوله خلقنا الى من جلة مخلوقاته . فعني الراقدة في العبارة حذف الى من النبوة يعني الراقدة  
لا يعني التولد كما فهم هذا البعض من استغفاه واخاصيل ان التفسير الاصطفاء والولادة  
يدل على ان باب الولادة الحقيقية ممنوع فالولد لا يوجد في الخارج الا تصفا بالعبودية  
لا بالولادة . وعليه اي غي ما ذكر في الابتنى . تنبيه الى ان ذلك تنبيه على ان  
من في السموات لا يكون الا عبدا ولا يحسن ان يكون روحا او ابنا واولي ان لا يكون له باطني  
اخر هو ما استفاد من الآية فني وجود الولد او الزوج في الخارج وما غني كون الله صليحا  
لا تخاف فلا دلالة لانه على نفسه لا يجتمعان اي ما استند عليه العصور من الدلالة  
والخصوص والاشارة وكذلك الزوجية والربوبية . ورغوا في الحقيقة فهو صليح على  
قوله . ولهذا يقولون . على ذلك اي على قلب الحقائق والبراهين لا نقدر ان نقدر  
فانه استندوا من ذلك اي من القول بانه قادر على اختراع الله مثله . والى  
حكيموا بقدره على ذلك اي على اختراع الله مثله . وذلك جهل منهم لما يقين به  
الاقدر والمجرب ان الاقدار لا يمكن الا بالعلم ولا يتحقق الا بالواجب ولا يمكن  
لزمان ان يجرى ان يكون الا على ما يمكن له في نفسه لا يصح ان يقال الله  
على غير رعي الواجب والمستحيل كما لا يصح ان يقال الله تعالى عاجز عنها . وقيل  
ان يتعذر عنه شيء مما يتحقق به قدرته تعالى . وليرى بهم غي هذا اي على القدرة  
على قلب الحقائق ان يكون قادرا على اختراع كل شيء لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل  
او لا فرق في الكيفية في الحكم بالعبودية . وبين من يحكم بوقوع ذلك اي بوقوع ما يتحقق في  
الوحدة . فترك هذا عن الحقيقة او في التفسير بالتركيب صحيح لان ما ذهبهم انما نشأ  
من هذه الجولات كيد له ما ياتي لان هذه الجولات انما هي في عالمهم كقولهم  
جهلهم بالنسبة اي بالصفة الحقيقية وقوله والعرفان بين حقيقة وجوده على  
النسبة عطف تفسير انما يريد بالجوهر فاقبل الحقيقة الشاملة للكتابة او عطف خاص  
على عام . ولهذا انما لاجل جهلهم بالعرفان بين محازات الله وحقيقته حكيم الظاهر  
ما ورد ومصدوق ما ورد الكتاب والسنة فلهذا استنبطوا من الاستدلال على العرفان  
وانزلوا الى السما والاستدراج ما ورد في الكتاب والنزول الى السما راجع ما ورد في  
السنة . في الثالث الاخير من السبل اي من لطيف الجمع على ما مر . كلام الله بالحدوث  
بدل من البرهان واعلم ان اقوالنا على عصبه كلام الله حقيقة واما بالحقيقة في  
النظام ما فاقل الجواز لا الحقيقة بمعنى كنه الشيء وانما ذلك على المعنى الخافى بما قد تعالى

هذا هو هيب أهل السنة والجماعة جروا على أن كلام الله حقيقة بعض كنه الشيء  
وما ورد من نداء الله أو عطف على ما ورد أي حكموا بظاهر ما ورد في القرآن من الاستواء على العرش  
وحكموا بظاهر ما ورد في السنة من نداء الله فهو راجع لما ورد في السنة أيضا فلو قال ونادى الله  
تعالى أن اجمع بينكم أعد الموصول وصلة لتفصيل بقوله والقرآن أي وجودهم على ما سبق  
ليهم فيه أن الثانية ناشئة ومترتبة على الأولى لأن الأولى جهل بالسان والثانية بين  
الحقيقة والمجاز ومن كان في ذلك جودهم وحلوهم واستغادهم ماسق إليهم من ظا  
اللفظ وقد فلا يظن من هذه جهالة مستقلة مغاظة لهم أو العفول بعض أن  
المعقل إذا خاف ونفس يحكم بعدم استواء الله على العرش وهو لا يوافي سبب عدم  
فوقهم بين الحقيقة والمجاز أيضا بل هو العقل والخيال ولا يخفى أن هذه الجهالة مترتبة  
على الجهالة الأولى كالثانية فمتأمل ولا شك أن الجهل بالسان أو راجع للجهالة  
الأولى والثانية وقوله والبعد عن ممارسة أو راجع للجهالات الثلاثة وعدم  
اتقان بالنصب عطف على الجهل في البلاغة والبيان بحيث لا يمكن أن المراد من البلاغة  
علم المعاني وعلم البيان فيكون العطف مجازا والبعد بالنصب عطف على الجهل أو على  
ما قبله وهو علم اتقان على الخلاف في العاطف إذا تعددت وكان العطف مجوزي غير  
مرتبة وقوله عن ممارسة العلوم العقلية أي عن مخالفتها على مقتضى الشهوات  
أي ممارسة الحق على ما جهت عليه النصوص الشرعية فإضافته مقتضى لما بعده  
بأنه وإن بهذه الشارة إلى أن الإنسان يتعين عليه أن يجد وجدو الشرعية الملهمة  
فيما يتجلى من العلوم العقلية ولا يجد لها عن طريقه من بل لا يزال يهتدي بنور العقل  
في محجة الشرعية وجوز الشرعية في محجة العقل حتى تكون عقائده صحيحة لانه  
لورام منهج الشرعية بلا عقل كان من الجهلة المتعبدون ولو سلمت منهج العقل من غير نور  
الشرعية كان من الضالين المضلين الفاروق المتعبدون مع عدم ذلك أي الجهل  
بالسان وعدم اتقان البلاغة والبيان والأولى اسقاط لفظ عدم لأن النحاس مع عدم  
ذلك على الخوض فيما يحتاج لعلوم ليس أصلا للضلالة والكفر وأصل الضلالة  
والكفر إنما هو النحاس مع وجود الجهل وعدم اتقان في البلاغة والبيان فمما  
يحتاج لعلوم أي وهو علم التوحيد وقوله وأفكرة أي في تلك العلوم وقوله متقدمة  
أي على الاشتغال بعلم التوحيد من غير أخذ أو أسار بل ذلك إلى أن الضرر حاس  
فأمر واحد من عدم الأخذ عن أهل العلم فلو وجد ما موأخذ العلم عن شيخ خائف فلا ضرر



وقوله اصل اي اصول وهذا اعتراف من قوله ولا شك ان قوله وحسن ادب هو الماعبر  
بذلك لما قيل ان اتباع الطالب من شجرة بعد راديه معه وعظيمة له من يهود اي من  
معتقد اليهود وقوله ونحو اي معتقد النصارى وقوله واعتزل اي معتقد اهل الاعتزال  
لهم مع اليهود اي لهم مشاركون اليهود في هذا الاعتقاد وقوله بالغالاة على نفسه  
الشرط اي ان اردت معرفة ذلك في محاور ومع النصارى اي وهم مشاركون النصارى  
في اعتقاد حلول الكلام فيه نظرا لان النصارى انما يقولون بحلول علم الله في جسم  
عيسى مع عدم اعتقاده عن الله واجيب بان مراده بالكلام الصلة القائمة بالذات  
الطبيعية في الاجسام مع عدم مفارقة الذات وان لا تنافي اي الكلام وقوله مع ذلك  
اي مع حلوله في الاجسام وهو من مذهب الخوازي وهو مضمون هو مذهب صلب اليهود  
غير ان المعتزلة لا تدفع ما يتوهم من المشاركة من جميع الوجوه حكوا به ذات  
اي قيام الحروف والاصوات لذاته تعالى وجهلهم الضروريات في هذه الاشكال  
قيام الحوادث به انه ضروري لاجتناب الضرر وهو مضمون ففعلوا واتفق الجميع على  
والمعتزلة واليهود في عدم تعقل ما قاله اهل الحق ان قيل هذا يقتضي نظاها وان  
اهل الحق يقولوا هذا الكلام المنسوب للباري العاوي عن الحروف والاصوات مع ان حصة  
الكلام غير مذكورة ثبت ليس المراد بالتعقل هنا الادراك في الحكم بالصحة عقلا ولا ان  
اهل السنة يحفلوا بهذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت اي حكوا بصحة وجوده  
للساري عقلا وانما يدركوا الله كغيره من الصفات بخلاف طوائف السنة عدا فاليهم لم  
يحكموا بصحته ولم يشبهوه للباري لزمهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات  
امثال كلامه ان بيان ما قاله اهل الحق ولا من تاوين الاثبات بالثبت فليحسن التعليم  
اي وهو انه تعالى بهر عنه اي يدل عليه اي على الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت  
انما يدركه تعالى بالكلام المعطى وهو النور والتميزة ولا يجب ان يدل على الكلام المعطى  
على النفس مباشرة وامان لانه المتبادر عليه فبواسطة دلالة على الكلام المعطى  
واما النور والاشارة فله لانه على الكلام المعطى بواسطة لانها تدل على النور وهي  
تدل على الكلام المعطى الدال على النفس انما قلت حصل الكلام المعطى والاعلى النفسي  
ممكن وذلك لان النفس قديم ومدة لول الكلام المعطى منه ما هو قديم لول الله  
لا اله الا هو الحي القيوم ومنه ما هو حادث كدلوله في نوره وهما ان واقرون وجودهما  
كانوا حاضرين فلهذا المراد يكون الكلام المعطى والاعلى النفسي انه دال على بعض معناه

فالنفس

فالنفس يدل على معاني لانها لا تليق بها واللفظ يدل على بعض تلك المعاني القديمة والحديثة  
لذا قول بعض المحققين والحق ان الكلام المعطى يدل على نفس الكلام النفسي القابل بالذات  
تعالى من تلك الدلالة ليست واحدة من الدلالات الثلاثة المطابقة والضمنية  
والاخرى لا يلائمها اقسام الدلالة القطعية الوضعية وانما هي دلالة القرينة عينية  
لدلالة قول القائل قام زيد على انه محدث بذلك في خبره وليس خاليا عن التحدث  
خلو الجادات وهذه الدلالة هي المرادة من قوله بعضهم ان تلك الدلالة عقلية فاراد  
بقوله عقلية انها غير وضعية ومحصلة ان الكلام المعطى يدل على الكلام النفسي  
لدلالة عقلية القرينة لكن كلامنا النفس حادث ككلامنا المعطى وامر كلام الله  
النفس القديمة والكلام المعطى الدال عليه حادث وهذا المقرر نعم انه لا حاجة  
لقول بعض المحققين في قول المتكلمين ان الكلام المعطى المقول على حصة بالجملة يدل على  
الكلام النفسي القابل بذاته تعالى من انه على حذف مصداق اي يدل على بعض مدلولات  
الكلام النفسي وذلك لان تقدير هذه المضاف لما يحتاج اليه اذا اريد به دلالة الكلام  
المعطى لدلالة المنطوية للوضعية وانما ان اردت الدلالة العرفية الاخرى المعبر عنها  
بالمنطوية فلا يحتاج اليه والحاصل ان القرآن يعنى المنطوية بقرينة دلالة دلالة  
عقلية ودلالة بضعية وضعية فدلالة على الكلام النفسي دلالة عقلية والدلول  
في هذه الدلالة تدبر ودلالة على معانيه الضمنية افرادية كانت وتكونية دلالة  
لنقطعية وضعية والدلول في هذه الدلالة بعضه قديم كدلول لفظ الله وبعضه  
حادث كدلول لفظ فروع فان اردت بالدلالة في قول المتكلمين الكلام المعطى يدل على النفس  
الدلالة العقلية لم يحتج لغيره والمضاف وهذا المسلك هو الذي سلكه المذاهب  
وان اردت الدلالة المنطوية الوضعية احتج بقدر المضاف وهذا المسلك سلكه  
العرافي ومن تبعه على انما هي اي الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت وقوله  
شاهد اي في الشاهد وبيان عليه القايي بان الامر والنهي في الامر بين  
الحق والنهي من الخلق وقوله بان هو متعلق باحتج في قول الباهي احتج به وقوله  
تجد اي من ذكر من الامر والنهي فان دفع ما يقال انه محدث خبر من امره وهو جار  
على طريقتين وهذا الخبر غير مطابق له فكان الواجب ان يقال محدث خبر المتكلم  
وحاصل الجواب ان مراد بحد خبره هو دلي على من ذكر من الامر والنهي في قوله حالة  
امر ونهي كل منهما يرد الى ما يبين به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اي فيها قوله



طلباً جازماً وهو الطلب النفس الذي ليس بحرف ولا صوت ويجوز عليه ان يثبت  
بقولهم من المسألة ونحن المسألة نثبت عبارات مختلفة دالة على ما في النفس من  
الطلب لأن مقتضى كونه عبارات دالة على ما في النفس ان يكون ثبوت العبارات غير ماضي  
النفس لأن ما في النفس لا يختلف لأنه علم عن الطلب النفس الحازم وهذه العبارات مختلفة  
فكذلك العبارات غيره وقد اشار الى دليل ما اقتضاه الكلام من العبارة بين النفس والعلم  
بقوله وما تعرض الى الإشارة قالوا وتعليلية وقوله وما تعرض الى الإشارة في ضامن من الشك الثاني  
صورته فكله العبارات مختلفة ولا من من النفس يختلف بين العبارات ليست ما في  
النفس وايضا العبارات دالة وما في النفس مدلول والبال غير انه لو ثبت فلو انشئت له  
كأنه واضح ولأن العبارات هذا دليل ثبات العبارة بين ما في النفس والعبارات  
وتغيره ان يقال العبارات دلالتها بالوضع والتوفيق ولا من من النفس كذلك بين  
لا من من العبارات بما في النفس وقوله ولأن العبارات اي ولأن دلالة العبارات وقوله  
باجل اي الوضع فتقوله والمواضع مفاعلة وهي على غير ما بينا والمراد بها الوضع وحده فهو  
تفسير ما قبله والتوفيق اي لأن السامع لا يدرك معنى اللفظ الا بوقف بقوله  
هذا اللفظ موضوع فكذا او ذلك المعنى موضوع له كذا افادته بالتوقيف الاعلام والاطلاع  
بأنه توقيف الدلالة على التوفيق والتعلم ليس من حيث دلالتها بل من حيث فهم المعنى  
بذلكان توقيفها على الوضع فانه من حيث دلالتها حقيقة عقلية اي وما في النفس دلالتها  
على معناه عقلي لأن الوضع والتوفيق دلالتها لفظاً فرب على معناه بالوضع واما ما في النفس  
فيلد بالاعتق وقد فهمنا ما كان وهذا بقية ما قلناه اولاً من ان الكلام النفس يدل على مدلول  
وهذا لظن الصفة الغيبية وما لا صدق من احدنا لفظاً ضرب فبدل على ما في النفس  
وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذي هو نفس لا مدلول له فما قاله انما يظهر في القديم  
لأن الحادث منا الى ارادة امتثال اي الى كلام نفس قوله ويردون الحق اليك  
ويردون ما يجده المحوري نفسه قبل الاخبار برجع للعلم بالصيغة أي بمدلولها  
والخاص ان الكلام اما انشأ او خبري فما يجده الطالب في نفسه كجمله بصيغة  
الامر او النهي برجع الى ارادة الامتثال وما يجده المحوري نفسه قبل تجلده الخبر برجع للعلم  
بالصفة وقوله فتعلم الصيغة الاضافة للبيان اي برجع للعلم بالصيغة من حيث  
مدلولها وما دلتها وحقيقتها الانعاني اي بيننا وبين المعتزلة وقوله واما النزاع  
اي بيننا وبينهم وقوله من تميزه اي من تميز اصل المعنى الموجود في النفس عن الارادة

والعلم

والعلم قوله على مغابرة اي على مغابرة اصل المعنى الموجود في النفس للارادة بالنسبة  
للطلب الشان للامر والسلب وقوله نوحوا الامر يدون الارادة وهذا هو الصحيح  
به وهذه جهة اولي ومثاني جهة ثالثة وهي قوله قالوا ومن الدليل على المغابرة  
ربيهه اي بينا وجود الامر يدون الارادة الذي هو صحيح ولم يرد وقوله ذلك منهم  
اي يوم يرد المولى سبحانه وقوله الامان من الكفار ولا وقوله الطاعة من العصاة ولا  
كانت هذه دعوة لا يسلمها الخصوم اذ هم يقولون اراد ذلك منهم ان يشهدوا بالاعتقاد  
والنقل مقدم العقل فقالوا اراد ذلك لو فاع الى كونه لم يقع فلم يرد في هذا الاستثابة  
وقوله والالزم النفس بان للملازمة اي والنفس عليه بحال كالاتفاق وقوله ينبغي  
اي سبب يعود مشبهة لأنه يصدر العقيد دون مشبهة لأنه يصدر من ظهور والنظر  
اذ لو اراد ذلك اي كما يقول الخصم وقد اتفق ان هذا ليس بقوله بعد ان ذكر  
الدليل العقلي فهو عطف على قوله والالزم النفس على ان ما في النفس لا يخلو  
شأنه ايمان الكافر او طاعة العاصي لواقع فكل تحقيق الامر يدون الارادة وفي قوله  
فليس ظهور السبع اشارة الى ان ما عليه الخصوم مخالفاً لما عليه السلف والجمهور في  
ارباب السبع ان الامر يتعلق بهذه اشارة لبيان من الشك الثاني بقوله ان  
تقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا تتعلق بفعل الغير ينبغي الامر غير الارادة  
لا معنى الشبهة عطف على محذوف اي الارادة بمعنى القصد لا بمعنى ان يكون الارادة  
بمعنى القصد لا يتعلق الا بفعل المريد لم يتعلق بالجميع راعى خلاف الامر فانه يتعلق  
بالجميع راعى وقوله لا معنى الشهوة والمصلحة اي واما الارادة بهذا المعنى المحال في حق  
الله فتشترك بفعل الغير فكأن من قضائه اي بان كان موصراً ووجد رب  
الدين او كيلة فتوهم ان الاول ان يقول فلو كان الامر نفس الارادة فهو مدعى في  
الخصم مع انه الله فله امره بذلك اي بقضاء الدين حيث أمكنه ولهذه من  
العمل نظر القول عليه الصلاة والسلام مطلق المعنى ظم فكان بحيث ايك  
ويجب عليه الكفارة اي لوجوده المعنى عليه وقوله ولم يثبت جملة حاشية  
قالوا ان هذا من جملة الوجوه التي من بها الاصحاب على وجود الامر يدون الارادة  
فكان المناسب ان يقول الواجب قالوا انه وانما في بصيغته قالوا المنتزعة للمعبري  
لما في هذا الوجه من الخدش الا ان اذ اعتدرا في السند في اعتذاره  
قارادة السبب ليهب عذره اي تقويمه واطهاره فانه يامره لعل المناسب امره







وانه حقيقة في اي معنى يكون فان قلت حيث كان القول والكلام بمعنى كان في قولهم واذا  
 قلت انما قولنا انها لا تارة اذ ارضه كلاما فكيف يستدل على انه كلام قلت لا يقال لان  
 القروض لموته المعنى القائم بالنفس عليه واستدل بالادلة العقلية السابقة غير انه  
 هل معنى ذلك المعنى كلاما ام لا وما كانت هذه التسمية راجعة الى ان كان له  
 المعنى وهي كافية في هذا المعنى اذ يوصى لم يكن لهم هذه غير منقطع مما قبله فلما جاء  
 ان يقولوا ان لم يكن لهم في الـ الى ما تجتنبه بضم التاء وكسر الجيم الى نسبة معبر عنهم  
 وحاصل كلامنا ان الوارد على المنتهات رسول الله والوارد على قولهم هو ليس  
 رسول الله والتكذيب منوط بالشايد واما الاول بمعنى والتكذيب لا يكون الا في الكلام الجرمي  
 لكن كونه التكذيب متعلقا بالخبر النفس بعيد عن المتبادر متعلقه بالخبر النفس من حيث  
 عدم عطفه ما في القلب كانه البينون ثم بعد ذلك فامدعي شبهة القول النفس  
 كلاما ولاية لانه على ذلك واما ندان على شبهة خبر او هو احسن من الكلام لصحة  
 بالخبر والاشارة واما جعل السان اراد به القول النفس السان من السان في اللفظ  
 المحل على الحال واطن على ما في القواد وهو القول النفس في كلاما وهو على الشاهد  
 وهل اطلاقه اي اطلاق الكلام بمعنى النفس اي وهي اطلاق لفظ كلام بطريق الحقيقة  
 الاضافة لبيان معنى هذا فهو مشترك بين النفس والنفس او هو حقيقة في  
 القول المناسب بما يقع في القول في النفس بل القول مجازي في النفس اي يكون من  
 اطلاق اسم الدال المدلول على قوله او بالعكس اي يكون من اطلاق اسم المدلول على الدال  
 والدال يستقر عليه او ظاهره انه كان يقول او لا غير ذلك وهو كذلك اذ كان يقول  
 اول انه حقيقة في النفس ومجازي في النفس من اطلاق اسم المدلول على الدال ويستدل  
 بذلك ببيت الاخطن ثم رجع لقول ما قد حقيقته فيها لاطلاقه على كل منها والاصل  
 في الاطلاق الحقيقة انه حقيقة في النفس اي ومجازي في النفس من اطلاق اسم  
 الدال على المدلول وهو القول الثاني بدليل تناديه عند الاطلاق الى الفهم الجا  
 بدليل سرعة حصوله الى الله من عند الاطلاق والتبادر المذكور من علامات الحقائق  
 وقد يقال ان اللفظ قد يظهر في معناه المجازي تناديه ولا يتبع ما كان ما استدل  
 به المعتزلة بفتح فيما ذهب اليه الاشعرية واما من انه حقيقة في النفس ومجازي  
 النفس وحاصل الفتح كيف ذلك مع ان المتبادر لله من عند الاطلاق النفس  
 والمتبادر اماره الحقيقة اجاب الله عنه بقوله ولا يتبع ان يكون حقيقة لغوية في

النفس

النفس وحقيقة تعريفه في النفس تناديه من كونه حقيقة عرفية وهذا الاشارة  
 انه مجازي لغوي كقوله الاشعرية اولا وهذا غير القوي بالاشارة السابق لان ذلك على ان  
 حقيقة لغوية فيها معانها مشترك اصلها وهذا عارض واذا عرفت الحق في كلام الله  
 الى من الله حقيقة تدل على خالصة من الحروف والاصوات على كلام الله الذي هو صفة  
 قد بمة قايمة بالله لا يمكن على القول اي لا يمكن على ظاهرة من القول في الثلاثة  
 لانه باطل اذ لا يصح القول بأنه حال في احد مما فصل عن القول في جملتها بل لما  
 كانت هذه الاشياء هي المحفوظ في القلوب والنفوس والاشياء المكتوب في الصحف وقوله  
 دال على كلام الله اي ما شدة في الاول وبواسطة في الثاني وبواسطة في الثالث وهذا  
 كلامه اي ما يجري على القلب من المحفوظ دال على الصفة القدسية القائمة به انه تعالى  
 من غير واسطة وما يجري على السان من الالفاظ المعروفة دال على الصفة بواسطة دلالة  
 على ما يجري على القلب من المحفوظ والتكذيب في المصاحف دال على الصفة بواسطة  
 وهذا دلالة على الالفاظ المعروفة ودلالة المعروفة على الالفاظ المحفوظة الدالة على الصفة  
 المذكورة ولما كانت هذه الاشياء بهذه المثابة اطلق عليها كلام الله وصريحه ان كلام الله  
 يطن على كل ما في النفس وما يجري على السان والحروف ولست خبير بان هذا خبر السلف  
 من اطلاقه على ما في النفس وما في السان فقط دون الحروف بما ذكره من ان ذلك الاطلاق  
 من اطلاق اسم المدلول على الدال لا يناسب ما استقر عليه رأي الاشعرية من ان الكلام حقيقة  
 في النفس والنفس والما يناسب ما رجع عنه من انه حقيقة في النفس ومجازي في النفس  
 واطن ان موجود بها اي ووقع الاطلاق على ان الحقيقة القديمة موجودة فيها  
 اي في هذه الاشياء المذكورة وهي الالفاظ السامية والنفوس وما جرى على القلب من  
 الالفاظ المتخيلة ومعنى وجود الصفة فيها ان فهمها واعلم بما موجود فيها انما علمت  
 ان الصفة القائمة مدلوله لهذه الاشياء من غير واسطة او بواسطة فقط او  
 بواسطة قول الله فيها وعلمها غير محمول على المعاني اي انه موجود عليها وفهمها  
 فيها اي انها موجودة فيها فهمها وعلمها لا محول لا تفهم لان النفس اي كالصفة  
 القديمة مثلا وقوله له وجوده اربع الاولى اربعة لان العدد مدلوله وهذا تحليل  
 لصفة اطلاق ان الكلام موجود في الالفاظ وفي السان وفي البياض غير ان يستلزم  
 ذلك جدونا واعلم ان الوجود الاصلي هو الوجود العيني والله تعالى تابع لشيء  
 والمساوي تابع لله تعالى والثاني تابع للساوي مثلالزبد الغائب عندك اذا استخضرته



في ذلك وقتك وكونك بلسانك ركنك في كتابك كان موجودا في ذلك باستحضار  
 له وعلمك به وسوجوده في حبارك وفي مكان كتابك وموجوده في مكانه الغائب فيه فالاول  
 الموجود في الازهار واليابس الموجود في الساب والعم والثالث الموجود في الكتابة والرابع  
 والرابع وهو وجوده بذاته في الحوان الغائب فيه هو الموجود في الايمان وبذلك لا شك انه  
 لم يوجد في كتابك ولا في قلبك ولا في كتابك وانما وجد بذاته في الحوان الغائب فيه  
 لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الخارجة على القلب بالواسطة ومن الالفاظ  
 الخارجة على الساب بالواسطة ومن النقوش المكتوبة بالواسطة قيل انه موجود في الالفاظ  
 في الصورة وفي الكتابة وكذا الكلام الله تعالى وجوده العيني وجوده من ذاته تعالى  
 بحيث لا يغار لها علمه وقدرته وساب صفة الدائمة وجوده في الله من الالفاظ  
 الالفاظ المتخيلة في الله من علمه وجوده في الصورة دلالة الالفاظ السابعة  
 عليه بالواسطة وجوده في الكتابة دلالة الالفاظ السابعة بالواسطة ثم انه باعتبار وجود  
 الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال للالفاظ تلاوة وقراءة والصفة القديمة متلوة  
 ومقرودة في النبات فقال للنقوش كتابة وللصفة القديمة مكتوبة والكتابة نقوش  
 الحروف واما المكتوب فهو الصفة القديمة ثم ان هذا الاطلاق فيه شح ان لا يسمى كونا  
 الصفة القديمة مكتوبة او متلوة الا اعتبارا انه مكتوب ومتلوة بالاسم وجوده في الالفاظ  
 اي بحيث يرى بالبصر ووجوده في الازهار اي بحيث يدرك من الالفاظ المتخيلة  
 الخارجة على القلب من غير واسطة ووجوده في الساب اي بحيث يدرك من الاشياء  
 من الالفاظ الخارجة على الساب وهو الكتابة الساب الاصل وليت هي  
 الكتابة فيبعد رمضان اي بذي النبان والحاصل ان الوجود بالكتاب معناه  
 الوجود بالكتابة الناشئة عنها وفي التوسعي ان الوجود في الاولين حيث  
 والاخرون مجازيان امكن الظاهر لا حقيقة الا الاوكل خلافا لما في كلام العلماء من  
 انتفاء الصورة وبهذا تعرف اي يكون الصفة القديمة يدل عليها بالالفاظ  
 الذهنية والالفاظ السابعة بالكتابة لا يعني المصدر والقراءة والكتابة  
 هما بالنصب عطفا على اسمان وهو الاول فهو سبيلان المتغيرة والحاصل للشع على هذا  
 الكلام المبني على الشح نقل ما وقع في حبارهم وحاصله ان التلاوة والقراءة  
 هي اجر الحروف على الساب والتلفظ بها وتروا دها والمتلو هو الحروف والكتابة  
 وضع الحروف في الصحيفة متلا والمكتوب هو النقوش الموضوعات وهي فلكل التلاوة

والمتلو القراءة والمقرود والمكتوب حادك ومنه هي ولا قديم هناك ولا غير  
 متناهي فكلما شئت بحسب ظاهره غير مسلم لكنهم ارادوا بالقراءة والتلاوة الالفاظ والقراءة  
 والنقوش الصفة القديمة وكونها كتابا المكتوب والنقوش والمكتوب الصفة القديمة  
 الاقادة المتخيلة من التلاوة والمتلو والقراءة والمقرود والكتابة والمكتوب في الاحكام  
 والموازم بمعنى ان احدها حادث والاخر قديم لان المفهوم لان هذه يدليها وفي اقادة  
 المتخيلين ما لا يعرفون بالخطوبة لانهم ذهبوا من تناسلهم في العتادة الى ان الكتابة  
 هي المكتوب والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقرود وبالجملة اي واقول قولنا لا يمتنع  
 بالجملة اي الاجام اي واقول قولنا لا يمتنع بهذا التخصيص بهذا التخصيص بل يجري فيه  
 وفي غيره وحاصله ان عندنا طراف الاطلاق المعنى والاطراف المعنوي فالاطراف  
 المنطوق بها بعد العقل من الشارع ومن السلف في الاطلاق الالفاظ وهذا هو المقاد  
 لقوله فالاطراف المنطوق بها فالضمير في الاطلاق عائد على الاطلاق بمعنى المطلقات  
 في الكلام استخدام والاطراف المعنوية تابعة للعقل في شأن حمل الالفاظ المطلقات  
 على تلك المعاني وهو المقاد بقوله ومعانيها تابعة لضمير في معانيها وفي عليها  
 وفي فمها عائد على الاطلاق بمعنى المطلقات ففقه استخدام الالفاظ  
 المنطوق بها كقولك الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف مفروية بالاسنة وكقولك  
 تعالى الرحمن على العرش استوي وجازيت ويد الله فلهذا تابعة للعقل من الشارع ومن  
 السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من حيث معانيها تابعة للعقل فالشاهد  
 من قولهم الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف انها حاله فيها ولا يتبعون في هذا  
 المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى قولها مكتوبة اي ما عشارد اليها وكذا يقال في  
 معنى وجازيت والرحمن على العرش استوي من حيث المعنى اي من حيث تلك  
 الاطلاق على تلك المعاني فلا بد من فهمها على ما يصح فلا تتبع الالفاظ في جميع  
 ما يدل عليه لان الالفاظ متبوعة مطلقا اي سر كان معناها موافقا للعقل  
 ام لا اي بن تارة وتارة فيتبع المعنى في ما يدل عليه في جازيت دون جازيت من ينظر  
 للعقل في امثال هذا فلو كان المعنى متبوعا بما يلزم من ضلال كل جازيت على قاهره  
 وكذا استواء على العرش ونحوه برفض اي تركوا الكلام في معنى الغاية اي حتى  
 يرفض قواعده المعنى اي مخطوعات العقل والالفاظ وجوده كذا الاقادة متلوة  
 اوله وجوده دلالتها مستند امان خبره كثيرة وهذا كالبیان لقوله فلا بد من فهمها



على وجه يصح لانه يقتضي ان اللفظ لها دلالات كثيرة بعضها يصح وبعضها لا يصح  
وهو كذلك والالزام نحو اي والافتقار الى اللفظ لا تتبع مطلقات في كلتا النهايتين  
مطلقات لزم اي دلالتها متكررة اي منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية مضادة  
لفواقع العقل وتوحيج والماتنضبط اي دلالتها اي والماتنظم على الوجه الصواب  
يقول ما رتبنا اي لاجل اننا نعلم معانيها المتخفية لانه اذا عرف المعنى اللغوي  
وكان هناك اتفاق المتوازيين العقلية بظهور صحيح لفظ على المعنى الاول تعين  
والاصرف اللفظ لمعنى يقتضي العقل صحة حمل عليه بحكم مع المبدء هذه عطف  
على سبب من عطف السبب على السبب لاجله اي لاجل ما ذكر من اننا لم نذكر  
مع المبدء في مسألة الكلام التي هي من جملة مسائله حتى قيل ان قوله انه قيل في  
تسمية هذا المعنى بعلم الكلام غير ثابت وهو كذلك فقد ذكرنا وجه اخر منه انه يورث  
قدرة على الكلام في تحقيق الشريعات والزام الخصوم ومنها ترجمة المتكلمين بينهم بعلمهم  
الكلام في كل ما فيها انما يتحقق بالعلم والبحث وادارة الكلام من الجانبين بخلاف غيره من  
العلوم فانه قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقد استبان اي بان سائر قبا  
بدليل التصور بالعين والشارف ارباب الاعراض كما يصح ان يكون راي عليه والفعل  
الثاني محذوف اي في ارباب الاعراض عن كثير من الباحث اولى بالجملة او بجملة راي  
بعض فقيده اي فقصده الاعراض او لا يصح ان يكون بصيغة كما هو ظاهر المذكورة  
فيها اي في مسألة الكلام من القول يقتضي انه لا فائدة فيه بالعلمه فيه بل بعينه  
بنسب حذوي او بعارض ما قبله لانه يقتضي ثبوت اصل الحق وفي خلاف ما قبله  
الا ان يراد بالتصويل الاطباء وهو يجامع كثير المتأيد وصرفها فصح الاطراب  
بن واحد وفي لا فائدة له اي لا يخرج من المباحث المعروض عليها ولهذا اي ولا  
كون الاعراض عن كثير من الباحث المذكورة في مسألة الكلام ولي من القول بذكرها  
قال نحو محبوب عن العقل اي وقد ذكرنا الكلام في ذلك علم وكان الاول للشارح  
ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محبوب عن كنهه لانه وكنهه عمناته لان المحبوب انما  
هو العقل الا ان يقال مراده بحجب كنهه الذات وكنهه الصفات عن العقل فذا هوها  
عند وليس المراد بالحبب المنع وعلى تقدير ان التوصل الى الشيء ادراكه وقوله من معرفة  
الذات الاولى ان يقول من معرفة ذلك اي كنهه الذات وكنهه الصفات وهذا بيان  
لشي يقتضي ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك متعلق بالذات لا بمعرفة قائلها

والاولى حذف المعرفة فنقول وعلى تقدير التوصل الى شيء من ذلك الا ان يراد بالتوصل الى  
الشيء الانصاف به او يراد بالمعرفة المعروفة وتعمل الانصاف بجانبة فهو دوني اي بالمعرفة  
او التوصل بعيني الانصاف والمراد بكونه دونيا انه امر قليل لا يمكن التعبير عنه بعبارة كما  
يقع للدلالة فيكون الذات العلية ولا يمكن التعبير عن هذه المذرك او عن الادراك  
بعبارة الشارة اي من ذهب الحسوبة اي الى ردهم عليهم والظاهر ان المراد استيلاء  
الى هذه عليهم على وجه الرد والابطال وكان على الجواب تزييد لفظه لان ما قلنا من قوله  
او يكون كلامه حرفا او صوتا الشارة لانه ذهب الحسوبة وصفا لكلامه تداني بالسكون  
فيه تدبر لان الموضوع بالسكون في الحقيقة انما هو من كان يتكلم ثم انقطع كلامه  
الا ان يحصل في الكلام حذف والاصح بالسكون عنه لم يزل سبحانه متكلما في الارل  
بمعنى انه لم يزل متصفا بصفة الكلام فيما يقتضي والارل متصفا بصفة الكلام فيما لا يزل  
في المستقبل اذ لو جاز ان يسكت عن كلامه اي بان يقتضي عنه صفة الكلام  
جاز ان يقتضي كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحذف بيانها مجاز وهو ان  
لا معنى للسكون الا لعدم الكلام وحذف الاستثنائية ايضا وهي لكن الثاني ما قلنا  
وذكرنا سابقا قوله وذلك بوجوب حدوثه واما ادعاء اخر هذه اجواب عن ما اوردته  
الحسوبة من شرطية الدليل وحاصله لا يلزم الملازمة لان الكلام حين السكون كما من  
ومستثرا لانه منعدم هو من هو خروب من الحسوبة اذ لا معنى للسكون اي عند  
العدم لا يخرج الحسوبة الا لعدم كلامه لا كونه واستثارة لما عرفت ان كل ما قلنا  
قد مره اخذه احد لقوله واد الشئ انما الشئ القديم يكن بضميمة ما بعد من قوله  
وبعكس ان يكون اجلة هالكة وما يرد من انها هالكة ذات المضاراة المثلث  
من رطله بان لا يكون بالواو وقده غير هالكة منها منع بتقدير بوجه بعد اولا  
سنة اية العقل اي وهو يعكس او يحسب الشيء الواقع اي وهو منه بل من  
واحد من الطرفين يقتضي الآخر واد الشئ القديم ايضا اي الشئ المتأخر  
ظاهرة راجت خبر بان انما سب تاخير لفظه ايضا من قوله لزم قتله الذي هو الحدوث  
اي اي كازم الحدوث على مقابلة وهو يكون السكون قبل الكلام مستلزم عدم  
الكلام الثاني اي بعد امه بواسطة اخذ هذه الشارة لتكثير قياس وحذف صفاته  
لتطهيرها وتقرره ان يقول ما خلفه عدم لزم ان يسبقه القدم وكل ما سبقه القدم  
فلهو حادث يتبع عن ما خلفه عدم فهو حادث حادثا بغير وسطح اي من غير



حاجة الى دليل لان ذلك حقيقة الحدوث بخلاف السابق فانه يحتاج الى وسط  
 وهو ان يكون العدم يلزم منه سبق العدم وهو الحدوث كقولنا لا محالة اي كقولنا لا  
 لان انما مية يقولون لا محذور الصفات وهو ذلك في كونهم خلاف هذا ان رجعت  
 اسم الاشارة الى قوله ودعوى الانصاف بذلك للصفات للحدوث اي ودعوى الانصاف  
 بالصفات للحدوث كقولنا لا محذور الصفات بالحدوث الذي اوجده في اسم  
 الحدوث به تعالى اي ودعوى الانصاف بالحدوث من نزهة كقولنا هذه صفات  
 لا محالة معناه نقصا من غير خلاف وذلك لان حدوث الاله بنفسه انصافا  
 مما يخالف ذلك من جانية لا ورد ويجعل ان يكون معنى على متعلقه المحذور  
 على انه حال اي وما ورد في الحديث حال كونه اشيا على حال بخلاف هذا كقولنا  
 اي عند من باول لا عند من يقوض وعلى كل حال فالانصاف واقع على تزيه الساري  
 عن السجمل ومنه ما ورد في الحديث الماسب استقاموا ولا في بعض النسخ  
 واستقام قوله في الحديث ان الله هو الذي ما ورد انصافا كما انصت لكم انما  
 استنوا كما سكت لكم فهذا انصاف بدو الكلام والى توحيد تارة وبعد اخرى في  
 الغاموس يقال نصبت نصبت اي سكت فانصت له اي سكت له واسمع حديثه  
 انتهى والآخر استعماله بالهز قال تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا  
 ان جاؤوا في ظلم ظالم اي انما في ظلم ظالم اي ان تركت مواخذته على ظلمه قال ابن  
 رهاق اي في قوله الحديث المذكور في نسخة ابن رهاق ان الله يعلم ويرى بخلاف  
 انما بالانصاف قولنا نصبت قوله ويجمع الذي هو بالانصاف اي الله يعلم  
 ذاته ويرى بان الله عليه واستفاده ان الله يعلم ويرى من خارج لا من حيث  
 وقوله ومع ذلك كونه دار روح الشاويل يعني كما انصت لكم في كلام اسمعكم كلامي في الله  
 وقوله خبره متعلق بجمع وقوله بانما لكم متعلق بالخبر وقوله ان نصبت اي سكت  
 ونوصيه ان كلام الله النفسي ينوع الى امر ولهي وخبره الى على انما انصت بغير  
 له الى وقت كذا ونحن لا نسمع كلام الله النفسي في الدنيا باعتبار انه خبره الى على  
 انما انصت لقوله كما انصت لكم معناه كالم اخلق فيكم في الدنيا سمعنا خبره الى على  
 انما لكم فاطلق الانصاف واراد به عدم الخلق لسماع كلامه يعني الحديث اطلب  
 منكم الانصاف لا وقع من الانصاف اي عدم خلق سمع كلامي فالانصاف بحسبه  
 تعالى غير الانصاف بحسبهم ويجعل ان يعلم وبر بالانصاف على اي يعلم المعلومات

وبر الموجودات وقوله ويجمع بالانصاف اي وتسمع او امره بالنصبة واما النسبة  
 فلان سمع لانه لم يخلق فيهم سمعها وهو المراد بانصافه تعالى وتخصيص الكلام بالحدوث  
 لا مفهوم له اكان يكون كان زيادة اي فانه ذلك الصمت يكون باعدام اي انصاف  
 اي كلام ابن رهاق وبما كان فيه نوع خفاء بعد الشاويل فوجه انصافه فقال نصبت  
 يعني اي ابن رهاق وهو عدم ادراك ما عند الصامت ان يصح له ان كان الصامت  
 مثلا لا يدرك ما عنده من الخبر صار عدم الادراك لازما للصمت فاطبق الصمت في حق  
 الساري واراد به عدم ادراك ما عنده يعني من خبره الى اليوم وفيه انصافا  
 ان يكون معنى قوله انصتوا كما انصت لكم لقول اليوم حسبي لا املك لكم في الله ما وركبكم  
 تخلقون ما تخلقون فيجوز بالانصاف او لا على الوفاق الحساب وانما على الاصل لا يقول  
 لا سكت عن من يريد الشك حرم من اي لا امثلة وهذا الحق الاشارة راجعة  
 لمضمون قوله سابقا له سبحانه شيئا ولا يزال الى قوله وما ورد انما او لا راجعة لمضمون  
 قوله او يجزأ عليه سكون والاول اوفى بالمعنى والثاني ظاهر الاسلوب وحقق له جميعا  
 اراد به القوة لا الادراك بدليل قوله يدركه يعني ان ظاهره ان سمع سيد موسى للكلام  
 القديم موثف على امره لارادة المانع واليجاد قوة ولا حاجة لذلك بل المانع على ارادة  
 المانع لان القوة الموجودة في الشخص ضعيفة بسبب ما قام بها من المانع فاذ اراد ذلك  
 المانع حصل له القوة فلا يحتاج لخلق قوة اخرى وقوله اي ودعوى الله ذلك السمع او  
 وقوله موسى فاستمعوا له اي الله والبارز عايد على السمع او على موسى  
 ادركت به اي بجمعه كلامه القديم فيسبب رد على من قال ان موسى سمع كلامه تعالى  
 بجميع بدنه ونصبة كلام الله ان موسى ادرك بجمعه كلامه تعالى القديم بل لا يسطر  
 لامن جهته حرقا للعادة وهو مختار الغوالي وقيل انه ادركه بجمعه بواسطة حفظ لامن  
 جهته على خلاف العادة وعلى كل حال انصت بان كلام الله ثم منعه اي لم يمنع موسى  
 بعد ان ادرك بجمعه كلامه ورده عطف تنبيه على قوله منعه وقوله ما كان قبل  
 الخ الى من الحجب عن كلامه وهذا الى ما ذكر من ارادة المانع كقولنا وروى ان موسى  
 كالم يات به على وجه انه يفتن حليما من الاحكام بل حكاية لما وقع لموسى انما اي  
 كلام الخلق وقوله المنفرة صفة لاصوات الجذبان كمنعها وسكونه الى ان  
 قربا مائة في وهو متعلق بقوله صار عنده حتى لم يستطع سماعه اي سمع كلام  
 الخلق وهذا الاخير ارجع لقوله انصتوا عنده الله يجيبه بضم اوله وتشد بـ



ثالثة مكسور اي بزيه عنه شيئا كذا ان والشئ الى بركن ولما انتفع اي حتى  
 مرفعا لا تغير لما قبله عدم زوبان الذات اي مع وجود ما يقتضي الذوبان  
 وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف نفس حيث يصير قدما لبعضها اي كالحار  
 الجبل دكا مع انه اعظم باضعاف من ذات الانسان من ذي الجلال من جهة الله  
 الي اطلاق شيئا من ذي الجلال وقوله على ما اطلعت عليه من الذات العظيمة  
 قولنا ان شئها اي ذات موسى وجواب لولا محذوف اي لذات واما تاول المعترلة  
 عبرتها وبل اشارة الى ان ما قالوه ليس معنى لتاويل لها وصرح لها عن ظاهرها  
 ولما حصل لهم على ذلك التاويل انهم بنوا كلامه تعالى بناء عليهم على ان الكلام لا يكون  
 الا بالحروف والاصوات وذلك بخلاف على الله تعالى فعارض من هبهم سائلة موسى فادى  
 فتوجه المصداق الى الكلام معهم في ذلك التاويل واطاله عليهم فقال واما ما وبل المعترلة  
 اي واصوات عطف لازم يجمع منها اي من تلك الحروف والاصوات وقوله ما اراد  
 الله اي حروفا واصواتا اراد الله ان يوصله الي ما وقوله اليه اي الى موسى اي خلق  
 الله في الشجرة حروفا واصواتا يجمع موسى منها ما اراد الله اي يصله اليه من تلك  
 الحروف والاصوات فبناء عليهم اي يبين منهم فبناء معقول مطلق رد ذلك اي  
 رد انكارهم الكلام القديم القاب بذا الله تعالى واما بوجه ثانيا لا ابطال التاويل  
 المذكور وتسميته عطف مطعون على قوله تعالى انه حين اخبر عن قوله  
 فالذي يدل على وهو الذي نقل عن السلف ان هذه النبوة لما قبله لان هذه الالة  
 غير صريحة ثم ان هذا الخبر متفق عليه فان لاهل السنة انهم سمعوا صوتا من  
 جميع الجهات فيما طرقتان وحاصل ما في الختام ان كلام الله القديم هل يجوز ان يجمع  
 اولان ذلك قولنا لاهل السنة احد هما الجواز وان موسى سمعه وهو من هب السمع  
 ابو الحسن وجهور الاشاعة وذلك لانا عدم موافقة ادراك كلام عارض الحروف  
 والاصوات لا يكون ما نحن ادراكه عقلا وقد اخبر الله انه كلم موسى فالتبرك على  
 ظاهره والقول الثاني المنع وابيه ذهب ابو اسحاق الاسطرابي وابو منصور  
 المازني ومن تبعه قالوا وموسى سمع صوتا من سائر الجهات على خلاف العادة  
 دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان ملا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام ولا  
 يقال هذا يرجع لمذهب الاعتزال لانا نقول المعترلة مكسورة ثبوت الكلام القديم ولا  
 بثبوت الاثبات الاصوات التي يزعمون ان موسى سمعها من الشجرة واما هؤلاء فيقولون

بثبوت الكلام القديم غايه الامران موسى لم يدركه لامتناعه وانما ادرك ما يدل عليه كلامه  
 فادركه نحن وادركت ما يدل عليه لكن الدال مختلف وكونه في هذا الزمان المعترلة  
 رشيوم ما جاز عليه البحث من ابطال مدعيهم ودلت عليه السنة ان لا يدعيهم  
 لانهم يؤولون كما في مجمع من ان فيلزم ان زيد مصطفي اذ كلمه غيره من الانبياء  
 وجمع كلامه لان الاصطفا يحصل بمجرد سماع الكلام المخوف في اي شخص كان وقت  
 وحده الكلام المخوف فبين كلم زيدا قد شارك في ذلك اي قد شارك موسى في  
 الاصطفا لان الدعوات اوجب ان للملازمة التي حكيت بها الشرطية وصفا لها  
 مخوفة له تعالى فيه الشاهد اي ومن جملة الصفات الكلام فيها لا يعتد من الكلام  
 اي في الشاهد وهو الشجرة واما خلق الكلام في زيد فهو معيار لوجود مثله في سائر  
 الانبياء فله خلق الله كلاما في جبريل خاضعهم وجبريل غير معناه كلامه مع الشجرة  
 حاصلة ورد بان جبريل قد استبد الكلام معه بالسبب لا جبريا فكلام جبريل للشروا كان  
 غير معناه بالسبب الشاكلة معناه بالسبب لا جبريا فكان الله اضرب جانب وايضا  
 فاعلم ان في هذا الوجه ثالث لا ابطال تاول المعترلة المذكور ثم استغنى عن الورد على هذا  
 الوجه فتوجه تنزيهه ودفعه فقال فان قلت ان السبب الى يجمع من العمل على الجواز  
 فينبغي العمل على الحقيقة من عو هو صاحب مثل كان يكونه من الخرافات  
 فالت فيه امر الله عند جنت الشجران بن جبريل هو الله كما الخوف من عو وانكر جملته اي  
 وانكر الخ جملته اي كره الخ جملته لمخسونه وقوله وبحت اي صوت والمطارق فاعل  
 بحت والمطارق شباب من الخ وجوام فيبيله عو زوج المرافة لان الملك يسمو تلك  
 الغيبه الخرافة نصاح الخ من هؤلاء الغوم وقوله ومنه كما الخرافة طاهرة ان  
 التوكيد مع الجواز ليس قاصرا على هذه البيت بل ورد منه كسائر ومياني ما عارضه  
 بالمعنوي اي بالتوكيد المعنوي كالنفس والعين نحو جازي نفسه دفعا لما يؤول من ان  
 الجازي رسوله او كتابه اذ فيها اي في السنة وقع النزاع من جهة الجواز والحقيقة  
 واما النزاع متى وقع فاهل السنة يقولون وقع من الله والمعترلة يقولون وقع  
 من الشجرة ان لو وقع بالمعنوي اي واما بالتوكيد المعنوي منه التوكيد بالمصدر  
 فيجاء مع الجواز والحاصل ان الجواز نارة يكون في السنة ونارة يكون في العرف ويندفع  
 الجازي الاول بالتوكيد المعنوي لا النطق والاية وقع الجازي فيها في السنة والتوكيد المعنوي  
 غير موجود فيها بل انا وجد في التوكيد المعنوي الذي يجاء مع الجازي السنة فاستناد



كلف الله بحارز الحقيقة استاده للسجدة ولا بد من هذا المجاز ما فيها من التوكيد ومنه كذا  
 الخا أي الشاهد في قوله وعثت بحجها حيث أطلق الفعل مجازا عن عدم ملائمة تلك  
 الحجاب للهؤلاء القوم ومع ذلك فذلك بالصحة واللاية مثله بهم يعني خلق الكلام بحارز  
 والله بالصحة قلت الجواب هو حاصله انه فرق بين الاية وهذه البيت لان هذا  
 البيت من قبيل الاستعارة التبعيية وهي منسوبة على شأني التسمية حتى قيل لها حقيقة  
 وخبر فلا مانع من التوكيد للمبالغة والتوكيد إنما يعني المجاز المرسل لا الاستعارة ادلا ما  
 من تأكيدها لبيانها على شأني التسمية فهي قريبة من الحقيقة وقد فلا مانع من التوكيد  
 فيها وتغور الاستعارة في البيت ان يقال شبه عدم ملائمة المطارق في هذه خدم بالصباح  
 الذي هو العجوة واستغفر الصباح لعدم الملائمة واستغفر الصباح صاغت ليعن لم لا  
 وقرينة تلك الاستعارة استناد العجوة لمن لا شات منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة  
 لا لافونية فيها على الاستعارة وكل ما لافونية فيها على الاستعارة فهو حقيقة والحاصل  
 ان المعبري يقول ان التوكيد لا يمنع المجاز من مجامعة كان البيت والاية مثله فبر عليه  
 بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة التبعيية لو جود القوية والاية من قبيل  
 الحقيقة لعدم وجود قرينة المجاز مطلقا أي كانت تسمية أو غير تسمية أنها  
 حقيقة لغوية أي والتجوز إنما يكون في الالفاظ فيصح أن يصر على قوله والاستعارة  
 مطلقا أي كمال المجاز المرسل فانه هو الذي يدفع التوكيد والاية لافونية الخا أي  
 وكل ما كان كذلك فهو حقيقة فالاية من قبيل الحقيقة ولا مجاز فيها الا انه لا يتم  
 هذا الجواب هو حاصله ان المعبري له ان يقول ان الكلام حروف واصوات والله تعالى  
 مفرغ عن الحروف والاصوات وهو فاسد الكلام له تعالى بحارز القرينة موجودة وهي  
 استاد الكلام لمن لا شات في منه حقيقة فقد استوى البيت مع الاية ولا يصح التوكيد في  
 البيت صرحي الاية بغير شيء وهو ان المصادرة اخذ المدحوب جزائي الدليل وهذا غير  
 موجود فبما نحن فيه اذ ما هت إنما هو منع لمطوب قوله اذ الخصم انما يبيد  
 منع المطوب لا المصادرة غير وقطع النظر عن التعليل لمتفهمات المصادرة لان اهل  
 السنة يقولون الاية خالية عن القرينة وكل حال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من قبيل  
 الحقيقة وتدعي اهل السنة ان الاية من قبيل الحقيقة لازم للصغري ولوقال الشعر على ان  
 المخصص ان يدعي ان كان اولي يكون اشارة الى اعتراض فان عن الجواب الاول بالمصادرة والتعالي  
 عدم افادته لمطوب لكن اهل السنة انما اورد لخصم على اهل المصادرة وبطل

فوجدت  
 في هذا  
 الكتاب  
 من  
 كلام  
 الله  
 عز  
 وجل  
 في  
 بيان  
 حقائق  
 الدين

به تلك السنة لان اهل السنة بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى استدل على ذلك  
 بقوله كمن اهل السنة وحاصله ان اهل السنة استدلوا على ثبوت الكلام لله تعالى  
 بالبرهان القطعي الدال على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات فجادوا ذلك  
 استدلالا بالاية فانه احصل خبر في الاستدلال بالاية فلا يصح ما عليه من الدليل  
 المعنى الدال على المطوب وبصحة الاستدلال بالاية على سبيل التقوية فصح الاستدلال  
 لها أي بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى على جهة التقوية للدليل القطعي ولا يغير  
 باليت حاصله ان استدلال الاصحاب بالاية من على ان الشاك يدعي ان المجاز يبرر على هذا  
 البيت السابق وقوله لما سني أي من ان البيت جاري على الاستعارة التبعيية والاستدلال  
 مطلقا بتسمية على شأني التسمية فصح التوكيد فيها فلا يعترض بالبيت له ذلك  
 فارعا أي ادعائه اذ جره جلة لا يمتنع ضعفه وهذا وجه ثاني للتعلي لاعتراض بالية  
 والاول قوله لما سني أي من ان البيت جاري على الاستعارة التبعيية فادعاهم  
 قاعدة كذا المراد بالاعادة الشهيرة في النظام هي كون التوكيد بالمصدر يرفع المجاز وظاهره  
 كان المجاز مرسلا او الاستعارة وقوله الجوز حيث سخرى بعارض منقضي ما تقدم من قوله  
 ومنه كما امر ان كان منقضي انه ورد من ذلك كذا يحتمل امور اسفها ان يكون على خلاف  
 القياس اوله مرة او ثلث فلا يوجب به حقيقة ان حقيقة عقلية لا يجازعني  
 وانه هو الذي اكد ان كونه استادا الكلام لله حقيقة فهو من عطف السبب على  
 السبب كمن تأولوا الكلام السنة اليه أي الى الله ولي قوله تأولوا اشارة الى ان خلق  
 ليس معنى كمن هو تأويل لعناه بقوله بعد ومعنى كمن هو ان المعناه التأويلي والشك  
 في قول اولي ان يقول لان الكلام عنه لهم او فيكون سنة الملاسة رآك وهو قوله لكن  
 تأويلي تحت كذا ان ذلك تأويلي منهم كان مجازا فتوكيده او حاصله ان الاستدلال حقيقي  
 بالغنى في الخلاف في تفسير كمن فان لم يصر معنى خلق الكلام كذا فلو كان هذا التفسير مجازا  
 والتوكيد بالمصدر رتبة فثبت تفسيره يحصل منه كلام وهو قوله عن اهل السنة كان  
 النزاع معهم لغويا أي نحن نقول بهذا التفسير غير لغوي وهم يقولون هو لغوي وحديث  
 يحتاج الى اثبات ذلك بالغنى عن اهل اللغة والمنقول عن اهل اللغة ان المتكلم مضاه  
 من قاصد الكلام وحصل منه لانا معناه الحديث له وقد قالوا ليس تفسير الغيوب  
 ومنهم من ذلك أي اللازم المذكور وهو انه لا متكلم حقيقة الا بالله وقوله بغيره أي  
 الباطنية للشيء او بمعنى على والحاصل انهم ان قالوا ان كلام معناه خلق الكلام بلزهم



انه لا تكلم حقيقة الا الله وان شئوا ذلك اللازم سبب ما يقتضيه اصلهم من ان القدرة  
 الحادثة توارى مقدورها قلنا لهم هذا الاصل لا يمنع ما تصور من فساده في انما يبرهن في  
 بعض من بيان لا صلهم القاسد وبالجملة انما جرى في المقام ما يقتضيه ضعف الاستدلال  
 بالاية عن بقاء الكلام لله تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة نحو انه لا يبارك سبحانه  
 وتعالى والا فاكرا كراي ولا نقول ان ذكر الاية المتقوية من قسنا المحصل بهذا اصل  
 الاثبات فلا يصح لان الكلام المتضمن وحصر الكلام في الحروف والاصوات واضح  
 البطان عندنا ونظراي وقد علم يظهر ان اصل الاثبات حصل بالاية وانما اثبت  
 هذا امرت على قوله والا فاكرا كراي ودفعنا بان ان الثابت بالعقل والنقل مطلق الكلام  
 المتضمن لا الكلام المتضمن القديم الذي كلفنا فيه وذلك لان افراد بالدين العقلي ما اشار  
 اليه اولا بقوله لان الانسان يجد في نفسه كلاما هو المراد ما ينقل ما اشار اليه حيث لا ينقل  
 وقوله تعالى ويقولون في انفسهم وكل منها اي من الدين العقلي والفقهي انما اثبت معنى  
 الكلام المتضمن لا الكلام المتضمن القديم الذي كلفنا فيه واذا ثبت الكلام المتضمن اي  
 مطلقا انه كلمة من غير واسطة الاولى ان يقول ان ذلك حقيقته بكلامه القديم  
 مع ما اقررت اي ثبات الاصناف وقوله به اي ثبات الاصناف وقفا بها به است  
 التواوهمان وجواب اي وجواب ما تضمنه قوله ولا يوجب لصرف الاظهر ان الذي هو  
 مستندهم فتعني الايمان بانظاره اي بالعقل الظاهر من الحفظ واما استعمالهم يعني  
 خلق الكلام فليس معنى هذا من العقل بل هو بخارج من عقل من اطلاق اسم العقل بالخلق في  
 المتعلق لان الخلق يتعلق بالكلام وايضا هو هذا جواب عن السؤال الثاني اعني قوله  
 سابقا سائدا في التوكيد هو ذلك اجاب عنه اولا بغير ما اجاب به عنه هنا لان هذا  
 الجواب جار على تسليمه وما تقدم جواب بالمنع وحاصل ما تقدم انما يمنع ان يجوز في التسليم في  
 الطرف اعني المسند والتاكيد بالمصداق بغيره وقد علم من ان الجواز انما هو في التسليم  
 والتاكيد بالمصداق وبما معه ولا بد من التاكيد المعبري سلمنا ان يجوز في التسليم ان  
 النزاع انما هو فيها وانما اهل السنة يقولون المتكلم هو الله والمعتزلة يقولون المتكلم هو  
 الشجرة فنقول هذا التوكيد كما انه لم يحقق السنة وان المتكلم هو الله كما يقول نحن بل فلم  
 يحقق خلاف ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وقد فقد استوياني هذا التوكيد ولكن القائل  
 من الاية ان المتكلم هو الله حقيقة فكيف الرجوع لظاهر من الاية لعدم التصاريف عن  
 وكان الاولى ذكر هذا الجواب غيب ما قدمه او لا من المنع اذ هو غير مناسب لما قبله

فصل ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة ثم للمغريب الاخباري وعبر بنون  
 النكاح ومعه غيره اشارة الى انه لم يفرق بين القول عن اهل هذه الفن وهذا الشارة  
 للمغريب والشاركة صفات المعاني واذا وجب ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب  
 للمصنوعة اي لا ما ثبت للمصنوع ثبت للمصنوع الوحدة هي في المقام بين من انكم  
 المنفصل في الصفات وجب ان يعلم انكم بالنسبة الى الذات يتعلق منفصلا ومنفصلا  
 واما بالنسبة الى الصفات فلا يتعلق الا منفصلا لصفته العلم مثلا القاسم بالبارك واحدة  
 لا صفات مستقلة خلا لا في سهل على ما بي ووجه كون هذا اي قيام الصفات به  
 من نوع واحد لا منفصلا ما عتار ان كل صفة من الصفات مستقلة متفردة عن الاخرى  
 فمن اطلق على ذلك كما تنفصلا باعتبار انها وان تعددنا ونمازنا فقد قاما بمن واحد  
 اليها اذا قاما بمن يكونا منفصلا فقد سمح والمواد بالوجوب عدم إمكان الاثبات  
 اي ان تلك الصفات لا تقبل انما الوحدة عنها فتكون قدرة اسم يكون ضمير  
 عائد على الصفات وخبرها مجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عدم النهاية الخ  
 اي يجب لها الجاهل الحياة كحل يمكن كان خبر او شر كان صلاحا او اصلاحا واعلم  
 ان التعلق عمن طلب الصفة امر ازيد اعلى محلها وان القدرة تعلقان صلوحى قديم  
 وتخييري حادثة فصل حيثما في الازل لا يجاد زيد على اي صفة كانت من كونه ذكر او  
 انثى طالما وجاهلا وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلتها الصلوحى واذا وجد بصفة  
 العلم ذكر ان الزمان المخصوص والمكان المخصوص فقد غفلت به غفلة تغير باحداها  
 اخص من الصلوحى وللازادة ثلاث تعلقات تجوزي قديم وصلوحى كذلك وتخييري حادثة  
 فالصلوحى قديم صلاحيته في الازل يكون زيد يوجد في الزمان المخصوص والمكان المخصوص  
 بصفة العلم مثلا فهو يتحقق بالفعل واما التخييري الحادثة فهو تخصصه له عنه  
 وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو على ضيق التخييري القديم وكل منهما اخص  
 الصلوحى القديم بجميع اقسام الحكم العقلي هو الحكم العقلي هو اثبات امر او نفيه  
 والبراد بالاثبات ادراك النبوت ولا شك انه حادث فهو من قبيل الجاهل لانه فعل المخصص  
 وهو فعله وهي كل واجبا هو ليست هذه اقسام الحكم العقلي بل لتعلقه لانه الموصوف  
 يكونه واجبا وجابرا او مستحلا وذلك نحو الله موجود وحال في جميع الافعال ولا شريك  
 له في المحول في الاول واجب وفي الثاني جابر في الثالث مستحيل في الاله الحق حادث في معاني  
 اي جميع اقسام متعلق الحكم العقلي اي انها ينحصران كل ما يصحح تعلق الحكم العقلي به



بحيث يكون مجهولاً على من اذا علمت هذا فنقول السكاري وانظر ما يقتضيه قوله اقسام الحكم  
 العنان من حصر متعلقات العلم والاعلام في الاحكام كيف وهي لا تتحد فيها لانها متعلقات  
 كل شيء سواء كان حكماً او غير حكماً انه مدني لما علمت ان المراد بانها متعلقات بتعلق الحكم  
 بتعلق اي على ما يصلح ان يتعلق به الحكم اعني بحيث يكون مجهولاً على من واعلم ان العلم  
 ليس له الا تعلق واحد متخيز قديم لا استمرار جواز تعلقه بصلو حيا اليه والاعلام ما عدا  
 الامر والشيء منه له خلق متخيز قديم واما الامر والشيء فتعلقا بصلوحي قديم ومتخيز  
 حادث على وجود قائم بجميع البياض والسواد والامراض وبصر الرواح والظلم  
 والاصوات فان قلت اذا كان البصر متعلقاً بجميع الموجودات فاني حاجته لتبني  
 السمع بها والادراك على القول به والحواس ان لا يستلزم وان تعلق بجميع الموجودات لم يكن لكل  
 واحد تعلق بها على كيفية وحالة غير ما عليها الاخر ولا يعلم تلك لذاته الا الله تعالى  
 وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق متخيز قديم وهو تعلقها بآثاره تعالى وصفاته  
 وصلوحي قديم وهو صلاحيها في الارز لتعلقها بآثارها وصفاته غيرة وجودها ومتخيزي  
 حادث وهو تعلقها باعداد وجودها على وجودها في تعلقها بالاحوال على القول بها لانها  
 لم تصلح لثبوت الوجود على كل ممكن اي سواء كان موجوداً او معدوماً كان مما سبق في علم الله انه  
 يكون اولاً وهو ظاهر في النطق الصلوح في كل ما يصلح له متعلق بهوم التعلق  
 بالاعلام والاعلام فيه ان هذا يقتضي الاختلاف في وحدة غيرهما وليس كذلك اذا خالف  
 في وحدة القدرة ابواسهل الصلوح في خلاف في وحدة العلم اما العلم فخالف فيه  
 اي خالف في وحدته ابواسهل في خلاف في وحدة القدرة كانه متعلقاً بها كذا في لا نهاية  
 لها وافاد بذلك ان العلوم متعددة بعدد المعلومات دخول ما لا نهاية له في المواد بالاحوال  
 الانصاف في انصاف ما لا نهاية له بالوجود قابل باليات العلم المراد بالاشياء الثبوت  
 وبالنفي الانتقال لان هذا هو متعلق القول وجود حوادث اي لان الذي قام الدين  
 على استحالته دخول حوادث لا نهاية لها في الوجود لا مطلق دخول شيء لا نهاية له في الوجود  
 اشمل له دخول ما لا نهاية لها كقدر خروج اي هذا من جملة الوجود الذي يستلزم  
 بها على استحالته وجود حوادث لا نهاية لها وهو برهان القطع والتطبيق الذي سبق للمصنف  
 اخرج عليه وحاصله على ما مر اذا فرضنا من لحوادث سلسلة بولها الطوفان سلسلة  
 ان لا زلزال وسلسلة اخرى من الان للازل فاذا طغيت بين السلسلتين فلا تخو اما ان  
 متساوية وهذا باطن لما يلزم عليه من مساواة الزايد للناقص او تكون احدهما ازيد فاما كانت

الطوفان

القوفان ازيد لزم زيادة الناقص على الكامل وان كانت الاسباب ازيد فنقول هذه الزيادة  
 حيث كانت بالقدر الذي من الطوفان لان كان منها هيا والزايد بالمتناهي منها في لازم  
 لوجود حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكمال او زيادة الناقص او كون ما لا نهاية  
 جتنا هي والوازم الثلاثة باطية فليكن المزموم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل ثم ان هذا  
 الدليل لا يقدح ولا يتج مع فرض قد ما لا اول لها وذلك لان القديم لا يصح اسقاط جملة منه  
 لا تملك الجملة واحدة والواجب لا يصح نفيه ونوضحه انه لو فرض من القدم سلسلة  
 من الان للازل ثم سلسلة اخرى من الاولى بواحد مثلاً للازل ثم طبقت بينهما فلا بد ان يقال  
 ان الزايد في السلسلة الاولى وهو الواحد مثلاً قطع واخرى من الجملة الاخرى حتى حصل به  
 الزيادة في جملة لا القطع والاخراج له ينال قد منه لان قطعه واخراجه يقتضي تعين  
 مسده والواجب لا مسده فلم يتنا جربانه في ابطال قد ما لا اول لها فتكون له خروج بعضها  
 اي بعض الافراد عن الجملة اي عن جملتها وذلك خروج الافراد التي من الان للطوفان من  
 السلسلة التي اعتبرت من الطوفان للازل وقوله وسلسلة الجنتين اي وسلسلة احدي  
 الجنتين للاخرى وقوله والزم طرف الاقل اي القلة والكثرة لما لا نهاية له وقوله كنهه برهان  
 بالوجود التي استدلل بها فيما سبق على استحالة وجود حوادث لا اول لها والحال ان لا يقدح  
 في استحالة وجود قد ما لا اول لها وقوله فان فرض ان عليه تكون لا يقدح وقوله فان فرض في الواجب  
 اي استحالة فان فرض قطع الواجب من احد السلسلتين محال وذلك لان قطعه واخراجه  
 منها يقتضي تعين مسده والواجب لا مسده بل ازيد لا اول له ثم ان قوله فرض قطع الواجب  
 محال قد يقال عليه ان قطع الواجب من احدي السلسلتين امر متعدي وبفرضي ولا محالة فيه  
 وانما يلزم المحال لكان ذلك امر محقق في الخارج فلو حذف ذلك فرض وقال فان قطع الواجب  
 اي نفسه محال كان اولى تأمل وكما الاستدلال ان حاصله ان من جملة ما استدلل به  
 على استحالة وجود حوادث لا اول لها انه لو وجدت للزم الجمع بين عدم النهاية والانعقاد  
 الذي هو النهاية وهو تناقض وذلك لان مقتضى كونها حوادث ان لا نهاية لها وانقضاء وقوله  
 لا نهاية لها يناقض ذلك والجمع بين ما ذكر باطل فما ادري لذلك الباطل باطل ثم ان هذا الدليل  
 لا يظهر في انه ما التي لا نهاية لها كالعلوم لوجودها وعدم انقضائه فنقول ان جوابها اي  
 القدم ما و علم ان الكلام المتقدم متعلق بهذه جربان برهان القطع والتطبيق في وجود قد ما  
 لا نهاية لها وهذا بيان لعدم جربانه غيره ايضاً فاما استدلل به على بطلان حوادث لا اول لها  
 وقوله لك الاستدلال بان كل واحد ان حاصله ان من جملة ما استدلل به على استحالة

اذلها



حوادث لا اول لها انكل واحد من تلك الحوادث مسبوق بعدم نفسه وحقا لكل مسبوق  
بالعدم فلم يخل عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث لا اول لها وهذا الدليل لا يفي ببيان  
على المحكم في وجوده قد ما لا اول لها اذ لا يقال لتقدم انه مسبوق بعدم نفسه فتتضمن من  
هذا ومن ما امر انه لا مانع من ان يقال ان الله علوما موجودة كالكثرة والذات موجودة لا اول لها  
وقد وقع في التصوري ان الذات لا نهاية لها واستكمالها يلزم دخول ما لا يمتثل في  
الوجود فاجيب باجابة منها ان ذلك بحسب الصلوب والتميز لها ومنها ان ذلك  
بحسب تعلقات الصفات والتعلقات لانها لا نهاية لها لما سيجي ومنها ان ذلك بحسب تعلقات  
الشيء ومنها ان ذلك كناية عن الكثرة كما قال غفر فلان لا نهاية لها اذ الكثرة والمحتوي  
من المتأخرين يرون انها لا تتناهي حقيقة وان ادلك الاستحالة انما تنهض في الممكن ان  
لانها لا نهاية لها في الواجبات قال ابن التماسي قال يوجد في الوجود في الرد بالاجماع  
لأنه تفصيل وان في احد التوحيين او كسبها في بعض ما قال فان قيل يوجد في هذه السوال  
بعد قوله انه يقتضي انه ليس من كلام ابن التماسي وليس كذلك بن قوله ذكره في العلم  
ومتلخص هذا السوال ان الله علما مستعدة وبيان ذلك ان الله عازما سكون وعالم  
بالكائن وهذه القضية مسلمة والعدم بما سكون يتلزم عدم العلوم والعلم بالكائن يستلزم  
وجود العلوم واذا تعارضت الوازمت تعارضت المزمومات فالعلمان متعارضان فلم يكن الله علما واحدا  
لان العلم في هذا سنده لغوه والعلم بما سكون والعلم بكونه اي بكونه  
يستلزم وجوده اي واذا اختلفت الوازمت فقد اختلفت المزمومات فلو كان عندنا اي  
فلو كان العلم بما سكون عين العلم بالكائن لزم ان الحاصل ان التفسير بالكائن يقتضي ان العلوم  
له تقرير الخارج فلو جعل غير العلم بما سكون لا يقتضي انه متقرر وكذلك العلم بما سكون  
هذه التفسير يقتضي ان العلوم لا وجود له في الخارج فلو جعل غير العلم بالكائن لا يقتضي انه  
غير متقرر فليزيم ان العلم بخلق الله على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة  
الكائن الوجود بال فعل وصفة الذي سكون عدم التقرر فلو جعل علم احد هما عين العلم  
بالآخر لزم ان العلم بخلق الله على خلاف ما هو عليه لكن الثاني باطل فبطل العلم وهو انه  
عند ذلك التعدد يعني شي اخر وهو ان الاتان بالما يقتضي ان الحظ الفاعله هو ما بعد  
التفريع وتكون لما قلناه سابقا من ان اختلاف الوازمت يقتضي اختلاف المزمومات فكأن  
ما بعد الفاعل بالاستقلال والحق اليقيني لان لزم ان يكون احدهما المناسب ان لو قال

بذل احد هما العلم لان قوله فلو كان علمه يقتضي وحدة العلم فلا يناسب لفظ احد هما  
المتضمن لتعدد ا في الجواب ان حاصله ان التفسير لما سكون والكائن لم يتغير فيه  
للعلم ولا يتعلق به بل يتغير في حال العلوم من حيث تفرقه في الخارج وعدم تفرقه فيه  
حين الاخبار يعني ان المعلوم حين الاخبار قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد يكون  
استقباليا واما علم الله فهو واحد وقد يفتي بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك  
المعلومات قد يجبر عليها بانها ماضية او استقبالية مضافا الى زمنه المعنى  
اي حالة كون وجود ذلك المنسوب الي وقتها المعين فيعلم في الازل ان الشيء المعرفي يوجد  
فيما لا يزال في عام كذا ويعدم في عام كذا وان كان اي ذلك الشيء ما لا ينبغي كذا وانما  
وصفنا كذا اي واما ما ينبغي من المهمات كالحسن والبر والعرض فلا يعلم عند ذلك  
بعد وجودها وانما يعلم في الازل وجودها مضافا لوقتها المعين ويعلم عند ذلك وجودها  
فليس علمه موقوف بالزمن اي موقوف فانه فلا يقال انه يخلق عليه بكم في عام  
كذا بحيث يكون علمه حادثا بل علمه بجميع الاشياء في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس  
علمه موقوف بالزمن يقال عليه انه لا حاجة لهذا الا انه لم يفتي في السوال بكون  
العلم موقوف في زمان لان المستفاد من السوال انما هو تعدد العلم نعم هذا ظاهر ان ذلك  
ان السوال يقتضي الحدوث للعلوم كانه علمه تعدد هذا انقضى بايجاد اي يفتي ازا  
بايجاد اي وقوله مضافا اي حاله كونه الموجود مضافا صفة للعقل اي الذي هو  
المعلوم لا فرق للعلم فليس علمه زمانيا اي موقوف في زمان بحيث اذا مضى ذلك  
الزمان يقال لعلمه ما في ذلك الزمان حاضرا يقال لعلمه انه حاضرا واذ كان ذلك  
الزمان باق يقال لعلمه انه استقبالي وانما منشا هذا الغلط الذي جرى عليه  
السوال وهو ان العلم بما سكون مغاير للعلم بالكائن عن ذلك التعلق المخصوص وهو  
المعلوم الذي سكون او الكائن بالقول القضي وهو انه سكون او انه الكائن  
عن زمن وجوده فتعلق يتقدم وعن معنى على معنى الاخبار مستقبلا او ذلك  
كان نقول للشيء سكون او كائن او كان فالاستقبال والحال والمضى صفة للاخبار لا للعلوم  
وفيه تسمي على هذه الاشياء صفة للعلوم لان الاخبار كلها حالية والوصف بتمام  
الافعال في كونه حقيقة انما هو المعلوم كاساني عن زمن وجود ذلك الفعل فيه  
اظهار في مقام الاخبار فالماضي والمستقبل تسميات اي اسماء مرفوعة للمعلوم باعتبار  
الاخبار عند ولا ينبغي عدم مناسبة التفريع للموضوع عنه اما تعلق العلم بوجوده



ان خلقه في الازل وقوله في الزمان المتعلق بوجوده وقوله فليس واحد في حالة  
ازلية قديمة وبقوله ذلك اي قوله اما متعلق العلم بوجوده في سبيل او غلبة  
اي او غير ذلك مما ياتي في العلم هو علمه قبل ان يقع في العالم بل عند الخلق لا قبل  
لا بد من زيادة الاطمينان الذين لم يخلقوا بعد وحيث بان هذا في علم الله المتعالي  
لزيادة النقصان ان قلت لا حاجة الى المثال لانه غير متعلق بغيره فزيد العلم ما يرباه  
الميان وهو قدوم ربه في وقت كذا اي وهو الذي يصف باله سكون او كان فالمتصف  
بانه سكون او كان انما هو العلوم فقط والحاصل ان العلم واحد والغنى والاستنباط  
احوال العلوم وتلك الاحوال ليست بالنظر لعلومه بل بالنظر لقرره في الخارج وعدم  
تغيره فيه بجميع وجوده متعلقات العلم اضافة وجوده لمتعلقاته ببيان والبراهين  
بالوجود الا ان يبقى ان كلام العلم والحال انما هو متعلق بحركات هذه الاوضاع والادوات  
وحيث هذه العبارة شتى فعلى تقدير لو قيل انهما متعلقان بالواجب فيكون متعلقان  
بحركاته وفي باب العلم هنا قد مر وغير ذلك كانه في حق الله تعالى وحده والتميز  
والعرض والعدم ونفس الكلام لما ذكرنا عني لانه باعتبار ذلك لا يمتنع على طلب الفعل امر  
وعلى طلب الكف نحي وعلى طلب الاخبار اخبار واستنظام وعلى بقاء شئ في خبره  
وليس كل واحد من هذه هذا نصريح بما علم انما من قوله فهو كلام واحد بن عيني  
امر عيني يهدي الى الفسفة واحدة ونفسها لما ذكرنا عني الى تعدد اي الكلام  
ان لا امر صفة قائمة بذاته مغايرة للشئ في هذه الظاهر واحد مادام صفة قائمة بذاته  
تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقة على ما سأل في تحقيقه بعد اي في هذه الفسفة  
في ما قوله فان قلت العلم في ما ياتي في ما يجاد كن يمكن في ما علمه للكن ولم  
يقول واعدا لانه لا تقدم ان في المسألة طريقتين الاولى انما متعلق بالاجاد ولا متعلق  
بالعدم وذلك لان العرض من صفات شتى لا يعدم ولا يبقى زمانين فاذا اراد الله اعلام  
العوهر اسلك عند الاعراض على ما تقدم فتلا شئ الجوهر لان بقاءه مشروط بتمام  
العرض به على ما مر وهذه طريقة الجمهور وقيل انما متعلق بالاجاد والعدم وهو المرتضى  
سأعلى ان العرض يبقى زمانين فيحتاج في اعداده ليس كالجوهر وهذه الطريقة هي  
التي حراسها المتأخر في العقيدة سابقا لشئ فيما تقدم على طريقته وشئ هنا على الاخرى  
وقوله ياتي بها اجاد فيمكن اشارة لخلقها المصالح في ما ياتي في ذاته راجع  
للمخبرين او انه حذفه من تعريف القدرة للاستغناء عنه بدونه في الارادة في

وذلك اي الغير وودخل تحت الكاف وجود الضاد في المحل فانه يستحيل تحقق القدرة بالعدم  
الاخر لانه انما يظهر لقيام الضاد بالمحل كما قيل وقد يقال ان هذا من جملة ما يتعلق علم  
الله بعدم وقوعه لفعل الاول جعل الكاف استغناء عن كمن لا يمنع اي تعلق العلم  
وقوعه بعدم من كونه كذا كالايمانه ذلك اي تعلق علم الله بعدم وقوعه وقد  
احتجوا ان هذا نصريح بما ينهيه قوله وانما قلت بالنظر الى انه الى قوله عند المحققين من  
الخلق في المسألة وحاصلة هي القدرة والارادة متعلقان بخلقها صلوحيها بما علم الله انه  
لا يقع اول متعلقا به في ذلك خلافا لخلقها موجود في القدرة والارادة خلافا لما ظهر  
المع فانه لم يصرح في الا في القدرة بكان المناسب ان يصرح في الارادة اية ومن غفل  
الخلق فيها مع الوهاني وان برز في اطلاق تعلق القدرة في اي خلقها صلوحيها  
ولا حاجة لفظ اطلاق لان الخلق في نفس التعلق بين شئ وهو ان الخلق في التعلق  
بما علم الله انه لا يمنع وعلم المع لا يمتنع ذلك وقد يجاب بان على في قوله على علم الله  
يعني السالك على قولين تعلق تعلق به بخلقها صلوحيها وقيل لا في نظر الى انما كان  
اي ان كان ذلك المتعلق كالاتيان المذكور لا يمكن التعلق وقوله في نظر الى تعلق العلم الاول في  
المقالة ان يقول في نظر لا يستحال تعلق علم الله بعدم وقوعه وللتالي باطل بالاجا  
اي فلا حاجة لاقامة الدليل على الاستغناء او انما الذي يحتاج للدليل الشرطي لشرع  
الشئ في بيانها بقوله وبيان انما منع الوجوب العارض اي الذي لم يثبت للشئ بالنظر  
لما ثبت بل بالنظر لشئ اخر وان كان هذا الشئ الاخر قدما فلا يلزم من العوض لعدم ذلك  
اخر في المنع سواء ابيانها للارادة ورواها بالاسلم مساو انما في المنع لانه لو كان  
الوجوب العارض يمنع من تعلق القدرة بما علم وجوده لزم عليه اجادة من غير وجوده  
وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاستحالة لتعلق القدرة فاما يلزم عليه بقاء المعدوم  
على ما هو عليه وهذا غير محال اذا ضررني استمرار عدم المعدوم والمفصل ان الممكن اربعة  
انما يمكن معدوم بعد وجوده ويمكن معدوم سبوحا ويمكن موجود في الحال ويمكن  
معدوم علم الله انه لا يوجد فالثلاثة الاولى لا خلاف في تعلق القدرة والارادة بها  
والرابع هو محل النزاع ولقد قل كلام الغوالي على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا وانما هو  
خلاف في حال تولد وحل في الممكنات التي تعلق بها القدرة والارادة الممكنات الصادرة  
اي كالانسان الصادرة عن الحيوانات كالاسنان والجل والحار وبه حل فيها ايضا عندنا  
السابق فيها الابرار وقد خالفت المعتزلة في ذلك صناديق بصورتين فيصنف في ما تراك

ع



قدرة الله وقدره الحيوان في إيجاد ذلك العقل وباستقبال قدرة الحيوان بإيجاده وفي الواقع انما يقول المعتزلة بان في كل فعل من كلام الله انما افعل اليها بمختلفة فلهذا في مكتوبة لهم وان لم يسميها اختيارا لانه لا ركن الاشياء ولا مانع من انما هذا الادراك يقال له علم فلا يقال انما الاختيار لانه لا علم لها وسياتي الرد عليهم اي في سميت خلق الانفال وتولية عاصف على توليه فتولت فيه فلو كان قد جاز على الانتفاع من الحكم للعيب لما ذكر الامة ان كل عالم اي سوا كان قد بما او خادما وتوليه منكم معلومة اي يصح ان يتكلم بعنونه او لم اد الله منكم وتولي نفسه فمن علم شيئا من لوازم علمه جاز ان ذلك على القلب والظاهر ان هذا اثر لازم ثم ان مرادنا الاستدلال على عدم تعلق الكلام بما خلق به العلم وحاصل الدليل ان كل عالم بما يصح ان يتكلم به ومولانا عالم بجميع المعلومات فيصير ان يتكلم بها وكل ما يصح ان يتصرف به المولى فهو واجب الاستحالة انصافه بالمجازات نقول ان الله لما ذكر الامة اي من الدليل والا فخر العقل عن الامة لا يمنع شيئا من المجازات العقلية فيقسم كل الى اجزائه هذا انما يجزى اذا اراد بالحقم الهيبة المجمعة من الامور التي يلابسها الحكم تامل به لعل ادخال لفظة كل في الانتساب فيه نظر لان كل انما تعيد الافراد وهي محتملة لان تكون اجزا او جزئيات ولو كان من تقسيم الكل لقال في اي لا الحكم العفائي جنب جزئياته انواع الافراد وبعد هذا فان انما انقسم لتعلق الحكم وهو المحكوم به اذ هو الذي يتصف بالوجوب والاستحالة والجواز وما العكس فهو جازي انما لا ينفصل النفس ونفسه متعلق الحكم فاذكر من تقسيم الكل الى جزئيات لان الحكم هو الامر المركب ومتعلق الحكم ليس كذلك يتعلق بكل موجود اي سوا كان واجبا او جازيا مع تعالى فانه في الازل واصفا بالوجودية وبصرها وكذلك يسمع وبصرها فكيف انما لا يزال وكل من سمعه وبصره عام لتعلق لذوات والعلاني والاصوات وغيرها ويستمع تبارك وتعالى سمعه سمعه وكذلك يسمع بصره سمعه وبصره بصره ولا يتعلق السمع والبصر والادراك بالعدم سوا كان مستحيلا او ممكنا عادي لا عقل اي وخ فيجوز ان في الله ان يجزى العادة ويجعل ريدا بصر الرواج والاصوات ويسمع الذوات والرواج اما البصر اي مطلقا سوا كان قد بما او خادما وهذا هو في بيان ما في المسألة من الخلاف بعد بيان ما هو المختار من هذه على جواز تعلقه في نفسه فيجوز نظرا الى انه لا يناسب الاحداث فالناسب ان لو عبر بدل الجواز لصحة التعلق فيجوز على

القديم

ح

القديم والمحدث اللهم الا ان يقال ان الله خلق الجوار في مغالبة الامتناع فيصدق بالواجب انما او افراد بالحوار ما لم يكن الوتوي والعقلي في جوار تعلق ما عدا الوتوية في غيره بالحوار ما تقدم في الذي قبله وكان المناسب ان يعبر بالبصر بدل الوتوية الا ان يقال ان تعلقها على البصر لغتها من الادراكات اي كالسمع والادراك القديم والحديث يخص بالوتوية الاولى بالبصري واساسه تعلق فلا يتعلق الا بالسموعات فقط وهي الاصوات لا يجوز ان نعم اي لا يجوز اعتلا كما هو الثاني بالبصر متعلق على نفسه بكل موجود فيخلق بالسموعات والمبصرات والذوات والسمومات والسمومات انما هي بخلاف السمع هذا صريح كلامه الى جواز معلوم كل ادراك لكل موجود في الكلام حذف مصان اي الى جواز عموم تعلق كل ادراك بكل موجود فسمع المولى وبصره كل واحد منهما يتعلق بكل موجود فانما كان اوصفاً وكذا تلك سمعنا وبصرنا يجوز تعلق كل منهما بكل موجود فانما يختلف في البعض فلما عادي وكان الاولى حذف لفظة جواز الا ان مراد بالحوار الوتوي اما اهل السنة فظاهره ان المازني ليس اما اهل السنة انما هو كذلك لان المازني يبتع الاضمر في بعض الاقوال ومذهب الشيعي هو منع عقول مبتدع او مبتدع او الخبر سكنت والعالمة محدث في بعض النسخ والى هذا ذهب سلك في هذه العشرة والبيهقي يثبت ان اهل السنة والضمير المحمدي راجع لان الحسن وقا هر كلامه ان اهل السنة لا يسمون الا الله وليس كذلك من يسمون الله اي المازني يثبت ان اهل السنة والضمير المحمدي راجع لان الحسن وقا هر وهم المازني به اللهم الا ان يقال مراده باهل السنة الذين يسمون الله اي اهل السنة ونقل عن عبد الله بن سعيد بن الجلابي لما خص تعلق السمع اي قد بما كان او خادما بالاصوات لا يصح ان يسمع اي لا يصح ان يتعلق به سمع احد لا سمع الله ولا سمع غيره يعني والله اعلم اي الى بيعة العتابة اعني ارض عبد الله بن سعيد اذ كلامه في هذا ان الذي لا يسمع كلامه واذ كان لا يسمع كان غير مدرك اليه فاجاب بان مدركه بصفة العلم وظاهره انه لا يدركه بصفة الضرع انما قد تقدم انهم اتفقوا على ان البصر متعلق بكل موجود والكلام من جملة الموجودات بما لا يقطع السمع اي بلادة القواطع الواردة من السمع في التماثل على ان كلامه تعالى يسمع واراد الله القواطع السمعية الظواهر الكثيرة فان كثرتها تقتضي القطع والخاص ان تلك الظواهر تشد على جوار خلق سمعنا بالكلام الا ان لم ينهض دليل عقلي على امتناع تعلقه به فلا موجب ان تصرف تلك القواطع على ما ظهر منها



من جوازهما على الكلامه واذا جاز لسمعنا ان يتعلق خبر الاسواط صم لسمعته تعالى ذلك  
وكل ما صرح له تعالى من الكليات كان واجبا له بالفصل لا استغالة انصافا بالمجاز  
ادراك السمع اي سوا كان قد بما او حادنا وقوله جواز يتعلق السمع اي سمع الله وسمع  
غيره وقال بوقوع هذه الجاز هذه الاخص من الجواز وعلمة السمع في ذلك اي  
في كون السمع يتعلق بكل موجود على ما ورد السمع به في حق موسى او فيه نظرا ل  
الكلام في سمع النبي لجلاله لاني سمع موسى لكلام الله الا ان يقال اذا كان سمع موسى  
يتعلق خبر الاصوات فمن باب اولي سمع الله تعالى وبهذا الكلام صرح قوله فيما تقدم  
بخالفه لقوا طوع السمع والا فبمع كون الموضوع ذلك على ان الله سمع بكلامه  
من ان الوجود هو الصحيح للروية قد يقال كلامنا في يتعلق السمع بكل موجود حتى بالكلام  
لاني جواز روية الكلام الا ان يقال اذا صرح الوجود الروية لكل موجود فقد صرح السمع  
لكل موجود لان كلام الروية والسمع صفة ادراك فالمصريح يتعلق احد هاتين بكون  
مصححا لمتعلق الاخر في ذلك الشيء بقي شي اخر وهو ان الوجود انما صرح جواز الروية  
لا الروية بالفعل كما هو الذي عني الله عني ان الله سمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام  
وقد يجاب بان كل ما جاز في حق الله من الكليات فهو ثابت له بالفعل وقد اختلف  
الاصحاب المراد بهم اهل السنة والكلام هنا في الوقوع وعدمه لاني الجواز وعدمه لان الكلام  
على ذلك قد سبق في علوم قوله واختلفوا في جواز يتعلق ما عدا في الروية في الاكوان  
جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم في الخبر المخصوص فيصنف في الحركة  
والسكون والاحتمال والافراق في وقتنا اي اذا كانت تلك الاكوان حاصلة  
في وقتنا اي ان الاكوان الان كانت حاصلة في هذه الوقت او الحاضر  
واما الاكوان التي مضت فلا تتعلق بها الروية الحالية ولا حاجة للتنبه بالظرف  
اعني قوله في وقتنا لانه معلوم فهو لا يجرى الا بصلاح والبيان وهو متعلق بمتعلق الاكوان  
التي يتعلق بها في وقتنا الحاضر الروية هل يتعلق بها النفس ايضا او لا في الحواشي انه  
حال من ضمير هي انما يد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بقي شي اخر وهو انه قد تقدم  
ان التحقيق ان الافراق والاحتمال من الامور الاعتبارية فلا يربى وقد تقدم على كفاية  
الاتفاق على رويتها متعلقا بالنسب اي بحيث تكون الحركة والسكون والاجتماع  
والافراق متممة وقوله هل هي متعلق النفس بجملته انما اطلق النفس على ادراكه  
او الكلام على حذف مضاف اي هل متعلق لادراك النفس وهذا هو الغريب للسبب

الان اي ان ادراك النفس اي الادراك الناشئ عن النفس ادراك حركته  
اي واذا لم يضطرب ادراك سكونه وقوله ادراك تعرفتها اي وانما يتفرق ادراك اجتماعه  
فلا بد من هذا حتى يتم له ليل من انكر ذلك اي من انكر ان يتعلق ادراك النفس بها  
الذي هو صفة السمع الباطن انه يعلم ذلك عند النفس اي يعلم الله لنا  
بان يتعلق لنا علمه عند النفس وهو انما يتعلق به العلم لادراك النفس عند النفس  
اي عند ادراك النفس والتحقيق الاول قال بعضهم لانه لا وجه للثاني ولان السبيل  
في كونها مرتبة هو السبيل في يتعلق ادراك النفس بها فكما ان الوجود صرح يتعلق الروية  
بها ليسكن مصححا لمتعلق ادراك النفس بها يتعلق كل منها بالمتغيرات وذلك ان تقع  
السبيل الاول بان يقول لا نسلم انه عند الاضطراب تدرك حركته عند النفس بادرار  
النفس لا يجوز ان يكون هذا الادراك الحاصل عند النفس بادرار كما يعلم ولما علم  
اننا نسلم انه تدرك حركته عند الاضطراب فمن اين يعلم كونه بالنفس اذ من  
الخارج ان يكون هذا الادراك حصل عنده ما علم لانه وهذا لا وجه لقوله والتحقيق  
الاول تام لزم التسلسل اي وهو باطل كما استلزم من يتعلق الروية بكل موجود  
وذلك اي وجب ان ذلك اي لزم التسلسل لمتعلق الروية بكل موجود فكيف غيرها  
من الموجودات وذلك كالحج فانها موجودة ولم يرها المانع فنقول هو موجود اي  
للقاعدة المقررة ان المانع لا يكون الا امر وجوديا فمجرد ادراك اي وهو لا يرى فكون  
عدم رويته مانع وكذا الكلام في مانع المانع الاوضح ان يقول ثم يتصل الكلام في المانع المانع  
وهكذا الى ما لا نهاية له بان المانع الاول اي وهو المانع من يتعلق الروية بنفسها  
والمراد بالقاض اذا اطلق في هذا الخبر او انكرها فلا يمتنع من روية ما هو  
مانع منه ما وافقه على روية وقوله هو اي ذلك المانع وقوله مانع منه اي من رويته  
الروية والنفس ان المانع الاول وهو المانع من روية الروية يمنع من روية ما هو مانع منه  
الذي هو روية الروية ومنع من روية نفسه واعتراض عليه ان حاصلة ان  
المانع حيث كان مانعا من روية نفسه كان مانعا صفة نفسه واذا كان صفة  
نفسه اي ذاته فلا يمتنع من روية ما ففهم ان الوجود ممتنع لمتعلق الروية بكل  
موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاض في الجواب وما منع من روية نفسه بالنسبة  
لن قام به وغيره صفة نفسه اي وهي لا تتصل الزوال وذلك بما تقدم في طرد  
لقوله يمنع من تقدمه وايضا لا حاجة الى ذلك بقلح اي لان قولهم الوجود ممتنع



لتعلق الروية بكل موجود يقتضي ان كل موجود يصبح ان يركب فيرد على تلك الكلية ان المانع  
 من الروية موجود ومع ذلك لا يصح تركه لان امتناع رويته صفة نفسية له لا تختلف قوله  
 واجاب الغاضي ان حاصله ان العالم مثلا اذا قام بزيده وجب له عالبيه ولا يوجبها غيره  
 وكذا العين ونحوه من الاوصاف الوجودية وقد فاما المانع اذا قام بشخص الما يوجب الشخص  
 لمن قام به ولا يوجب المانع لغيره فيجوز ان يركب الغير ذلك المانع ان يمنع من قام به  
 رويته رويته متعقبات ان يمنع فيجب ان من قام به المانع هو الذي يمنع المانع ان يراه  
 واما غير من قام به ذلك المانع فيصح ان يرا ذلك المانع ان الحكم في هذه المسئلة قوله  
 فيجوز ان يراه غيره من قام به وانما يدعى في المقام الامتناع من الروية كما ان المراد بالعين  
 المانع لا يثبت في المانع اي لا يثبت سبب التعلق ولا ينافي قوله الاول في  
 التفرع بالاعتراض على ما قبله والاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز ان يراه غيره من قام به  
 زيد اعترض على هذه الجواب بان صفة النفس لا تختلف ولا يثبت باعتبار بعض الاشياء  
 دون بعض على انه اذا صح لغير من قام به المانع ان يراه ولم يره فعدم رويته له مانع منعه  
 فيعود التسلسل واجيب عن هذا باننا سلم ان عدم رويته له المانع لكن لا يلزم التسلسل  
 وذلك لان المانع لا يركب اصله لكن من قامت به منعه من رويته نفسه وغير من قامت  
 به منعه موانع قامت به ولا متسلسل بيانه ان الروية القائمة بزيد مثلا لا يراها زيد  
 مانع منعه منها وهذا المانع منع زيد ان يرا رويته وان يركب نفس ذلك المانع وكذا ان يركب  
 لا يركب المانع القائم به لغير مانع قام بغيره وهذا المانع منع غيره من رويته مانع زيد ومن  
 رويته مانعه وكذا تلك العكس واعلم ان ما ذكره التمام الاعراض وتلك الجواب عنه  
 المتأخر على ان عالم بر من الوجودات فكما في وجودي منع من رويته واما ما قيل ان  
 المانع من رويته ما يوجد في ذات شرط عادي جعله الله مصححا للروية عادة فلا  
 يرد ذلك الاعتراض قلت قد اختلفوا في ما جاز الكلام في البحث السابق على روية  
 الروية في الجملة وكان الخلاف فيها قد وقع بين العلماء ناسب الغرض لها وجمع ما فيها من  
 الاقوال فقال قلت قد اختلف علماء في هذه المسئلة اي مسئلة روية الروية  
 واعلم ان الروية صفة للراي في رويته زيد اصفه لك وروية الغير لك صفة للغير  
 فنقول ان مطلقا اي رويته من قام به كان ترا رويته للغير او رويته من غير من  
 قامت به كان ترا روية الغير لك او ترا روية الغير لغيرك وما لم يكن جوابا عن  
 سؤال مقدر بان يخلق النوم اي قبل الموانع وحاصله اننا سلم لزوم التسلسل

وذلك لاما الروية التي هي الادراك بالصور انما ترمانع ولا يقال ان المانع لم يمانع وعلم  
 جازحت يلزم التسلسل الا ان لم يحصل نوم او موت اصلا مع ان ذلك يحصل فاذ اوجد  
 النوم مثلا فلا موانع اصلا لا لعدم الروية بالنوم لان النوم يضادها وحاشا  
 يقال ان تلك الروية لم ترمانع فقد يحصل ان الروية للحاصلة قبل النوم لم ترمانع  
 فلما حصل النوم بعد هذا فلا يقال ان الروية في تلك الحالة معدومة لوجود ضدها  
 وهو النوم ونفي الثاني فرع عن صحته ومحملة لا يثبت في تلك الحالة لوجود مضاده هو  
 النوم تاملي وهو عنده اي والنوم عند ذلك المحجب بضاد الادراك الذي هو  
 الروية اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يحاط به غاية الامر انه نقطة  
 فالا ذلك موجود تكبت بسور بالنوم لامرته اي في الوجود الخارجي يعني  
 انما ليست متروكة في الخارج بحيث يوجد اخر يوجد عطفه كالمكان المتناهي  
 وتعميم لحيته حتى يبين الانقطاع بالنوم ونحوه وعده الايمان انها متروكة وهذا  
 لان كل مانع مرتب على الاخر فهناك فلم يجمع النوم اي في الجمع النوم الاول والمانع  
 التي لا نهاية لها موجودة مجمعة في لحظة ما وذلك لاستحالة فيه وله انك  
 تراهم يقولون ان التسلسل في المستقبل لا استحالة فيه الثاني اي من الاقوال في  
 مسئلة روية الروية مطلقا اي موانع الروية قائمة ما راى او غيره ومحتملة  
 ما سبق في التسلسل اي لانه لو صح رويته لم تكن رويته مانع ثم تنقل الكلام  
 لذلك المانع فتقول انه موجود فيجوز ان يرا ولم يره بالفضل فيكون عدم رويته مانع ثم  
 تنقل الكلام لذلك المانع وعلم جازي ما لا نهاية له من الموانع وتسلسل الحال  
 وهو محال وما ادى اليه من وجه صحيح روية الروية بحال فتبين انها لا يراى في  
 اخر وهو ان قوله الثاني امتناع كون الروية مربية يقتضي ان يتخلل في وقوف رويته  
 وعلم به مع ان الخلاف في الجواز عدمه لا يثبت عليه سابق كلامه ولا حقه فكان  
 الاول ان يقول الثاني امتناع كون الروية مطلقا بركي ان كان سلم الوجود صحيح  
 للروية فيه نظر لان اصل التسلسل بين على ان الوجود هو المصحح للروية وحاشا  
 فالاول حذو هذه التهمة اذا لا حاجة له وكان الاول ان يقول له وهو مردود لما سبق  
 الغاضي ان المانع الاول مانع من روية الروية ومن روية نفسه فلا يحتاج لتقدير مانع  
 اخر حتى يلزم التسلسل استحالة ان يركب الانسان روية نفسه انما يلزم  
 ذلك من التسلسل وكان اي الحال والثاني لجواز ان يركب الانسان ان يعنى



ان زيد اذا خالده راى فيجوز في حق عمر ان يرى هذه الروية ولا تسلسل لجواز انعدام زيد  
 فتعذر الروية والمانع فيقطع التسلسل ثم بعدم انك ذلك المحل الثاني الى المحل  
 روية زيد لخالده وهو الذي بالفعل وهو زيد واجعله محلا ثانيا باعتبار عمر الذي  
 قامت به الروية المرسية الذي ذكره ولا بقوله لجواز ان يدرك الانسان اي محل  
 الروية المدركة اي التي يجوز خلق الادراك بها والافالموضوع اعبر انما مدركه بالفعل  
 والمدركة بنته الزاوية بغير المحل بالمرور عليه فاستاد الادراك لها مجاز عني لان  
 المدرك حقيقة صاحبها لانه ان كان يجوز ان يحصل له لا وجه له  
 الشرفاء لان المانع ان جاوز رويته فالسلسل لا يزم في الامر والامر في منع  
 في الامر وتوضيح ان الانسان اذا لم يرويه غيره لم ينع مع جواز ان يراها بغير  
 التسلسل وتقول هذا الغايل يجوز ان يعدم محل الروية الغير فيعدم روية الغير بانعدام  
 محلها فلا يكون هناك مانع فيقطع التسلسل لا ينع شي لان انعدام روية الغير لا ياتي  
 الا بعد لزوم التسلسل المحذور لان سلسلة الموانع الغير المتناهية ليست مرسية  
 حتى تنقطع على بل هي بمنع في لحظة ما من الزمان ويوضح هذا الثاني الذي قاله  
 لم يزم التسلسل في روية الانسان لروية نفسه لجواز ان يعدم رويته ايضا ثم لو موت  
 فيقطع التسلسل وحده فلا وجه للترقية التي ذكرها صاحب هذا القول الثالث  
 من التسلسل بيان لما يزم مقدم على المبرر وقوله حال وجودها اي الروية وقوله مرسية خبر  
 لكون اصل العبارة فيعدم لزوم عند علم كون روية الغير مرسية حال وجودها من لزوم  
 عند عدم كون روية نفسه مرسية له من التسلسل كما ذكرنا اي لا يقطع ما ذكرناه  
 عن القاضي في تصحيح قوله لا ينبغي ان الروية تتعلق بكل موجود والذي ذكره عنه  
 ان المانع الاول كان مانع من روية الروية مانع من روية نفسه فلا يحتاج مانع من  
 رويته حتى يلزم التسلسل وبالجملة فالحق في هذه الاقوال اي المذهب المتألف  
 المذكورة في مسألة روية الروية ان سلمنا الوجود في اي واما في قول من قال ان الوجود  
 ليس مصححا للروية بل المصحح لها الخبر والروية وان كانت موجودة لكن يتعذر رويتها  
 فلا يلزم بعد ذلك التسلسل مذهب السيد الشيخ اي في هذه المسألة وهو ان الروية  
 يجوز ان يثبتها مطلقا وقوله بضميمة جواب القاضي في اي وهو ان المانع الاول كان مانع  
 من روية الروية يمنع من روية نفسه اما عدم النهاية في متعلقاتها في الكلام حدث  
 مضان بل ليس التكييف اي واما وجوب عدم النهاية والضمير في متعلقاتها عايد على

الصفات اي وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات والخاص لكل صفة  
 من الصفات المتعلقة بها عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات فالسمو والبصر  
 والادراك يتعلق بكل موجود ومن جملة الموجودات صفات الكمالية وهي لا نهاية  
 لها والعدم والكلام يتعلقان بالواجب والحاجة والسحق والافراد كل واحد منها لا نهاية  
 له لان من الافراد الواجب صفاته الكمالية ومن افراد السحق ارضاءها ومن افراد الحاجة  
 تعميم الجند وتعداها والافراد لا نهاية لها لان من الافراد الكمالية لا نهاية لها  
 لان من جملتها تعميم الجند كما علمت بعض ما نصبت له واجبا كان او حائرا قوله  
 لا يستحال ما علم جواز الاول ما علم صحة والمواد استحالته ذاته وانما في  
 باطل لما يلزم عليه من قلب الخلق هذا ان قلت ان الاختصاص ببعض الذات  
 الصفة فانه كان الاختصاص ببعض ليس من الذات ثم الاستحالة لبعضها والخاص  
 باطل لما يلزم عليه من حدوث القديم فثبت بهذا الترتيب ان الثاني له طريقا اولها نظير  
 فيه للاستحالة الذاتية والثاني نظيره للاستحالة العرضية ووجه الاستحالة  
 هذا الاشارة لكلام المصنف وقوله وهو عموم التعلق اي وجوب عموم التعلق وقوله  
 الخ جواب عن ما يقال لا يفي قدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول قوله  
 لتوقف بعض اولئك اي بعض ادلة المطلب الاول عليه اي على دليل المطلب الثاني  
 وكما هو انه ذكر المطلب الاول ادلة متعددة وان خصها بمتوقف على دليل المطلب  
 الثاني وليس كذلك اذ لم يفتقر فيهما الى الادلة بل واحد فلان الاول ان يقول لتوقفه عليه  
 اي لتوقف دليل الاول على دليل الثاني وبما ان السار الى من الدليل استحال  
 الاشارة هنا في التصريح على طريق الخبر فلا اعتراض بانه قد صرح به للاشارة  
 لا تقبل الجواز مستحالة اي مستحالة لانه لا دليل بقوله والثاني باطل لان الثاني لا يبط  
 الا اذا اردنا بالاستحالة الاستحالة الذاتية فالقدم مستحيل لان الثاني لازم واذا  
 بطل اللازم بطل المبروم هي اي الصفة وفي نسخة هو اي البعض ويصلح ترجيع  
 الضمير في على البعض والوجه لوقوعه على شيئا متعددة نقصر الصفة اي نقصر  
 ذاتا لان الاستحالة انما تكون في المنع الذاتي لما علمت صحة اي جوازه في شي  
 وهو ان كلام الله يقتضي ان اللازم واحد ولو كان امرا بينهما واما قوله وايضا  
 فهو دليل مستقل مع ان الحق جعل الدليل واحدا وجعل اللازم فيه اذ امرين فكلام  
 الله يخالف لكلام الممتنع وايضا فتخصيص الصفات او هذا هو مضمون قوله في



المن او افتقر الى مخصص فاشار المصالح ان لا يلزم احد الطرفين لاجتنبه وذلك لانه  
 اعتبر ان منع التعلق ببعض لذات الصفة لزم الطرفين الاول وهو استحالة ما علت صحته  
 وان كان لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو الصفة الى مخصص وانما  
 خير بان لا يفتقر احد الطرفين للامر الا بالحق لانه من على انه يجوز ان يكون  
 عدم التعلق ببعض لامر خارج فنقول المصالح او افتقر الى مخصص وكذا قول المصالح ايضا  
 لا يتناسب الاثبات له قبل الامر والخاص ان لا يفتقر الى مخصص الا في موجب حد في هذه  
 الكلام من هنا وحذف الامر الثاني في المصالح لان السؤال الا في معنى على جواز عدم  
 التعلق ببعض لامر خارج ومعنى علم من هنا عدم جوازه فلا يثبت في الامر ان لا يكون قوله  
 وذلك يوجب حد وبما قيل هذا لو كان التخصيص في ذاتها وهو انما هو في تعليقها قبل  
 التعلق بنفس الصفة لعدم وجودها بوجوب حد وبما قيل وقد سبق البرهان ان هذا تعليل  
 محذور اي وهو باطل لانه لو ارد بالبرهان الجسدي المتحقق في متعده لان كلامه هذه  
 الصفات له برهان مستقل لا يقال جاز ان قد تقدم انه قال لو اختصت صفة من  
 الصفات المتعلقة ببعض ما تصح له لزوم استحالة ما علم جوازه فيقال ان لم يثبت ذلك الجواز  
 ان يقال ان هذا الاختصاص مانع فلا يلزم الاستحالة لان الخارج قد يختلف لما منع وتختلفه  
 لما منع لا يخرج منه عن كونه جازا هذا محصله وهذا يدل على كونه خارجا على المصالح فلا خلاف الكلام  
 او لا يخلو من غير ان يثبت الاستحالة بامر من الامور جاز التعلق بالجميع اي بجميع ما علم له  
 فقلنا انما واطبق الجواز على الصحة لكن منع منه مانع اي يمكن منع من تعليقه مانع  
 بجميع ما تصح له مانع اي خارج عن ذاتها والاستحالة فرضية لذاته والاستحالة  
 الفرضية لا تحتاج لجواز من كونه جازا والمحصل ان قلت الحقيقة انما يلزم لو قلنا  
 انه يصح تعليقها من ذاتها ثم قلنا انه يمنع لذاتها اما حيث قلنا انه يصح لذاتها  
 ومنع تعارض ليس هناك انقلاب حقيقة او لامساواة بين جواز الشيء لذاته وبين  
 استحالة تعارضه كان كغيره من العالم من لذاته وسببها او واجب تعارض لان  
 نقول المانع اي ما يعتبر مانعا ليصح التفصيل الا في بعد وعدم التقدم بحال كونه  
 للاستحالة المطلوبة وحقا لو ارجعنا الى اول الامر له اي وان لم يثبت الصفة فلا  
 اثر لذاته المانع في منع التعلق بنفس الصفة على عمومها وقد يقال ان كان لا يثبت الصفة  
 لما معنى لونه مانعا واجيب بان المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويعبر عنه مانع وليس المراد به  
 المانع في نفس الامر يستحيل ان يمنع ان كان الاولى التفرع بالخاصة كان الاولى ايضا

ان يقدم

ان يقدم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبنى على ان التعلق بنفس وهو الحق بخلاف الجواب  
 الاول فانه مبنى على تسليم انه غير بنفس وهو خلاف التحقيق والمانع في حقت او  
 هذا جواب عما يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة بنفس لا يثبت نفسه عموما بحيث  
 لا تعلق للصفة اصلا او خصوصا بحيث تعلق ببعض ما تصح له دون بعض مع بقا  
 الصفة لزم ان لا يرتفع تعلق صفات المتعلقة ببعض ما تصح به لكن الثاني باطل  
 لمصولة الارقاء قطعاً بدليل ان علما انما يتعلق بالفعل بعض المعلومات وما لم يتعلق به  
 مع صلاحيتها التعلق به كثير وحاصل الجواب منع الانسان وذلك لان القدم في حقتنا  
 الصفة وتعلقها بنفسها معالاتقتها بنفسها مع بقائها كمن ما جهلها من المعلومات  
 فقد تقدم في حقتنا احاد العلوم بقدره بدليل ان راجع لقوله والمانع في حقتنا  
 انما منع وجود الصفة لا تعلقها ولا يفتقر الى اختصاص من المسمى ان المسمى جاز على جميع  
 الصفات والدليل قاصر على العلم بكونه اعتبارا لانه لا يفرق بين الصفات تامين على الملازمة  
 اي التي حكمت بها طريق الدليل السابق وهي قوله لو اختصت بعض ما تصح له يلزم  
 استحالة ما علم جوازه ان الغرض ان ذلك ان تعليل التعلق مع علته اي وانما كان  
 لزوم استحالة ما علم جوازه لكونه امتناعا لتعلقها ببعض من ذاتها لان الغرض في اي حين ان  
 كان امتناعا لتعلقها ببعض ذاتها ذلك البعض اي الذي لم يتعلق به ما يصح ان جميع  
 من جوازه خبر عن قوله بان امتناع وكان الحساب المتقدم ان يقول يلزم عليه استحالة  
 ما علم جوازه وهذا باطل لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان كان محالاً انما يمكن التماسه انما هي  
 لا اجتماع الضدين وهذا غير المقصود عليه لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة اي في  
 الدائري وهذا جواب ما يقال انما قبحه بالغاي والاولى ان يقرر هذا الاعتراض  
 اي في كلام المن والمصالح وانما كان تعوره على وجه الاستفسار اولى من تأنيبه من التفتيش  
 على المستند والاستفسار طلب التفسير وهو عند علمنا الجدل طلب ذكر معنى لفظ  
 وقع في دليل المستند او المعترض لمنا بة فيه واجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز  
 والاستحالة المذكورين في الدليل لان فيها اجالا ووقع الاعتراض في معنى مقتضى التفسير  
 واما لا ينتظر المعترض التفسير لامر ما كان لا يوجد مفسر في ان الاستفسار اعتراضا  
 على طريق التفسير وهو ان يقال ما تعين بهذا اللفظ انما كذا فانه عيب كذا انما هو باطل واما  
 عيب كذا على اللفظ او سميته كونه لا يبيد كذا وهكذا اورد المصالح الاستفسار  
 لانه يقول انما عيبهم بالجواز والاستحالة الدائريين تبعث الملازمة في قولهم لو اختصت



نحوه  
نحوه  
نحوه

٢٥٤

الصفات بعضها ما يتعلق به لزوم استحالة ما علم جواره لانا نقول لانسلم الاستحالة بالمعنى  
الذي اردتموه وهو الاستحالة الذاتية اذ ليس هنا الا الاستحالة العرضية التي  
ادعيناها فثبتت ملازمته وان عجزتم العرضين معنا الاستثنائية وهي قوله يمكن  
استحالة ما علم جواره باطل لانا نقول انما يكون باطلا لو اردنا استحالة ما علم جواره  
لانه فيلزم ان يكون الحقبة اما استحالة تعارض مع جواره بل انه فلا بد ان  
ان الاستحالة ان كان الاولى ان يكون معنا الملازمة لجوار ان يقال هذه الاستحالة تعارض  
والا فلا وجه للجزم وهو مطلق الاستحالة اي التحقيق في العرضية منبسطا  
الاستثنائية هذا الذي على ان اراد بالمعنى الامر التحقيق في الاستحالة العرضية لا بدنا  
اوان يصحح بالامر العرضي لان منع الاستثنائية انما ياتي على ذلك اذ لا تأتي من كون  
الشيء جازا بحسب ذاته اي وذلك كالبعض الذي لم يتعلق به الصفة مع صلاحيتها  
والمناصب للمقام ان تقول ان لا تأتي باجماع بين جوار شيء بحسب ذات ذلك الشيء وبني  
كونه ممنوعا بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشيء وذلك كتحقق الصفة بالبعض الذي لم  
يتعلق به لما منع مع صلاحيتها لتعلق به وان كان هذا هو المناصب لان الكلام في جوار  
التعلق بالبعض لا في الشيء الجازي الا ترى ان هذا اوضح لسنه منع الاستثنائية وقوله  
وتحوله عطف الى جهلنا الضمير ما يد عليه فاما ما دلل ان اي شيء محال الصفة وقوله  
التي اوجب لها المنع اي اوجب لصلتها مع التعلق بالبعض وانما جعل المنع فاما ما دلل  
لا بالصفة فوار من قيام المعنى بالمعنى الاستحالة ان علمه لمجدون اي لابد ان يكون  
معنى فاما ما دلل ان لا تغيرها الاستحالة ايجاب المعنى وهو المنع حكما وهو في معنى التعلق  
والمحاصل ان ذلك المنع لو وجد لكان قائما بالذات التي اوجب لصلتها مع التعلق  
بالبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى ولا يصح قيامه بذات  
اخرى لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقع به وحيث اقام ذلك المنع لم يحل الصفة  
كان بالنسبة للصفة منتزعا منع خلقها وبالنسبة لمجملها وهو الذات منتزعا منع تعلق  
وصفها لاستحالة الجمع في هذا البيان للملازمة وقوله وقد سبق ان او التعلق اي لانه  
قد سبق ان هو سنة الاستثنائية المطلوبة القابلة لكن عدم الصفة محال لعدم  
مطلقا اي سابقا ولا حقا لم يكن له ان ياتي في منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها  
عموما اي كما في العلم واللام وقوله او خصوصها اي كما في القدرة والارادة والى  
السمع والبصر والادراك نفسى لها اي ذاتي لها لا نفس بدونه والامر ان لو لم

يكن نسبها لكان حالها والحال غير النفس لانه ان يكون معنويا ناجا لا موجد فيلزم قيام  
النفس بالمعنى والمراد بالمعنى الاول الصفة التي لزمها الحال والمراد بالمعنى الثاني الصفة  
الاصيلة ولزم تعلق الصفة بها صفة لهم قد اذكو التعلق في تعريف كل صفة  
متعلقة فقالوا القدرة صفة ذاتي لها اتحاد الين واعداه وقالوا الارادة صفة تخص  
الكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة يتكشفا بها المعلوم على ما هو عليه وهكذا فذكرهم  
التعلق في عموم الصفة المتعلقة بنفسه الذي نفس لها والامر تعلقها بدون التعلق  
وهو باطل اذ لا تعلق القدرة ولا غيرها بمجرد قولنا انما صفة مطلقا اي عموما  
او خصوصا استحالة رفعه عموما اي بحيث لا تعلق الصفة شي وقوله او  
خصوصا اي بحيث تعلق البعض دون البعض فاما ان مانع من وجود الصفة  
اي لان رفع النفس ينزعم رفع الذاتي فاما ما علمه كان مانعا من الذاتي لان العائد  
لصاحب الشيء معانده له ان الشيء ضرورة فنقد مانع برفع وجودها اي كما قدر  
المفروض لانه بقاءها المانع من ان يكون اختصاصا بها بعض ما يصلح له لما منع فقد قدر  
المانع مع ما الصفة وقوله برفع وجودها اي برفع التعلق برفع وجودها لما ذكرناه سابقا  
من التلازم بل لبر رفع اي التعلق بالبعض او الكل لزم ان لا يرتفع نحو اي فيلزم  
ان يجمع جميع السموات ويضم جميع البصرات ويعلم جميع المعلومات والثاني ان كل  
باقائه وحاصل الجواب ان المانع القابل من اصل الصفة لا التعلق مع ما الصفة  
فلا يتم الدليل بحسب لا يمكن ان هذا اوضح لما قلناه من توضيح الشيء بل انه لان من  
لوازم النفس ان لا يكون غيره عموما بحيث لا تعلق الصفة بشي اصلا او خصوصا  
بحسب تعلق البعض دون البعض والثاني باطل اي لخصوص الارادة لزم  
ان لا يرتفع خلق صفاتها المتعلقة من بعض ما يصلح له اي مع ما الصفة لا هو المشاهير  
من كلامه اذ ان علمنا انما تعلق اي بالفعل وقوله وما لم يتعلق به اي بالفعل  
واستغنا عنه ان علمنا يصلح لانا تعلق بكل شيء فذكر خبر من قوله وما لم يتعلق وقوله  
الخبر بالما تشبه المتد الشرح في الاقيام والعموم وقوله لا يأخذه المحصر اي لا يتعلق به  
المحصر بالذات اي التعلق وهو معنى للسر احاط في العمدة لمنع الملازمة  
اي التي حكمت بها الشرعية القابلة لو كان خلق الصفات نسب لزم ان لا يرتفع عن صفاتها  
الهائية المتعلقة من بعض ما يصلح به وانما خبر بان هذه الملازمة سنة لا يمنع لان  
التعلق اذا كان نسب للصفة لا يرتفع مع بقائها مطلقا فذهب كانت او حادثة وانما يكون

يكن



الجواب لمع الاستثانة فكان المناسب ان يقولوا اجاب في العقيدة بمع الاستثانة  
 وحاصله اننا لانعلم ان الصنف ارتفع عن الصنف العادلة وانما الصنف نفسا هي المرتفعة ولزم  
 من ذلك ارتفاع تعلقاتها معها لا انها ارتفع عنها التعلق مع وجودها والمجد وهو ارتفاع  
 تعلقاتها مع وجودها وانعلم ان الجواب لمع الاستثانة معنى على ان معنى قوله في الثاني لزم  
 ان لا يرتفع اي مع هذا الصنف لا هو المتبادر من قول الله لا تخلقها النفس مع جليل  
 واما ان كان المعنى لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتها اي مطلقا لا منفردا ولا مع الصنف لان الجواب  
 يمنع الملازمة لا تخلقها النفس مع جليل اي كونه هم المدعى وكل ما جعلناه من  
 المعلومات ملازمة لارتفاعها ما جعلناه والشارح الحكيم ان ما لم تعد رعليه وكل ما لم  
 نسجد الي غير ذلك قال الحكماء وانظر هذا الكلام فانه يقتضي ان كل واحد منها قد قامت  
 به موانع لانها لا في ما لم تعلم فلما منع وبما لا تعلم لانها لا في ما منع وجودي ودخول  
 ما لا نهاية له في الوجود من الكائنات بحال هو قد يقال لاسم ان كل ما لم تعلمه لما منع بل  
 لعدم خلق الله العلم المتعلق به فاعلم في كلام السابلي اي الذي ان بالشرعية والاستثانة  
 السابلي وشارحه هو اسم مكان اي والمحل الذي سار منه الغلط اي شا وتحررت  
 ان علينا مثلا وشاراي لاحاجه لفظ مثلا بعد مع ذكر هذا المصطلح والذي عند  
 المتأخرين حاصل ان القاريين بالعلم القديم اختلفوا على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية  
 لها الا بوسهل الصعوبة في تعدد المعلومات كما هو واختلفوا في العلم العاد  
 فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات وبتبع ان يخلق العلم  
 بمعلوماتي وذهب بعض الاصحاب الى وحدته وانه يجوز خلق العلم الواحد بمعلومات  
 ومحل العلم العاد ان القلب كاد على ذلك الادلة السمعية وان لم يتصل هو ذلك عفا  
 بل يجوز ان يخلق الله في اي جوهرا والظن من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالنب  
 العضو المنصوص الموجود في جواهر الحيوانات من الروح وظن كلام الغلاسة ان محله  
 العلم بالكميات هو النفس الناطقة المجردة بالجزئيات هو المشايخ الفاضلة والمناطقة  
 الا ان المحققين منهم على ان محل العلم هو النفس الا انه في الكلمات يكون بالذات وفي الجزئيات  
 بنسبة الالات اعني المشايخ حيث تعدد التعلق بفتح العلم اسم معمول  
 فتعددت الصفة بحسبه فان كان المعلق بمعلوماته العلم بعدده وان كان  
 مقدورا تعدد القدر بعدده وقد استدلوا على ذلك اي على تعدد العلم بتعدد  
 العلوم في حقا ومجمل ان المراد وقد استدلوا على تعدد الصفات بتعدد متعلقاتها

الان الدليل قد يكون اخص في المعنى من اجتماع الصنفين اي وهما الذهول والعلم  
 وقوله لما فيه من اجتماع الصنفين بيان للملازمة وحاصله ان العلم لو اريد لا يقوم الا  
 بمحل واحد فلو لم يكن للانسان الاعز واحد فابعد لمحل واحد لزم اذا جعل شيئا او غلب عليه  
 وعلم شيئا اخر ان يتوارد العلم والجمل او الذهن على ذلك المحل الواحد بخلاف ما اذا  
 تعددت العلوم فان محالها مستعد فيصح ان يقوم بالانسان علم وجمل او العلم بمحل  
 والجمل او الذهن في محل اخر وهو محل العلم المتأخر لاني محل هذا العلم الثاني ولا محذور  
 فيه فكل معلوم لما اذا كان لازما للنتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا علم واحد يتخلق في  
 بمعلوماتي فاكبر ما صح ان يكون من بعضها لكن الثاني باطل فبطل المخدم وهو ان لنا علم  
 واحد يتخلق بمعلومات ثبتت بقبضه وهو ان لنا علم ما متعدد بعدد المعلومات  
 واما دليل وحدتها عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام حذف معنى اي واما دليل  
 وجوب وحدتها وعلم ان المستبعد الدليل في واحد وهو وجوب وحدة الصفات  
 والسبب تعدد ما سواها بتعدد الانهائية له او لا له نهايتها فتقوله فلا نهايتها بتعدد  
 متعلقاتها لزم ان يزيد على الاول لانها لو تعددت بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية  
 لما سبق ان متعلقات الصفات لانها في وشارحي الثاني بقوله وهو تعدد ما تعدد اليه  
 نهايتها بقوله والاذن يكون هو واذ انتهى التعدد بفسحية وجب وحدتها وحاصل ما ذكره  
 المتأخرين ان تعدد ما ان تعدد بتعدد متعلقاتها او لا وكل منها باطل اما الاول فلا يلزم  
 دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما الثاني فلما لم يرد من استقرارها لم يخص  
 وهو محال واذ باطل كل من الملازمة بطل المزموم وهو تعدد ما ثبت بقبضه وهو  
 وحدتها وهو المطلوب لزم دخولها اي في الثاني باطل فبطل المخدم والى هذه  
 الاستثانة اشار بقوله وهو محال وسندها ما ذكره في الشرح ان الدخول في الوجود يقتضي  
 تميزه اهل وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك شاقص وسياتي ما فيه والاسم  
 كمن اي والا تعدد بتعدد المتعلقات بل تعددت بتعدد المتعلقات لا تقتصر على بعضها  
 لانه ليس لبعض الاعداد المتأخرة ترجيح على بعض لكن الثاني باطل لان ذلك يوجب  
 حذوها لحذف المص الاستثانة وذكره ليها وقدم بيان الملازمة في الشرعية على الثاني  
 فتستقر اب الصفات وقوله في تعيين بعضها اي الاعداد هذه اي وجوب  
 حذوها وقوله خلف بالهم اي كذب وباطل او بالفتح اي مخرج خلف الظاهر لفظا لانه  
 لمقاتلة لوجوب قد منها الثابت بالبرهان ثم ان قوله هذه اختلف موخر من نفسه بم



لا نقول وقد ثبت في هذه الاصل وان كان حق التعبير ان يقول ذلك بوجوب حد ولا هذا خلف  
 لانه قد ثبت في غيره ان يقال لا يجب مخالفة هذا ما في المتن لان المجلد الذي  
 واحد اوجده الثاني متعدد اوهما معا في الثاني في المتن وكذا المقدم في المتن المقدم في المتن  
 المتن وقد قام البرهان الاول والحق ومن هنا يفرق بين الطلب الاول والطلب الثاني  
 الذي وجده فيما سبق تقدم برهان الطلب الثاني على برهان الطلب الاول ان قلت ان الذي  
 سبق له عموم الخلق لما قيل له من المتعلقات لا ما قال هناك من الخلق بما لا يتناهي قلت  
 اذا ثبت عموم الخلق ما يتصلح له من المتعلقات ثبت تعلقاته بالانتهائي لان متعلقاتها  
 لا يتناهي اما بطلان القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو على حد ذاته  
 مضاني فلا ينافي للآخر عايد على القسم الاول وقوله فلا بد من وجوده ما جعله  
 عليه لبطلان القسم الاول من الثاني جعله في المتن تاليا في الدليل الاول وهو محال  
 اي وجود صفات لا نهاية لها محال ووجه كونه محالا ما اشار اليه بقوله اذ كل ما يحد  
 فهو مستلزم لقوله وهو محال وحاصله قيام من الشكل الثاني بقوله اذ كل ما يحد في قوة قولك  
 كل موجود متغير وقوله وتبين في قوة قولك لا شيء مما لا يتناهي متغير وهي كبرى فترس  
 هكذا اكل موجود متغير ولا شيء مما لا يتناهي متغير يتبين في المتن من الوجود غير متناهي وهذا  
 عين الدعوى في المتن فوجد ما لا يتناهي اي هو المتحد لكن بالمتناهي لا بالمتناهي بحد  
 المتحد ما تقدم من ان الذي قام الدليل على امتناعه وجوده لا نهاية له من الحوادث لا من  
 ولذا قالوا بما اعتقده اما ان لا يكون موجودا لا نهاية له فالحق ما تقدم واما هذا السند  
 فهو محال ومن كان قوله كل ما يحد من الوجود اي يصف به فلا بد من صحة بعبارة ان اعتبار  
 التمييز من جهة العدد كما في الصغرى مجموعة والكبرى مستمرة واما اعتبار التمييز من جهة  
 العدد من جهة العلم مثلا في الصغرى مستمرة والكبرى مجموعة واما علانا اي  
 واما وجه بطلان القسم الثاني من الثاني وذلك يستلزم حد ولما هذا محال  
 لمحدوف اي والثاني باطل لان ذلك يستلزم حد ولما هذا محال  
 على الدعوى الثانية بمرجع به الى ما في المتن وهو محال ضرورة اي لانا القسم  
 عليه من سلب على المقصود افناه وقد فرضنا ان المقصود لا يتناهي وقد فلا يتناهي افناه ولما  
 قلت السجل انما هو توزيع افراد ما لا يتناهي على ما يتناهي اما لو جعلنا التوزيع الاجزا  
 فلا يلزم المحال لاننا ان الممكنات اما خيرة او شر ولكن واحد منها قدرة فالاجزا من  
 وان شئت لكان التناهي غير لازم في الافراد فتوزيع على هذه الكيفية لا يستحال عليه

فلما التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الانتزاع الى تخصص وهو بوجوب الحد قوله  
 وهو محال ضرورة اي وهو باطل ضرورة هناك جهة القضية واسباب المراد بها السادة لها  
 تقدم لك من الاراد والبدني لا بد عليه شي فان قلت العلم بهذا اعتراض واراد  
 على دليل وحدة الصفات بوجه الحق للقررة ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الخلائق  
 بحد ذاته بعدد العلوم فيكون معلوم بحد ذاته واما علم الله فواحد قد قام مقام علوم مختلفة  
 بالصفة لبا فورد حوال وعوائله لوقام عليه تعالى مقام علوم مختلفة بالصفة لبا لبا ان  
 يقوم مقام قدرته وسائر صفاته ووجه لزوم ان هذه الصفات متعددة مختلفة فاذا قام  
 العلم مقام العلوم التعددة المختلفة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع القيام مقام  
 الصفات التعددة المختلفة في كل من الثاني باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق لان العلم  
 والقدرة وباني الصفات بعبارة الحقائق فيلزم قيام بخصتها مقام بعض يوم قلب الحقائق ورو  
 اي كون الصفة مضادة لشي وغير مضادة له ولزم كون الموجودين في كل وجود واحد  
 واما بطل الثاني بطل العلم وهو قيام عليه تعالى مقام علوم متعددة وثبت تميزه  
 وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة او هو فكل واحد من العلوم على قيام العلم مقام  
 علوم مختلفة بالصفة لبا جواز قيام ذاته تعالى مقام سائر صفاته بجامع قيامه  
 ووجه الملازمة انه قد ثبت في الشاهد وجوب علوم مختلفة وقد رت مختلفة انما قد العلم  
 بوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد في العلم واجبا للمعنى علم واحد الزم انه يجوز  
 ان يكون الله ان ذاته مقام الصفات على خلاف ما ثبت للشاهد من الثاني باطل لانه يورث  
 لتعظيم الذات عن الصفات وهذا مما يباه كل مسلم ولم يرد ايضا قلب الحقائق وكون الصفة  
 مضادة لشي وغير مضادة له فقد علمت ان في المقام لا يتبين فلو قام العلم لبا اي لبا  
 لما سبق من ان العلم في حقه تعالى واحد قائم مقام علوم متعددة بالصفة لبا واستار  
 لخصه مثلا بعبارة من الصفات وكذا العبارة اي غير العلم كالتعدد فانها متعددة باعتبار  
 العدد ورواها جهة لهذا بعد قوله مثلا بجامع قيامه مقام صفات متناهية ايات  
 للملازمة التي حكمت بها الشرطية وكذا الاول ان يقول بجامع القيام مقام صفات متناهية  
 وبيان ذلك ان لما علم ما متعددة متغيرة فاذا قام عليه تعالى مقام علومنا التعددة  
 المتغيرة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع قيامه اي وهذا الجامع موجود في  
 العلم مع القدرة والارادة ليجوز قيامه مقام القدرة والارادة من الثاني باطل لما يلزم عليه  
 من قلب الحقائق وبعبارة مما رت في الصفة الاستثنائية ولبطلها بل يلزم عليه اي على



قيام على تعالى مقام علوم متعددة بالنسبة اليها وهذا الصنف ما هو اشد ما قبله في الشاعرة  
والاوازلية وهذا اشارة الى دليل ثان وذلك ان قيام ذاته مقام سائر الصفات بحيث  
تدبر ما هو هذا دليل للاستثانة المحذورة اي كمن الثاني باطل لان ذلك مما يراه كل مسلم  
لان يدوي الى تعطيل الذات عن الصفات وهو مذهب قدماء الفلاسفة قلنا الفرق  
اي بين قيام العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة وسائر الصفات ان التعارض والسرور  
بالنوع في المقام الحقيقة وحاصله منع الملازمة اي بالاشتمال انه يلزم من قيام العلم مقام  
العلوم هو ان قيام العلم مقام القدرة والارادة وغيرها لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام  
العلم مقام العلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة تضاد شيا ولا تضاده  
واختلافه في باقي الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة  
تضاد شيا ولا تضاده وكذا يقال في قسمة الذات مقام الصفات فنقول المقام مع الاتحاد في  
النوع هذا المحظور وما قوله ان التعارض في العلوم اي بان يكون لهذا المتعلق علم ولهذا  
المتعلق علم وممكنه تحت فرض الوحدة في العلم اي في علم الله زال التعارض اي فلا يخاف  
اي لم يكن هناك علم ثان يخافه وما يوهمه لفظ التوالة غير مراد ولا قوة لهذا الفرض اذ بعد  
فرض الوحدة فلا يحسن علوم مطلقا اما العلم والقدرة اي يعني ان نوع تلك الصفات  
يختلف فلم يجعل قيام احداهما مقام الاخر فلو قال بعضهم ان جواب عما يقال واي مانع  
من قيام الواحد مقام الاشياء المختلفة ومما جاز قيامه في ذلك كما جاز قيامه مقام الاشياء  
المختلفة وزعم ما تقدم من ان كون الصفة تضاد وان لا تضاد وتوالت الوجودين فان  
وجود واحد مثلا الصفة الواحدة لو كانت سواء او حلاوة كانت بالخط يكونها سواء تضاد  
البياض وبالنظر يكونها حلاوة لا تضاده ويقال هنا مثلا القدرة تضاد العجز باعتبار تشبيه  
ومن حيث قيامها مقام غيرهما من الصفات لا تضاده وهكذا يقال في غيرها هذه  
سبيل الاشارة راجعة الكلام المنصر على سبيل المعارضة لا على سبيل التضمن التخصيصي  
ولا الاجمال لا هو معلوم لانها دليل متنج بخلاف ما انعمه دليل المسند من وجوب الوحدة  
الصفات الباركة وتقريرها ان يقال العلم اي مثلا ان لا يلازم بعد فهم من الخدي من الاول  
لدلالة الاخر فلو اتخذ العلم القديم كذا انت خير بان هذا لا يخبر على خصوص قوله  
العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته فانساب ان اولئك بقوله والشاهد  
مسلم للغائب فيكون الغائب فيه التعدد ايضا ثم يفرغ عليه قوله فلو اتخذ كذا وكان ترك ذلك  
التجمل اعتقاد على ظهوره على ان قوله بعد فاذ لم يعتمد عليه كذا يشير الى اشارة لم لا يخفى ان

تقرر له دليل على الوجه الذي ذكره السابق مناسب الكلام المنصر هذا دليل اخر غير ماني المنصر  
لان المتضمن في دليل المنصر هو الثاني في دليل المنصر والثاني في دليل المنصر جعله الله ليلا للاختلاف  
المحذورة مقام علوم كذا اي كمن الثاني باطل فكل العلم والملازمة ظاهرة  
اي علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات التي من جنسها ما تعلقت به علومنا وجه العلم تعالى  
قيام مقام علومنا المتعلقة بما يتعلق به علومنا فلا قيام العلم كذا اي القديم وقوله  
مقام علوم مختلفة اي بالنسبة اليها وقوله بوجوب اي يستلزم جواز قيامه كذا اي كمن  
الثاني باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق تلك الصفات اعني العلوم بالنسبة اليها  
والعلم والقدرة وباني الصفات فذا تقرر وجوب اي وجوب ما ذكر من التعدد  
والاختلاف فاذ لم يعتمد عليه اي على الشاهد بالنظر للتعدد والاختلاف بان اعتبر  
حاشي الغائب متجدا وقوله اي بعضها اي بالنسبة كالمعلم للمعلوم وقوله وجب ان لا يعتمد  
عليه اي على الشاهد وقوله بالنسبة اليه اي الغائب وحاصله انه قد تقرر في الشاهد  
وجوب علوم متعددة وقدرة متعددة وارادات وهذا او تقرر فيه ان تلك الصفات  
مختلفة لا يقوم من بينها مقام غيره فاذ لم تنق بها تقرر في الشاهد من تعدد العلم بالنسبة  
لغائب وانتمنا له علم واحد قائما مقام علومنا فلا تنق بما تقرر فيه ايضا بالنسبة له تعالى من  
جهة كذا العلم لا يقوم مقام غيره من الصفات بل نقول انه يجوز في حقه ان يقوم على مقام  
غيره من الصفات بل اذ لم يوفق كذا اي بل اذ لم يوفق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد  
للعلم وانتمنا للمولى علما واحدا يلزم انه يجوز قيام ذاته مقام صفاته ولا يخفى ان هذا  
اشارة الى انما من الثاني في المقام فتم بات المنصر على نسق كلام المنصر لان المنصر قد انبه دليل اخر  
للملازمة وكان الاولى ان يقول وايضا قد تقرر باجماع السمع اي وبالعقل ايضا اذ الله  
لا تكون صفة اجتماع المتأخرات من استند على المجل وعدم استند عليه وليس هذا قول  
المصنوع كما لا يخفى احاطت في هذه الشهادة كذا يحصل هذا الجواب من انتمنا في البرية  
الثانية اني افانها دلالة على الاستثنائية المتأخره لوقام على مقام علوم مختلفة ليجاز  
قيامه مقام ما وصفته وانا اختلفت الواو والمحال لما تعددك متعلق باختلافها  
ولما بعني حين اي على اختلافها حين تعددت المناهج باختلاف المتعلقات وحققها  
واحدة تحت فرض علم واحد اي نقول زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد الاختلاف  
لان الاختلاف في التعدد واقد تقرر في العلم واحد وجه الملازمة على قيامه مقام العلوم  
قلب الحقائق ضرورة توفيق الاختلاف وهذا كله لا طابق تحته وكان



الاولى ان يقول انما قام العلم مقام العلوم لا اتحاد النوع ولم يتم مقام القدرة والارادة في  
الاختلاف النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف في ذكرها اصل جده ذلك لان الخاص في نوع من ذكر  
الطرفين معا لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا الجارية الى غير العلوم من الصفات  
المعطيات وقلب الحجاب بن عطف فليس يعني ان القيام الصفات مقام صفته اخرى بل هي  
لها في النوع يوجب ضرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخر وهو المحال بالضرورة ونوع  
اي اجتماع المتضاد ان اذ لو قام العلم مقام القدرة لوجب ان يكون وان يتعلق  
بالواجب وان لا يتعلق به وان يتكلم به العلوم وان لا يتكلم به بخلاف ما لو قام مقام علم  
اخر فان يتعلق واحكامها تامة واخترت واحدة فلا يلزم تلك حقيقة اخرى لا يوجب  
قلب الحقيقة الا ترى انه يجوز قيام الباطن مقام السواد والعكس ولا يلزم محال قلت معنى  
قيام الباطن مقام السواد نواردها على المحل يجب بذهب احدها ويجلisse الاخر ولا يحذور  
فيه وان اراد هناك بيت لاحدى الحقيقة خاصة الاخرى من يتعلق ونحوه وهذا هو  
المتلزم لطلب الحقيقة واجتماع المتضاد ان ادونا الاول ان قلت حجة يوجه ان يقال ان يكون  
من افراد النوع لا بد له من خصوصية يميزها عن الاخر وان لم تكن اشارة فلو قام الواحد مقام  
غيره من افراد ذلك النوع وجب ان يثبت له الخواص المشافهة ويوزم به من الاستحالة واجتماع  
المتضاد ان ما لزم في قيام النوع مقام الاخر وجوابه ان النوع وجود تلك الخصائص في اشياء  
هذه المعاني لان الخصوصيات المتماثلة لافراد النوع المتماثلة لتلك الخصائص من المسميات كافراد  
الانسان مثلا اما المعاني فليس يميز افرادها الا بالمثل وهذا الجواب حسن اي وما تضمنه  
هذا الجواب من جواز قيام الواحد مقام المتعدات اتحاد النوع بان كان نوع ذلك الواحد  
والمتعد واحد ومنه ان اختلف النوع فالجواب محتوي على طرفين والافراد المذكور هنا واد على  
الطرف الثاني وحاصله ان الكلام ليس واحد وقد قام مقام متعدد اعني الطلب والخبر وهما  
يختلفان بالحقيقة والثاني تحت مبرك كبره ادعاء البنية السند اوجهه ان الخبر بالادعاء  
يقضي انه غير مرضي وليس كذلك القرضي القول بوحدة الصفات كما مروا به في سائر  
ظاهرها ان البنية السند فليهم الحقوا على ذلك وليس كذلك لقوله فيما سبق وانما الكلام فانه  
عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد الان يقال انه على حد في صفات اي ادعاء كبرائية  
اهل السنة وحدة الكلام اي بالسند الغائب وقوله مع اختلافه اي مع اختلاف  
افراد النوع بالنسبة للشاهد باني الاعتراض بان الشيء الواحد لا يقوم مقام متعدد  
يختلف في الحقيقة فاشنع الطلب الاضافة لبيان اما الامر في جواب عن سوال

وارد على الحقيقة في امرين في حقيقة الطلب اي الحقيقة النوعية والاختلاف فيها  
الاولى بينهما وقوله من حيث يتعلق اي لان الطلب في الامر متعلق بالشيء وفي الشيء متعلق  
بالقول والاستخار مرجع الخبر سباني وجهه في الشئ وعادته نوههم ان الخبر لا يرجع  
الى الاقسام الثلاثة فقط وليس كذلك اذ يعني من الاقسام السند فوجعت الاقسام  
كلها للخبر والطلب ان اراد بالانقسام كلها انقسام الكلام لم يقع له التفرع على ما قبله لانه لم يذكر  
فيما قبله جميع اقسام الكلام او منها السند او يذكره وان اراد بالانقسام الاقسام التي ذكرها لم يتم  
لانه رجوع اقسام الكلام كلها الى التسمين الذي هو المراد في المقام فذهب السند والخبر  
اي من ان الكلام صفة واحدة لم ينحصر اقسام الكلام فيما ذكر اي من الطلب والخبر  
فيجوز ان يكون هناك معنى اخر يندرج تحت هذا التسمين كما ان التسمين في الاقسام السابقة  
تحت هذه التسمين المذكورين وان كانا التسمين المذكوران مندرجين تحت ذلك المعنى كما  
متحدين نوعا فتكون صفة الكلام لغايب المقادير مقام متعدد متحد النوع ان يكون مقام  
فاعل حالي وفي الاول ان يعبر معنى بدل قسم لان التعبير بالتسمين في المقام الذي هو عدم  
التعدد نسبة الى التسمين الغائب لا أسلوب المقام لوقال يستعملها اليه من حيث انه راجع  
تحت كسبة الاقسام المذكورة الى التسمين اي وان كان التسمين المذكوران مندرجين تحت  
ذلك المعنى كما يستعمل نوعا فتكون صفة الكلام لغايب مقام متعدد متحد نوعا بالنسبة  
للتشاهد فليس له اي لهذا المعنى للتصريح وكذا الخصص له احاصه ان هذا الجواب يمكن ان  
يحرك في العلم والقدرة وتسام الصفات المعاني فيجوز ان يكون هناك صفة اخرى غير هذه الصفات  
فتكون واحدة بالنوع فيجوز قيام العلم مقامها وقد قلتم لا يجوز ان يقوم العلم مقام القدرة  
وغيرها من الصفات بل هي انما هي الضمير والشأن المحال ان يكون لم اي في الحق  
الغائب وهو فاعل يجوز وقوله نسبة الى العلم والقدرة اي وليس الصفات وكان المناسب  
زيادة ذلك وان كان ما افترض عليه يمكن في الشك فان قيل يلزم لم اي في مقام المعنى اليه  
فرضه الخصص كمال العلم وليس المعاني ان ذلك المعنى مضاد وان الاضداد بخلاف المعنى  
الذي فرضناه حاملا للخبر والطلب فانه لا ياتي فيه ذلك وهم فلا ياتي في الخصص ان يجعل هذا  
المعنى على هذا المعنى والحاصل انه توفي بين التسمين والتسمين عليه فان المعنى الواحد ان قام  
مقام القدرة والارادة والاعلم يلزم عليه المتضاد وعدده فان المعنى من حيث انه علم يضاد  
المحتمل ومن حيث انه قدرة الاضداد بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر فلا يلزم  
عليه ما ذكره فيقال لا سلم ذلك فثبت بل هذا الامر لا يلزم في الكلام ايضا فان المعنى الواحد من حيث



انه خبر لا يضاد الله ومن حيث انه امر بضاد الله تعالى ذلك لازم هذا الى في مقام  
الشيء المفروض في الكلام ونقوله ايضا لا لازم ثم فان الخبر لا يضاد الله تعالى لانه يقتضي ان  
يخبر عن الشيء ويظهر عنه والامر بضاده اي بضاد الشيء لا يكون اما ان الشيء ما يقتضيه  
اي طابقا للصفة والكم منه خبرا طلبا للمنافاة خبرا امرا لان الطلب بضم الامر وكلامه  
اولا في الخبر مع الامر فلو كان معنى واحدا اي وهو الكلام الفد بمفاد كلام الله من حيث انه خبر  
لا يضاد الله ومن حيث انه امر بضاد الله ويبان الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد الله  
والامر بضاد الله لكان الجميع صفة واحدة وانما به خبر هو ما به امر ويظهر ان تلك  
الصفة من حيث انها امر بضاد الله ومن حيث انها خبر لا تضاده او من حيث انها هي تضاد  
الامر ومن حيث انها خبر طلب بضاد ولا يضاد فهو الجواب الذي ذكرتموه فيه ان الجواب  
يختلف في الجواب لان الجواب الاول صورة ان العلم بوقوع مقام القدرة وغيره كان من حيث انه  
قدرة لا بضاد الجاهل ومن حيث انه علم بضاده او هكذا وهذا بخلاف ما قلناه في الكلام وخاصة  
ان الكلام بوقوع مقام الطلب والخبر بوقوع من حيث انه امر بضاد الله ومن حيث انه خبر  
لا يضاده وقد اشارنا الى الجواب من ذلك بقوله من حيث المقول اي انه حين حيث ما يقابل  
من المضادة وعدمها قطع الشرع عن بعض المضاد وانها مختلفة اذ بعض المضاد في احد  
المعاني غيره في الجمل الاخر ولا حين استفادة الجري من هذا السبب العقلي ان ارادة السبب  
العقلي سابق من الله لا يتوهم واحد مقام منعه يختلف في النوع لا التزام ذلك ثوبا الخاسر  
والاستعداد وانما تضاده وهو ان ارادة الشارع اليه بقوله هو بان لزوم هذا الجواب والخاص ان هذا  
السبب لما كان مستقما سلبا في ذاته ذهب قوم الى ما يبطل اليه فقالوا بغير ذلك لان هذا السبب  
يقضي التضاد ويثبت تعدده لانه اذا قيل بالتضاد كان من حيث انه امر بضاد الله ومن حيث  
انه خبر بغير بضاده من لزوم هذا الجواب اي وهو التضاد فالان تضاد وقد قلنا ذلك  
اي القول بتعدد الكلام وانما تعرض في بعض من عبيد بن سعيد دون غيره من قال بذلك  
القول لا يضر ان السبب عند من ما ذكرنا بان بعض المواضع خبر بان مجرد العقل ليس  
بجواب فالاولى لضعف استناد العقل كلام بعضهم الجواب وشبهه باللام على وزن رمان او وجود  
الجنس خارجا من غير نوع من انواعه مما لا يمكن ان يكون لانه لا وجود للجنس خارجا لا في ضمن افراده  
وفي انواعه وقوله او وجوده بخلاف الوجود لا يحسن ما فيه لان عبد الله بن سعيد بين  
اذالة كورات انواع حقيقة حتى برده عليه بما ذكره من نقول انها انواع اضافية لانه يقول الكلام  
صفة واحدة بتخصيصه ولكن المتصفات انما ثبتت فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات

الافعال لان صفات الافعال سم عن العلاقات التخييرية العادية وحيث كانت انواعا اضافية  
فلا يلزم محال على وجود الجنس بدو يقال العكاري وكان المناسب ان يوجه الرد الذي حكم عليه  
بالظهور بخلاف الكلام عن التعلق في الازل كيف وهو يفتني انه وفيه ان التعلق انما يكون للشيء  
للمصلحة اذ كان قدما واما التخييري للمعاد فليس نفسا وابن سعيد قد ضمن خلق الكلام  
خارا واحدا فلا يوجه عليه ما ذكرنا من انضا فان الاستخبار في التصدير بانها غير مناسب لان  
تضاد على القول الاول فقط وما قلناه رد على الثاني فليسا رد على الثاني واحد لا يقتضيه التصدير  
بانها فان الاستخبار في كلامه شرح بانها ان يكونا تغزوا اي شرحا لك صدرت فقط  
فاغزى ذلك ولا تنكره كان خبرا واما ان يكون لطلب الاخبار اي خبري من ذلك وقد يرجع  
للامر ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام لانه محال وكان الاول للمعاني بوجه قوله  
والاستفهام عن حكمه بعد التبيين الاولين لان المقصد اما ان يجعل على المعنى الاول والمعنى الثاني  
لا يعرف شي اخر وهو ان الله حرم اولاما انه داخل في الاخبار ثم بعد ذلك قد قلنا ان كما اوردنا  
والله قد ذكره ارباب الجواهر فان ارادوا ان الاستخبار طلب الاخبار اي اذا كان ذلك الاستخبار  
من غير الله وهذا مقابله قوله اما ان يكون من الله وقد قلنا ان الاستخبار من الله ووجه الخبر وانما  
الله طلبا للخبر فارجع الامر وبذلك ما ذكره الله اولاما ان الاستخبار من الله ووجه الخبر وانما  
جملنا هذا التسمي على ما اذا كان الاستخبار من غير الله لان طلب الاخبار من الله لا يفيق وخاصة  
ان الاستخبار ان كان من الله حيا على الخبر فارجع الخبر ولا يصح حله على حقيقة وهو طلب  
الاعلام لانه لا يفيق وانما كان الاستخبار من غير الله حل على حقيقة الذي هو طلب الاخبار  
جواب والاعلام فارجع للامر الجمل الى الخبر اي اذا كانت من الله بوجه التخصيص المذكور على  
الاستخبار اما التوسط والوسط في الخبر مطلقا كانا من الله او من غيره انهما اخبار ثواب  
او عقاب او اخبار محبر او غير ذلك انما انما بالتصدير بالابوة بالسنة اليها فيه خبر فوجه  
اما ان يكون من الله تغزوا فهو خبرنا خبرنا انما تغزوا على مخاطب على الاقرار والجمل به جال  
انه طلب فاصروحيات بان المنفعة من التغزوا تحقيق المعرفة والناجاة والاخبار بانها حق وانما على  
المخاطب ان يتدبر ولا ينبغي للمالك بكرة والاستفهام انما هذا استند لما قبله فالاولى حقيقة  
وقوله على حكم الاستفهام اضافية حكم ما بعده ببيان والاستفهام طلب الاعلام اي لا  
حل الاستفهام الذي هو الاستخبار على معناه الحقيقي الذي هو طلب الاعلام لا يفيق  
واختلاف الخبرات اي الخبر عنها وهذا اجواب عما يقال ان خبر عن الثواب والوعيد  
خبر عن العقاب فاقبل الاتحاد واجاب بعض المعقدين انما حاصله ان عبد الله بن سعيد



انما اراد ان الكلام موجود في الازل ولعل ذلك النوع فلم يرد جنس الا في انواعه والحداد فيها  
لازال عنده وجود المأمور والنهي اما هو في التمسك من الرد الاول وهو قوله ان الفعل  
وجود الكلام ازل لا بد وان واحد من هذه السبع محال لان الجنس لا يوجد خارجا الا في نوع  
انواعه لا يسمى امر اي لا يسمى انواعه امرا لان الكلام لا ينطق بها اي بالاسم  
والنهي اي لان الكلام لا ينضم اليها الا في الازل وكان الاوضح ان يقول لان الكلام لا ينضم  
للامر والنهي الا في الازل لان الانقسام موجودة في الازل والحادث اما هو بحد ذاته  
الامر وجوده في المأمور والنهي عند فانه اي ابن سينا اي انه منزه عن  
ان يعتقد مثل هذا فلا يقال مقتضى كلامه تفصيله على اعتقاده لا ينضم اي يصح القول  
بوحدة الكلام لانه اذا اردت جميع انصاف الخبر صار الكلام قائما مقام متعدد متخذ النوع  
ولا يحد ورفيع فقال الامر لما كان ماعدا الامر والنهي ردة الخبر نظام علم ما كان رد  
الامر والنهي اليه لما ينضم اليه ناسبه بما ينضم اليه من عدم الجارية وذهابها اليه بانوي خبر  
عن تختمها اي وليس معنى الامر طلب تختم من الشافية جميع الخبر عنه على ما هو به  
اي ان الخبر نابع للخبر عنه وهو الموضوع حالة كون الخبر عنه كما على حاله هو اي الخبر  
عنه منسباً بتلك الحالة في الواقع والمراد بتلك الحالة وصف الخبر بقوله تعالى رسول الله  
هذا اخبرنا به الخبر عنه وهو كونه سيدا محمداً ناسبه له الرسالة في الواقع وكذا الصلاة مستحقة  
خبر نابع كون الصلاة ناسبا لها بالتختم في الواقع والمراد بكون الخبر ناسبا لانصاف الخبر عنه بتلك  
الصفة انه يتوقف على ذلك من حيث الوجود فلا يقال الصلاة مستحقة الا اذا ثبت لها التختم  
قبل ذلك عن تختم شيء اي الصلاة والمراد بتختمها وجوبها صفة التختم الاضافة  
لبيان وقوله ونسبته لانه اي لذلك الشيء فتختمه اي الشيء ان كان نفس هذا  
الخبر يعني ان تختم الشيء لا بد له من شيء يفيد فان كان هو الخبر الذي يسمع الخبر عند لزوم  
الدور والالزام للسلطان وبوضوح ان الخبر الصديق يسمع انصاف الخبر عنه وهذا ينبغي  
يقولنا الخبر على ذلك في الوجود فلا يقال الصلاة مستحقة الا اذا ثبت التختم للصلاة قبل ذلك  
ثم بعد ذلك نقول انصاف الصلاة بالتختم لا بد له من شيء يفيد فاذا كان الذي افاده هو هذا  
الخبر المستقيم لزوم ان يكون الخبر مستقداً على ثبوت التختم وان ثبوت التختم يتوقف عليه مع اننا  
قلنا اولاً ان الخبر يتوقف على ثبوت التختم في نفس الامر فيلزم الدور وان كان الذي افاده غير  
ذلك الخبر ولا يكون ذلك الخبر الا خبرا بظهوره الانقسام كنهها الى الخبر فينقل الكلام الى ذلك  
الخبر فيكون متوقفاً اي على ذلك الشيء انصاف الخبر عنه بالصفة كانصاف الصلاة

بالتختم

بالتختم وذلك متوقف على خبر اخر لم نقل الكلام اليه بقوله ان لا يكون له في الكلام  
السلطان في الاخبار ولا شيء اخر غير الخبر يفيد حتى يرجع اليه لان الامر بخصوص فيه لا هو  
موضوع المسئلة ويمكن ان يجيب بخلاف الاشياء عن ما ورد عليه بان بعض  
الاخبار راد بها الانشائيين والخبر عن تختم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تختم الترك  
الذي رد اليه النهي من هذا القبيل واذا قيل الصلاة مستحقة فينبغي التمسك بانها ثابتة لها قبل الاخبار  
بل انما ثبت لها مع الاخبار وحيث قولنا الصلاة مستحقة خبر يفيد به الانشائيين فلا شرط  
لونها بتلك الصفة اي لا شرط كون بعض الاخبار لا بالحق المستقيم بل بعض الخبر عنه كصلاة  
مثلاً فينبغي استخلاص وقوله بتلك الصفة اي كالتختم وقوله قبل تعلقه اي تعلق بعض  
الاخبار بالحق الحقيقي وقوله بل اي بعض الاخبار بل بعض الخبر عنه والمراد بتعلقه بما لا يشك  
عليها وقوله بل ثبت معها اي بل كونها بتلك الصفة ثبتت مع بعض الاخبار كون تلك طلفت  
فانه ليس المقصد الاخبار عن خلاف حصل في الواقع بل المقصد انما طلاق بهذا اللفظ والحاصل  
ان الخبر انما كان خبر النفاذ ومعنى لزوم ما تقدم من الدور والسلطان وان كان خبر النفاذ لا معنى  
للاخبار ما ذكره والخبر عن تختم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تختم الترك الذي رد اليه  
النهي من قبيل الثاني وهو لا اعتراض هذا المحصل الجواب ورد بان لا ساد يقول ان جميع  
الانقسام كلها من امر وهي وبغيرها راجعة الى الخبر الذي اراد منه الاخبار لفظاً ومعنى فوض  
التقسيم ولورد الامر والنهي الى الخبر الذي اراد به الانشائيين تعلقه وبهت فاصد ابه انشائي  
البحر والطلاق فقد رد بها الاشياء وحقيقته غير حقيقته الخبر ولا ينضم ما لم يرد من رد  
الانقسام كلها الخبر لينضم مطلوب من القول بوحدة الكلام بل ثبت معها اي بل  
كونها بتلك الصفة ثبتت مع بعض الاخبار كون تلك طلفت فانه ليس المقصد الاخبار عن  
طلاق حصل في الواقع بل المقصد انما الطلاق بهذا اللفظ وقوله بل ثبت معها انما الضمير  
باعتبار ان بعض الاخبار رجلة وفي بعض النسخ معه وهي ظاهرة وليس فيها تختم  
الملا ساد ان يقول انما قصدت تفسير الامر والنهي الحقيقيين بما على ان الامر حقيقي في  
الوجوب والنهي في التحريم ولو سال عن امر الله تعالى هو خبر عن راجحة الفعل او عن نهي  
الكرهية فقال هو الخبر عن راجحة الترك الى الاخبار بحلول العقاب اي ان فعل  
بالنسبة للنهي وانما تركه بالنسبة لواجب والمراد لاخبار الخبر ولو غيره كان اولي فاذا  
ثبت انما الصلاة واجبة فعناء الصلاة بحل العقاب بتركها ولا بد واذا قيل لا تقربوا الزنا  
فكناه الزنا بحل العقاب بفعله ولا بد ورد ذلك القول بان خبر الله صدق وانعموا بما



في حق غير الكافر فلو كان معنى اقبوا الصلاة انه يحسن العقاب تركها ولا بد لكان التارك لها  
 ولو من المؤمنين يحصل له العقاب ولا محالة مع انه ترك العقاب ما مول من الله في حق غير  
 الكافر ومرد على هذا القول ايضا امر الله بترك العقاب وعلى المراهة كما ورد على الاستاذ ليس واحدا  
 منها حين يحصل العقاب وبهذا اي قولنا العفو من الله ما مول بطل على المعترلة  
 حد الواجب حيث قالوا الواجب ما عاقب على تركه ولا بد والحرام ما عاقب على فعله ولا بد  
 فرد عليهم بان الواجب قد لا يعاقب تاركه لان ترك العقاب ما مول من الله في حق غير الكافر  
 حد الواجب بذلك اي برد الامر والمولى في الاخبار بحصول العقاب هذا هو الذي  
 قدمه فهو المشار اليه مع ان الواجب لم يحده المعترلة بذلك واجيب بان الاشارة راجعة  
 لما ذكرنا في الكلام عند من مضى اي بما تضمنه ذلك وذلك لان رد الامر للمخبر بتقصيره  
 بالمخبر بحصول العقاب على الترتيب تضمن ان الواجب لا يعاقب على تركه ولا بد بقي شيء اخر هو ان  
 المعترلة يقولون بغير جواز العفو عن العاصي وحده لا معنى لرد تعريضه للموت على مذهبهم  
 وانما معنى بقوله ان العاصي بهذا الكلام الرد على المخبر الراد في رده الامر والمولى في  
 الاخبار بحصول الثواب والعقاب وحاصله ان هذا يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي  
 يستلزم الوعد مع انه لو فرض ان الامر ورد به و وعداؤه النهي ورد به وانما يستلزم  
 الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعد في معنى الامر والنهي بل هو الثواب  
 والعقاب وقوله وانما معنى بقوله لو قدر ان فيه ركة لا قدر معناه تحقيق ما تحدد الشرط وكذا  
 وما لعله الامام والعراقي اي حيث قال ان الامر والنهي يستلزم العقاب والثواب  
 فلا يحققان ولها وما صار الجواب القاضى اي من الامر لا يستلزم الثواب ولا العقاب  
 بل الثواب والعقاب شيئا بخلاف غير الامر والنهي باخبار الله اي بخبر الله عن  
 الامر والنهي كقوله نعمتم الخ ولم يترككم لانها لا رمانا عقلا اي ولا عارفة  
 لانها من خبر الله واشكال صعبة هو على الابحاث الفوقية بحال النظري  
 العقل انما مواضع النظري ان المواضع التي يخبر فيها العقل لاجل الجواب من هذه الاشكال  
 صيغة ففي التعليل والضمير ما يدل على الاشكال وانما احجنا به ذلك لانه الجواب على الجواب  
 فهي المنقولة لان الاشكال ان يوفق الله المقام مقام طلبه اية ولائته  
 لان التوفيق انما يتعلق بالامر الاختبارية الا ان معنى الا ان يوفق الله لشيء من  
 من عنده فيترتب على ذلك الهام الجواب وفيما ذكرناه من ذلك اي من تلك الابحاث  
 والاشكال وبالحكمة اي وقوله فولا بالجملة غير مستفاد فيه للتخصيص للمخبر عنه

حد اي شيئا اي شيئا جدا اي كثير وهي من مزال الاقدام جملة حاله ان يوقاه  
 اي المعرفة القائمة التي هي عين النبي او حق النبي لا المعرفة بالبدل لخصولها فحصل في  
 الحيات الواحدية هذه اقسام اشارة الى ان في الترجمة حد فان الصدر  
 ومن المهر والله ليس المراد مطلق فصل وكان المناسب لغيره ان يوقد الترجمة بما يقا به  
 ما الطوت عليه لا فعل المكنة ترك العقوبة انما على ما بان مقدمة اي وهي  
 مقدمة كتاب لارباط مساق الباب بها والاستغناء بها بل لا يمكن من علم في معنى  
 الوحدة اشارة تصويرها وقوله وفي اقسامها اتحاد الحارة الى انه عطف على معنى لاني  
 الوحدة وما توجه المثل الكلام على الامر من قدم الكلام على الاول وحلت سلك المثل  
 والتميز لرب لان الاول من باب التصور والثاني وهو نفسهما يرجع للتصديق والتصور  
 مقدم على التصديق شيئا فقد وضع اليواقي الوضع الطبع في قوله اسم كتاب  
 المبني وي واما المصداق في قوله هي كونه الشيء فيه اشارة الى ان الوحدة امر  
 اعتباري وقوله بحيث انما الملائكة اي كونه الشيء شيئا بخلافه هي ان لا ينقسم الى امور  
 تشارك في ماهية وهذا صادف بان لا ينقسم اصلا في الجوهر الفرد او ينقسم الى امور  
 غير متشاركة في ماهية بل يختلف فيها لان ذلك مثلا فالاولى الوحدة الحقيقية والثانية  
 الوحدة الاصافية لا اعتبارها بالاصافة وانسبة الاجزاء من تلك الاجزاء المتخلفة في ماهية  
 لا باعتبار مجموعها والاولى كقوله لا وحدة كمالها احد الحقيقة الاولى للوحدة  
 الحقيقة والوحدة الاصافية لان التعريف للوحدة لا بالواحد اصلا اي بوجد من  
 الوحدة كالجوهر الفرد والتمتع لاني امور متمايزة في الحقيقة اي بل يختلف فيها  
 كالانسان اي لا يصدق الانسان مثل زيد لانه هو المنقسم للاعضاء المذكورة لا الانسان  
 الكلي واختصاص ما يصدق الانسان للاعضاء المذكورة من القسم الكلي لاجزائه  
 المختلفة اي بالشخص وقوله من بدو بيان للاعضاء المختلفة وقوله وبخبرها اي  
 كالحق والصدر فانها غير مستوية في ماهية اي بل يختلف فيها ماهية اليد  
 غير ماهية الرجل وماهية الرأس كذلك مغايرة ماهية غيره وكذا ماهية الجوارح  
 ماهية الانسان وهذا كله على مذهب الفلاسفة القائلين بعدم اتحاد الاجسام في  
 ماهية واختلافها فيها واما مذهب اهل السنة فالاجسام متمايزة في ماهية  
 ماهية اليد متمايزة لماهية الرأس او الرجل وماهية الانسان لماهية الجوارح والتمتع  
 كلها متمايزة في التركيب من جواهر فردة متمايزة والاختلاف بينها انما هو ما يورثه  
 من الحقيقة الحقيقة الانسان والعرض وغيرها واحدة واختلاف افرادها انما هو بتميزها



خا رجة عنها فقولهم الانسان ما عيشه كذا او الجرم ما عيشه كذا والشجر كذا عذوب  
 فلسفي ويخرج منها التعريف الاول ويخرج من التعريف لان ما لا يشمله التعريف  
 خارج عنه لانه ويخرجها اي كجدة من التراب او من النار وكذا من حجر وكذا من  
 كل ما كانت اجزائه مسبوقة في الماهية فلا يقال شي من ذلك انه واحد فتحصل من  
 كلامه ان زيدا او العوهر العود يقال لكل منهما واحد والعمود والجل من التراب وكذا  
 لا يقال شي منها انه واحد كجماعة فقط الاولى كجدة من عسل لان الجماعة منفصلة  
 بالاعتبار لا انها تنقسم في المنفصل وقال الامام في الارشاد والمراد به امام الحرمين عند  
 الاطلاق في هذا المتن وقد بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله انه كور  
 وقوله الواحد الاول اجرا للتعريف على الوحدة لظاير ما عطف له الجمع وان كان تعريف  
 الواحد يتضمن تعريف الوحدة واراد بالاصوليين اهل اصول الدين وهم المشهورون لان  
 اصول المذهب هو الذي لا ينقسم الى اقسام العود وزيد والجماعة من قطع العسل  
 لا يقال شي منها واحد على هذا التعريف ويقال للجوهر العود والقطعة واحد على هذا  
 التعريف وعلى ما قبله يطق عنه هم على امور في الاقسام النوع والواحد بالجنس  
 فيقال زيد وعمرو واحد بالنوع والانسان والفرس واحد بالجنس وهذا الاطلاق يتبع  
 له حتى انه تعالى اذا لا جنس له ولا نوع فليس في ما يطلق عليه الواحد الا معنى انه  
 لا ينقسم يعرف مما بان انما هي تعريف تفصيلي مما بان فلا يقال في هذا تعريف اجلا لما  
 تقدم في تعريف السبب وفي لان مرجع الامور الاشياء الى الواحد الحقيقي والواحد لا يقال  
 وقد ذكرنا فيما سبق فتأمل وقوله هو الذي المناسب استغاض الضمير لا يضر في تعريف  
 ولما هل في الاكثر وكان المناسب رفع احراز على انه خبر عن قوله الا ان يقال انه  
 ممنوع من اجله والعامل محذوف وهو اعم والتقدير ان به احراز احراز من  
 المعلوم المناسب ان لو قال بل قوله احراز اخرج عن المعلوم لان الشيء جنس ولا يجب  
 ان يقال في حاشية احراز من كذا بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا فاعلم ان كل قسم  
 اي وهو ما ترك من هو من كذا وادخلت الكاف الخط والسطح والاولي قصر الكلام على  
 الجسم لان هذين من الامور لا اعتبار عندهما اهل السنة فانه يقال انقسم الضمير  
 عايد على الجسم مع ما ادخلته الحكاية وهو التقدير وان به مفعولها ما يوهبه ظاهر قوله  
 احراز ان من استغاض الضمير بالفعل والضمير في قوله فلا يسمى وارجع لارجع اليه  
 الضمير في قوله فانه وهو الجسم وما ادخلته الكاف وهذا لا يشك فيه وان حمل  
 الضمير في معنى كرجع الى المنقسم فانه وان كان صحيحا معني لكن يلزم عليه شئت الظاهر

قوله وان كان يسمى واحدا في النوع اي في ازيد جسم بالاعتبار النوعي وواحد بالشخص  
 باصلاح الغلاطة والنقطة دون اصطلاح اهل الكلام والعمود واحد باصلاح النقطة  
 وليس واحدا عند الحكمين ولا عند الغلاة ولو قال الواحد هو الذي واحد  
 قوله الذي لا ينقسم والضمير في قال للمعروف كسر الزاوية من كلام الامام من عند نفسه وليس  
 اعتراضا من المع عليه كذا في البصري وفي الكاري ان هذا استدراك على الامام فان كل  
 منقسم اي كل ما قبل الاقسام وقوله عندنا شيان او شيان فالعمود شيان لانه واحد  
 فالتقدير انقسم على الاقل الحقيقي ولو قال شيان مثلا كان أولى وحيد كان القسم شيان  
 فاكفر فلا حاجة لقوله الذي لا ينقسم لاخراج ما ينقسم لعدم دخوله في الجنس الا ان  
 قوله ان هذا اعتراض من زيادة المعرف الذي لا ينقسم مع كونه مستغاضا بقوله هو  
 الشيء تحقيق للمنقسم اي تحقيق لكون الخط با فاعلم حقيقته ورفع للتجوز  
 اي بان يراد بالشيء جنسه اي جنس الموجود فليس موجودا ان تتركب فيى عن سبب  
 اخرى فيه اما الوحدة هي الحقيقة المجردة اعني سلب الكثرة لا انها عبارة كما قال ان هذا  
 يقتضي ان المراد لفظ الوحدة ونفى عن الخاص لم ينفى وقال القاضي الحاشية الى ان  
 هذا الحق عنه غير مجزوم به انها صفة لنفسه الى ونفى ان الوحدة من صفات  
 المعاني بله ما فيها من الاقوال المتشابهة قد تركت المقدمات القول والتحقيق الاول لم  
 يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض له او يجيل على ما مر في بحث القدم والخط  
 انما وجد به هناك عند حكمة الاقوال في القدم والخط بوجهه هنا وحاصله انها  
 لو كانت حالا غريبة او معنى لاحداث لو حدة لوجب الوحدة لصفاته تعالى  
 وتحتاج تلك الوحدة لو حدة وهكذا فيلزم الدور والتمسك ثم ان المصنف ان قول الذي  
 وامام الحرمين انها صفة لنفسه على معنى الوحدة حال واجبة لذلك ما امتدح  
 غير معلقة حدة فلهذا قال في التحقيق الاول وليس قصد هناك بل قصد مما بقوله  
 انها صفة لنفسه انها واحد لانه تعالى لا امر خارج عنها بخلاف القدرة فانها وجبة  
 للذات لا يخرج عنها ولو كانا لا معنى او سلبية فبما سمي اخر الواحد الحقيقي  
 المناسب ان يقول الوحدة الحقيقية وكذا يقال فيما حدة لان التقسيم جاري على الوحدة  
 لا على الواحد وان كان تقسيم الواحد يستلزم تقسيم الوحدة الواحد بالشخص  
 الواحد المعنى بالشخص لان الواحد هو الشخص لا غيره وكذا يقال فيما بعده ويصح  
 ان تكون اليا الملائكة ويراد بالشخص الشخص وبالجنس الجنس وقد قالوا واحد في



الاول مصدوقه الغرض وفي الثاني الجنس تامل اما واحد بالانقسام اي متبني بالانقسام  
 الي اتصال اجزائه بعضها مع بعض وكذا يقال في قوله بالاجتماع وهذه التسمية اصطلاحية  
 لان الخبر الاخر فيهم منه خلاف ما بينهم من التسمية وحيث ان الواحد بالانقسام  
 يسمى واحدا بالتركيب واما واحد بالتحول اي متبني بالتحولية اذا الواحد هو  
 المحول او يجعل بالانقسام وكذا يقال فيما بعده انقسام سبعة غير الواحد كخمس  
 فالجميع به ثمانية ثم ان المتعدي جعل انقسام الخمس نفسه وذلك لان قسمه يفتني فهو  
 الاصل في كل ما ذكر من الانقسام بعد الحقيقة بما هي انقسام بلا ضابطي فكل الصرافات  
 بقول الوحدة اما حقيقة واما اضافية والاضافية اما وحدة بالشخص او بالجنس  
 او بالنوع او بالفصل او بالعرض كالحسن المتعدي بالصفة لان قولنا الواحد احد  
 حقيقي او اضافي والاضافي اما واحد بالشخص او واحد بالجنس بنحوه الواحد  
 اما حقيقي واما واحد بالشخص واما واحد بالجنس او واحد بالاصل ان انقسام الواحد  
 الاضافي سبعة الاول الواحد بالانقسام والثاني الواحد بالاجتماع وهما هما الواحد  
 بالشخص والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس الواحد بالمتصل  
 والسادس الواحد بالتحول والسابع الواحد بالموضوع وهما هما الواحد بالعرض واليها  
 كلها اشار المتعدي فلهذا انقسام سبعة حيث انقسام الواحد الاضافي فاذا فهم اليها احسن  
 كانت ثمانية لا ينقسم بوجه اي لا عقل ولا بالفعل والاول الواحد الحقيقي اي  
 كالنقطة والوجه الغرض والمناسبات اسقاط الواو والثاني اي وهو ما ينقسم بوجه من  
 الوجوه بحيث لا يمنع جملة على كثير من اي كانت مختلفة في العقابين ام لا ولا بد  
 الاولي ان يقول وقد لا بد ان يكون واحدا من وجهه اي وذلك كالاشياء فانه بالنظر  
 لحقيقته واحد بالنظر لما صدفه كغيره كالحجر فانه كذلك والباقي مثلا ويجب  
 تعار الوجهين اي ويجب ان يحكم بتعريف الوجهين لوجود المناقاة بينهما بالعدد والكثرة  
 وكان الاوضح ان يقول الوجهان متساويان ولا حاجة لهذا القول على انه لا حاجة  
 لقوله ويجب ان لا يحد هذا المعنى قد افاد اول بقوله ولا بد ان يكون واحدا من وجهه  
 وكثيرا من وجهه لا فائدة هذا الكلام انه لا بد من حقيقتين وجهين متساويتين  
 ان لا يصح ان يكون الشيء واحدا وكثيرا باعتبار واحد فلهذا قوله ويجب ان لا يحد  
 توضيح ما قبله واذا كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجهه كثيرا من وجهه ذلك  
 اي بتلك الحالة وهي وجوه تعار الوجهين فلهذا الوحدة الاضافية للبيان اما

جونا

يكون نفس الماهية لغرض الكثرة اللام متعلقة بمبدأ وصفه للماهية وفي الكلام حكمة  
 مضاف الي الماهية ككاشية لغرض الموضوع بالكثرة فالاشياء واحد بالنظر لحقيقته وتلك  
 الحقيقة ماهية لأفاده التي تعرف لها الكثرة وينصف بها الواحد هو الانسان وجهته  
 الوحدة هي الماهية بعين الحيوان الناطق وهذه الماهية المتصلة بين الواحد غاية الامر  
 انها مختلطة بالاجزاء والتفصيل والمواد يكون الماهية جهة للوحدة انها جهة لشيء  
 واحد ثم ان هذه الماهية التي هي جهة الوحدة تمام ما هي ما تحت الانسان من الافراد  
 او جزائها اي من ما هي الافراد المعروضة للكثرة كالحجر فانه واحد بالنظر  
 لحقيقته وجهة الوحدة فيه جزء من ما هي ما تحت من الافراد فان الجسم العاني لحسن  
 ليس تمام ما هي الافراد التي تحتها بل جزء من ما هي تمام الماهية جسم نائي حسن  
 متغير بالقوة ومثل حيوان ناطق فانه واحد بالنظر لحقيقته اعني متغير بالقوة وجهة الوحدة  
 وهي حقيقته المذكورة جزء من ما هي الافراد التي تحتها والناظر اليه الواحد هو الماهية  
 المجردة وجهة الوحدة هي الماهية المتصلة وهي اما تمام ما هي ما تحت الواحد من  
 الافراد واما ان يكون جزء من ما هيها او خارجا عنها وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر  
 لحقيقته وهي لو ان شق للنظر وجهة الوحدة فيه وهو كونه لو ان شق البصر خارج عن  
 ماهية افراده وكذا الضحك فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تعلق  
 الشفتين مع خارج عن ماهية افراده والاول اي وهو ما كان جهة الوحدة فيه  
 ماهية ما تحت من الافراد المعروضة للكثرة هو الواحد بالنوع كما تحاد زيد الاول  
 كالانسان المتحد فيه زيد وعمرو وكبر لان الواحد بالنوع هو الانسان لا الاتحاد تامل  
 وهو جزء الماهية الاولى ان يقول والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية  
 لان جزء الماهية ليس هو الثاني اما ان يعم حقيقتين اي متساويتين كما تحاد  
 الانسان في وجهه صحيح والاولي ان يقول كالحجر المتحد فيه الانسان والعن لان جهة  
 الوحدة فيه بالنسبة اليها هو الجنس وهو الجسم النائي احساس المتحرك بالارادة وكذا يقال  
 فيما بعده كما تحاد زيد وعمرو في الناطق الاول كالناطق المتحد فيه زيد وعمرو ليطابق الناطق  
 له لان الواحد بالانقسام هو ناطق لان جهة وحدته مختصة بحقيقته واحدة وهو  
 الواحد بالعرض هذا تصور الثالث والناطق لما تقدم ان لو اقام وهو ما جهة الواحد فيه  
 خارجة عن ماهية ما تحت من الافراد نعم ما قاله يستظهر ذلك لانه اما ان يكون جهة  
 الاتحاد محولة عن التحد او موضوعا له فلهذا ان المحول انما هو الواحد اعني الماهية المجردة



لاجهة الاتحاد وهي الماهية المنفصلة وكله ثلث الموضوع فما هو الواحد لاجهة الوحدة فانه  
 الاول ان يقول قسامة لانه اما ان يكون محمول على متعدد وذلك كالبياض المتحد فيه القطن  
 والخضج من جهة حمله عليها ويسمى الواحد بالمحمول واما ان يكون موضوعا لمتعدد  
 وذلك كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعية لهما وحملها عليه ويسمى  
 الواحد بالموضوع فظهرت ان الواحد بالمحمول نفس البياض لانه الواقع محمول على الواحد  
 بالموضوع نفس الانسان لانه الواقع موضوعا للكاتب والضحك وان الانسان اذا اعتبر  
 من جهة الوحدة فيه تمام ماهية افراده يقال له واحد بالوحد وان اعتبر من جهة كونه  
 موضوعا لاورجته الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها قيل له واحد بالموضوع وحمل  
 البياض عليها اي بواسطة اضافته او اشتقاقه بان يقال القطن والخضج وبياض او البياض  
 او بواسطة مباينة والا فلا يصح حمل البياض عليها موضوعا لمتعدد  
 اي بجلان عليه هذا التفسير غير مناسب اذا لا يظهر له معنى فالاولى ان يقال  
 التفرج او التفرج وبسبب الواحد بالمحمول فيه ما تقدم اي الواحد المعنى بالمحمول  
 او المتشبه بالمحمول فالبياض واحد متشبه بالمحمول بخلاف الموضوع فانه متشبه بالموضوع  
 او يكون جهة الاتحاد الخ في الحرفية ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لاجهة  
 الاتحاد موضوعا اي لمتعدد اي فهو اي الواحد جعل موضوعا وحمل الغير المتعدد  
 عليه فكس ما قبله هذا هو الذي يفهم من عبارته كاتحاد الضاحك والكاتب الخ  
 الاول كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعية لهما وحملها عليه الامر  
 القابل للتسمية صفة كاشفة متشابهة بالاسم والجد اي متماثلة في الاسم  
 والجد كالمقدار في الطول والعرض والمعنى واعلم ان الخط ما تركب من نقطتين فاذا  
 ضم خط اخر حصل سطح فالسطح مقدار تركب من خطين وكل خط تركب من نقطتين  
 فاذا تم السطح خطين فان خطا في الاسم وهو خط وكذا في الجد فان الخط ما تركب  
 من نقطتين او غيره اي او تقبل التسمية لغير ذاته كالجسم البسيط اي  
 وهو ما تركب من اجزا غير متماثلة الطبيعة وذلك كالجو والماء والتراب والعسل فانه جسم  
 بسيط وقيل التسمية لغيره لانه لانه واجزاه متماثلة في الاسم والجد بخلاف ما اذا  
 اجزاه ليست متماثلة في الاسم والجد وما ذكره الله من ان المقدار قابل للتسمية لذاته  
 راما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار فهو مشي على مذاهب الفلاسفة من  
 ان المقدار امر وجودي ومذهب اهل السنة ان المتشبه لذاته انما هو الاجسام

والفائدة

٢٦١  
 ٧٢

وجب  
 في  
 السبب

والمقادير اعتبارية لا تنقسم لذاتها الى الاعضاء المختلفة اي بالاسم والجد  
 وهو الواحد بالاجتماع اي المتشبه باجزائه بجمعه اوبدي الاجزاء واذا عرفت هذا  
 اي ما قلناه من معنى الواحد مطلقا واسما عند الفلاسفة فتوجه الى الجمل على  
 معناه بالاسم اليه تعالى فنقول اعلم ان في قول الاختصاص ونفي اي انها نفي التام  
 الفصل والمنفصل في الذات والحاصل ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته ان لا يقبل  
 التعدد ايضا لا واقعا لا تقبل ذاته الانقسام ولا نظيره في الالوهية وهو ان يكون  
 معبودا بحق وحاصله اي حاصل المراد المذكور فلا يوزن في جميعها اي في  
 جميع المراتب ما وجد منها وما لم يوجد اما الثاني فبما وجد منها فانه لا يوجد لها  
 ما لم يوجد منها فثابت فيها فخصيصها بخص ما يجوز عليها والخصيص المذكور ثابتا  
 لا ان جعلهم الارادة من صفات التاثير ونفي قوله ولا يوزن في جميعها سواء راعى المعزلة  
 فانه يوزن ثابته في جميعها ويثبتون ثابته في بعضها فلهذا الواحد في ذاته  
 تفرج عن الحاصل اي واذا علمت ان افراد من كونه واحدا في العلم المتفصل والفصل تعلم  
 انه الواحد في ذاته وقوله اي غير موافق من جزين فالتفسير الواحد في ذاته وانما خبر  
 بان هذا التفسير احسن مما يشبهه الغير فالمتطابق ان لو قال اي غير موافق من جزين فالتفسير لا يظهر  
 له في ذاته والواحد في صفاته والواحد في افعاله عطف على التفرج في قوله فهو الواحد  
 في ذاته ونه ان هذا لا يفرج على ما تقدم من الحاصل من ان كونه واحدا اشتمل العلم المتفصل  
 والمنفصل في الذات فلو قال الله فاعلم ان المراد من كونه واحدا نفي قبوله الاختصاص ونفي  
 نظيره في الالوهية ونفي نظيره في الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله في  
 انك الفصل والمنفصل في الذات ونفي انك المنفصل في الصفات والافعال فهي الواحد  
 في ذاته ونفي صفاته وفي افعاله كانه اولي فلا ميل له ولا نظير اي في صفاته كانه السبا  
 والمثل هو الشريك في جميع الصفات والظن هو الشريك في بعضها وقيل ان الظن  
 هو عين المثل والواحد في افعاله المراد بها جميع المراتب كالتسمية جاني الكلام  
 وكان الاولى ان يقول في الافعال لان كل لفظة يوصف انتم المراتب التي تسمى افعالا  
 افعاله ووجه الثاني وهذا قول المعزلة فلا شريك له فيها اي لا شريك له مستقل  
 بحيث يقاسم في المعنى ويتعاون واحد منهما على جده ولا يمكنه ضد اي ولا  
 مضاد ومعاينه من الفعل ولا يوزن اي معاون جاوره على الفعل وكان الاولى  
 تقديمه على الضد لان الوزر غير مضاد كالشريك وليست الوحدة الخ في بلهنا



دنع ما ينوهم من قوله قبل والمراء يكونه تعالى واحداً من قبوله الانتظام ونفي تقبله في ٢٢  
 الاولية من كونه تعالى هو احد اقسام من المعاني لان المعاني لا تقتل الانتظام الخ  
 فنبه الى المعاني كلها لا يقتل الانتظام وقد سبق قريباً ان المقادير يقبله لذاتها وهي من جنس  
 المعاني واما بين المعاني فليس كذلك فاذن واجب بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة  
 وما هنا جار على مذهب المتكلمين وقد لا يتأقنع والازم ان يقال والاما ان كان من المعاني  
 لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه وقد سبق استحالة ذلك اي استحالة ما ذكره من  
 الاراميين وبالمثل الخ هذه شروع في الكلام على ما ذكرته العقول في جانب المولى في  
 بحسب البراهين العقلية والنواع السبعة واطلق الشهادة على الدلالة بخاروا المعاني  
 قوله شهادة سبب انه جار على الدلائل اي لما سبق من وجوب الصفات بصفات  
 المعاني والمعرفة ولا يضيف شيئاً الى الذات لا الصفة لاستحالة قيام الصفة وقوله  
 بالصفة قائم بنفسه خبر خبر لوجوب وجوده على ما قبله فقط وهو استناده في  
 المؤثر وقوله موصوفاً اي علة لا يستغنى عن المحل من صفات الحلال اي الفهر واما  
 صفات الجلال فهي صفات الاحسان وهذا بيان لما لا يحاط به ليس بصفة من  
 الصفات الاولى فترجعه على قوله موصوفاً اي واد كان موصوفاً لما تقدم من صفات الجلال  
 والجلال فلا يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة ولا جرم ما مضى على استغناء عن  
 المؤثر وقوله يجري عليه الحوادث اي تجري عليه الصفات او الامور الحوادث وهذا وصف  
 كاشف ولا يوجب الاستغناء اي لان الزمان المتأخر على ما في جوف الملك لا الزمان حركته  
 والمولى ليس في جوف الملك لاستحالة المكان عليه لا يقبل الاجتماع اي لا لا اجزائه  
 حتى يقبل اجزاء عليها او اقترافها ولا يصغر ولا يزداد اي لا يحسب الحس ولا يحسب القدر  
 بحيث يكون اقل الاجزاء او اكبرها كل الممكنات معتدلة اليه اما اعتبار الحوادث اما اعتبار  
 الحوادث ملكا اليه فظاهر من حيث ايجادها واما اعتبار غيرها الموجود منها اليه في حيث  
 تخصه فاحد الامور الحادثة عليه كالمقدم وهو الغنى عن جميعها لما كان لا يلزم من افتقار  
 الغير اليه ثبوت الغنائه انما هو كونه كل ذلك اي ما ذكره من انه تعالى ذات قائم بنفسه  
 موصوفاً بما لا يحاط به من صفات الحلال والجلال والله لا مثل له ولا نظير له الشبهة الخ  
 اشار الى ان تلك البراهين مفقودة ما فيها نظرية لكنها تنهش للضرورة وطابق منها  
 اي في شهادة البراهين بالامور المذكورة والعقول مفعول والمنقول فاعطه وظاهره ان  
 المنقول غير البراهين وليس كذلك فهو الظاهر في محل الاضمار فلو قال وطابقها سلكاً

المنقول كما اوضح ثم عجزت العقول اذ بها النفوس وقوله بعد اي بعد معرفة الماري  
 ومعرفة صفاته بالبراهين وقوله عن الادراك اي لكشف ذاته وصفاته ولما عجزها عن ادراك  
 الكنه لا ينبغي التناهي وشوقها لادراكه فغاه بقوله وانقطع الخ فخرج عن راسية  
 النعمات الاضافة لتلك اي في الذات التي خرجت عن جميع النعمات والتميزات لان  
 الوهم المتأيدرك الامور المحسوسة احوال الاضافة من اضافة المشبه به لنفسه يحتاج لاحاطة  
 في كل احواله وعطف التمثيلات على ما قبله من قبيل عطف المراتب وقصاري امرها اي العطف  
 بمحسوسات الخوص والارواح اي وعاطفة امرها لانها صارت من اجل الشهادة الخ وهذا شروع في  
 الكلام على ما حصل لاهل الخصوصية من العلم بما فيه تعالى بعد الكلام على ما حصل لغيرهم  
 وذلك لان العلم بما فيه تعالى لم يوفيق طريق اهل العلم وهي البراهين العقلية والنواع  
 السبعة وهذه الطريق هي المألوفة وطريق اهل الخصوصية وهي بحسب البراهين الربانية  
 والعلوم الدينية فلما افاد الطريق المألوفة اخذ يتكلم على هذه فقال وقصاري امرها انها  
 صارت من اهل الشهادة وهي في الاصل النظر في خرافات اهل من اهل النظر المصغرة في  
 التي تفرقت بها لذات العلية لا هو المستغنى من التعبير بالشهادة والبراهين اي الاشارة  
 عند العقول التي بها اي بالنظر في سببها تغيب العقول عن العوالم كلها حتى ان العقول  
 صارت تغيب عن احاسيسها وهذا هو السبب عندهم بحالة الغنى وفيها اي في نظرية النظر  
 اي سببها ناهت اي العقول اي صارت تايهت فلم يثبت الي طريق فصل به الى المطلوب  
 وجاهلته اي حصل لها وله اي رجوع حتى عن نفسها فظاهرة خسر صارت وحالة  
 ان الكبرياء وهي عظمة الرب لها حجب تمنع الخلق عن ادراك الرب وكذا ان العوالم اربعة  
 يمنع من ادراك كرم الادبي الخانع من ادراك جسده لكن هذه الحجب انما تمنع العيون روية  
 المولى ولا تمنع الرب عن روية المعلوم فالعقول تشبه الطير التي تخف ان تروى ما حجب  
 عنها موصوفاً على ما قبله وهو قوله فظاهراً من جيل الثاني من تلك الدلائل  
 العلية الذي هو جميل وهذا بيان لما لا يكفى ونسب من مواهب الخ المنقول  
 كما تروج اي شئ راجحة طيبة تزوج بها على الغلب المحترق من مواهب الزيادة  
 متصلة بنسب اي تشق راجحة طيبة من المواهب الموصوفة بانها مريدة لاجل كشف  
 الغطاء فاللام لتعطين او المتوبة والمعنى من مواهب هي زيادة كشف الغطاء فكشف  
 الغطاء يرجع يستشعر بها راجحة طيبة يعني شئ آخر وهو ان الموصوفين بان تزوج به  
 هو الراجح لا الرجح فكيف قوله ونسب ما تزوج به فالرجح ينسب والا لا ينسب بها الا



ان يقال ويسمى سلب ما تروح به المحرك الاحد اطلق الاحد واراد بها اخر القلب  
لا الصفة والحق والكميد ونحوها وربما عظم الشوق بطيئ السيم بالاسباب  
والاصافة للبيان اي ربما عظم الشوق بسبب هذا السيم الصيب فتخرج الروح من جسد  
بسبب ذلك ويصير الجسد ميتا فالنظر الخارج اي خرجت الذات خروجا يبرز عليه  
خروج الروح عن سمن الجسد والاصافة للبيان او من اصافة المشبه لنفسه او انه  
استعار السمن لشيء مليم من الجسد وانصبت اي وانصبت في الرب ولا نهاية  
لذمة هذا الشيء كما وقع على الشيء واراد بالميم المذمة على طول الابد اي المذمة والله  
فيكونه طويلا اي بان هذه الذمة لا تنقطع الجامع اي بين الشريعة والحقيقة وهو  
نفس كسائي من بلد المص والجامع صفة لا شفة لا تخص صفة لان الغضب لا يكون الا كذا  
في هذا الفن اي المشار اليه بقوله وقصاري امرها في الغضب اخص من الرب  
من الوجد في نسخة عن الحب والغضب بالوجد ما يقع لارباب الاحوال من الفراح والشت  
الغور والكلام المكشوف عن الجاهل من اطلاق السبب على السبب لان ما يقع عليهم من هذه  
الامور سبب من الوجد والفتن من الكار على اهله معنى شراب الجو الاضافة للبيان  
في المحبين والهويا به الحب دعنا اي انزلنا من غير اعتراض علينا لانك لا تدري ما نحن  
عليه الى الثاني اي لقا الرب وقوله اذا هزئت اخبايان سبب الوجد وكيفية وقوعه  
باصله فهو من باب اشباع الشيء بسببه وكيفية وقوعه بوقعت الاشاح اي تمايزت  
الاشاح اي الاحسام يا جاهل المعنى اي يا غير مدرك الحب وقد اوجي الله الى داود  
عليه السلام اذا اردت المحسن لك فعادي نفسك وودني بعد ارتياها وداوة النفس بفرش  
الماتوفات فان ارتكاب ذلك مبين لمحبة الرب وورد في حديث قدسي انما هويا ما انما يصاح  
بالعالم اذا اوشيتهم على محبي ان احرمه له بدنا جاني ما يتغير هذا الظاهر له  
المقام ارتكب طلب الايضاح وقوله المنص اي الموضوع في العنق بالفتي ابراهيم  
عن النبي وهو السبب لانه هو الذي شانه الكار ذلك ويجهل ان يكون اراد بالفتي حقيقته  
او حكما فينبلي من هو كبر في السن وثاقص العنق هذا اي مال الى المعنى هو  
الوطن فنبه اظفار على محل الاعمار فخرج بالمفرد اي يصبو منه ما يفاده من الحزن  
فصطرب الاصباء اي من ذلك الطير المحسن والمعنى اي في الظاهر والباطن فالمراد  
المعنى ما قابل الحس واراد به الباطن ويرقص اي ذلك الطير حاله كونه في الاثافي  
الى الثاني انما محبوبه من الشاهد لا محو شاهدة اذا فارق الشاهد فتعجز ارباب العقول اذا

غنا فيه اذ هذا لا يتغير على ما قبله فغير لو كان اذ ارفق فكان ظاهرا الا ان تجعل الفا المحبوبة  
العلف اي واذا غنى تعجز ارباب العقول كذا لك ارواح اخذ هذه النظير للغير  
تعجز هوها اي تعجزها والضمير لارواح المحبين للعالم الاسني اي ان الاسواق للعالم  
الاسني تعجز ارواح المحبين والعالم الاسني يفتح اللام اهل حضرة تعالى وهو لا يملك هذا  
اذا فرب العالم يفتح اللام ويصبح كسرهما وعلى هذا فاما بالعلم الاسني اي المرتفع العالي هو  
الله تعالى انزلها بالصبر جواب عما قال لوجه تعجزك الاسواق لها وهي مشرفة  
اي محيطة الى ذلك الشوق فهل يستطيع ان يستلهم الكاري بمعنى الشيء من شاهد  
والعني اي من يريد المشاهدة للمعنى وهو العالم الاسني الذي هو اهل حضرة الرب من  
الملك اي الرب جل جلاله على ما تقدم في تفسير العالم فيا حادي العشا في ما انكنت  
العشا عن وجه معتد اهل الوجد كان من المناسب ان يتبع ما سبق بقوله فيا حادي العشا  
اي يا معني العشا فيا حادي هو المعنى ثم واحد فاما اي ومن فاما اي الغنا فاما  
الغنى بجمع السامع ويزعم اي ارفع صوتك باسم تعجب وروحنا اي اجلب لنا  
الراحة ورحمن سرنا اي من الامور التي ينبغي اسرارها عن الناس الواقعة ماضي  
حال سكرنا فلا ندرها حسونا بقول بعضهم ما في الجبة الا الله او انا الله وسحائي ما اعظم  
حائي وغير ذلك من الالفاظ المتكررة بحسب الشرع فاننا اذا طبنا اخبايان لوجه  
المسألة وقوله اذا طبنا اي سبب الحب وقوله وطات عقولنا اي بسط وهذا تفسير  
لما قبله وخامرا اخر الغرام اي عطانا اخر الغرام اي غطا عقولنا الغرام وهو الحب  
الشديد السبب بالخرقة لئلا في الاقوال كقولهم ما في الجبة الا الله والافعال ككلمت  
العورة فلانكم السكران هذا تفرج على ما اقتضاه كلامه من نبي اليوم عن ارباب  
الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت ان ارباب الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم  
السكران اي لا تفرج وقد عني اي وسرورين واصناف السرور  
للمعنى مع ان محله القلب الظاهر لا السرور فيها في غير ضامضة اي في غير حالة ضارة  
من وصفتها بها مضرة اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا من الامراض وذهاب الاموال ما يفتقنا  
فاما عبيد احسان لا عبيد امتحان ولذا افاد بعضهم ما اشبه الله انسانا يلبس الالبسة  
او بطرقة من هذه المهندين اي يدل غيرنا على الطريق المستقيم مهتدين في انفسنا  
ولما عبيد كسرنا ككنا به ويقال ايضه بضم كسر حجة لهذا الصانع اي  
باسم الاشارة لاشارة لا سمخضاره له على الدوام لا هو لسان العارفين وغير يقول دون



اقول اشارة الى ان هذه القضية متفق عليها ان يكون واحد اي في الالوهية هذا  
 ما يقتضيه سائر الدلائل المنطوقية والوحدة في الالوهية تتضمن ثبوت انكم الشتم  
 بالنسبة للذات والصفات فهذا المحك جار على وحدة الذات والصفات انما لا رعى  
 وحدته تعالى في الاعمال والادام على وحدة الذات انما لا تفقد تقدم في البحث  
 الخروج منه وسيصرح به الله تعالى ان وحدة الصفات انما لا تفقد سبقت اليه  
 ان يكون مع ذاته اي او ثالث او رابع ثم انما اقتصر على ثبوت الثاني لان الثاني لازم لكل عدد  
 بعدة كالثالث والرابع وهكذا وان انبثق اللزم انثني اللزوم او يقال انه فرض المسئلة في  
 الاثنين لان ذلك اني صور القدر فما لزم منه يلزم في غيره من باب اولي اللزوم بحرهما  
 او بحر احد هما اي او اجتماع الضدين فاللزم ان ثلثة وذلك لانها اذا اختلفت  
 ان ينفذ مرادها ولا ينفذ مراد واحد منهما او ينفذ مراد واحد هاتين الاخر فيلزم على الاول  
 اجتماع الضدين او على الثاني بحرهما على الثالث بحر احد هاتين لم يقرض الله للاول للثاني  
 امتناعه والحاصل ان اللزم لا يختلف فيما اطراف ثلثة اجتماع الضدين او بحرهما او بحر  
 احد هاتين او كان الطرف الاول امتناعه ظاهر له بذكره عند الاختلاف اي بواجب  
 وكان حذره لئلا يما بعد وهو ذكره في الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة اختلاف جابر  
 وواجب واتفاق كذلك والله فرض الكلام في الواجب منها لزوم بحرهما اي والثاني  
 باطل كذلك المتقدم وفي بحرهما اي ولزم بحرهما او قهر احد هاتين الاتفاق الواجب  
 على كل منهما او على احد هاتين لانه واجب على كل واحد منهما موافقة الاخر حصل القهر  
 بينهما وان وجدت الموافقة على احد هاتين صاحبه فقط حصل القهر لا حدها مع استقامة  
 ما علم امكانه راجع لقوله وقهرهما او قهر احد هاتين انه يلزم على كون الاتفاق واجبا قهرهما  
 او قهر احد هاتين مع استقامة ما علم امكانه وبيان ذلك انه اذا توجه احد هاتين تسكين زيد  
 مثلا والعرض لالاخر يجب عليه موافقة صاحبه كان التعريف في جايه مستحيلا وفيه كان  
 يمكن ان حقه قبل ان توجه صاحبه الى التسكين لكن واحد متعلق بما كان في رده علم  
 امكانه بالنسبة لكل واحد وكذا قوله باستقامة الباقية السببية واعلم ان الاستقامة لا  
 علم امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه فهي بالنسبة للاثنين اذا كانا  
 يجب عليه موافقة صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت الموافقة واجبة على احد هاتين  
 فقط ونفي وجوب الوجود ان معطوف على استقامة اي لو كان معه لزم قهرهما  
 او قهر احد هاتين مع استقامة ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود ان هو الشارف للزم ثالث

لنعم

لتعدد الاله مع الاتفاق الواجب واللام في قوله لكل واحد معنى من متعلقه نفي  
 للاستغناء عن هذا بيان للزوم نفي وجوب الوجود عن كل واحد من التعدد مع الاتفاق  
 وحاصله ان الذي يدل على وجوب وجود الصانع فهو انما خارج جميع الخواص الالهية وجوبها  
 فاذا كان وجودها يحقق من احد هاتين الاله الاخر مستغنى عنه ولا يجب وجوده  
 هذا حاصل كلام الله وفيه ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول ولا يلزم من عدمه  
 عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على وجود البارئ فيلزم من وجود العالم وجود البارئ  
 ولا يلزم من عدم وجود العالم عدم وجود البارئ اذ الحق موجود في الارض قبل اهلها من غير  
 ان يكون نفي يدل عليه كانه لا شيء ولا شيء وحده لا يلزم من نفي الانتفاء نفي وجوب الوجود  
 فنون المتعلقين لا يتلوا لانه لا ينعكس الدليل لانه قد استدلت على الدليل على نفي  
 المدلول وهو يلزم واجب بان في المعنى فالاصل ونفي تحقق وجوب الوجود فاللزم  
 لتعدد الاله مع الاتفاق ثلثة كما انما علمه الاختلاف لذلك كما مر في اللزوم لتعدد  
 الاله ستة وكلها متضمنة واذا انتفت اللزوم بتعدد الاله وهو تعدد الاله وهذا كله  
 اذا كانا مختلفين او اتحاديين واحدا فان لم يجب اتحادهما هذا اصادق بما اذا استحال  
 اتحادهما وبما اذا جازوا الفصل الثاني فلهذا ضربت بخاص الماد بقوله بل جازوا اما الصورة  
 الاولى فلهذا تمت لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف واجبا لزم بقوله  
 الحق بين ان الاختلاف اذا كان واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كقوله لا قوله وان كان جابرا  
 فاللزم بقوله العجز لا العجز بالفعل وحده بقوله لزم بقوله العجز ظاهرا واما قوله وعاد الاول  
 اي ما حصل عند اختلافهما بالفعل المشار به بقوله لزم بحرهما او بحر احد هاتين ظاهرا لان  
 اللزوم لجواز اختلافهما بقوله العجز وهو غير اللزم لا اختلافهما بالفعل الذي هو بحرهما  
 بالفعل او بحر احد هاتين فالاولى حذره وقوله لزم بقوله العجز اي وقوله العجز لانه يلزم من  
 جواز الاختلاف جواز الاتفاق ويعتبر على الاول قول العجز جواز الاختلاف جواز الاتفاق  
 ويعتبر على الاول قول العجز عن الثاني قول القهر في الاله تصور الحاصل ان الاتفاق  
 اما واجب او جازر الاختلاف كذلك وقد اقام الله على كل دليل لا دلالة اربعة واللزوم ستة  
 في هذا الفصل فيه ان الفصل اسم للاختصاص بالخصوصية الدالة على معنى مخصوص  
 وهي كلام وحده بقوله اعلم ان الكلام في هذا الفصل فيه طريقة التي في نفسه وقد جاز بان  
 اراد بالفعل المعاني فالكلام مقرون في المعاني من طريقة الدلالة المدلول والله من طرفه  
 في العجز او هي علم عن تحفته فيه اب الكلام المحقق في هذا الفصل على احصاء العرف



ويصح ان يراد باللام الكلام في معنى الباء مرتب على ثلاثة مطالب اي مبني وجار  
 عليها وهي مذارة لا يقيد كونه مذارة في هذا الفصل وليس المراد بكونه مرتبا عليها انه  
 متوقف عليها بحيث لا يترتب منه وتليد المذارة كونه في هذا الفصل بعد هذا  
 لان المطالب الثلاثة نفس الكلام في فصل الواحدية والمراد بالفصل المشار اليه فصل  
 الوحدة في علمها يقتضيه السياق لكن بالمقوله هو اعراض عن هذا الفصل لاجل صحة قوله  
 مرتب على ثلاثة مطالب وليس المراد بفصل الوحدة المشار اليه خصوص ما ذكره في  
 هذا الفصل المذارة لانه انما جاز على مطلب واحد منها فانه ما زال ظاهر قوله مرتب على  
 ثلاثة مطالب ان ما ذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة وهذا الجملة الكلامية بعد من ان  
 جازي على مطلب واحد منها اقامة البرهان في خمسة ان المطلب الاول بيان معنى  
 الوحدة من حيث تصورها بالعرب ومن حيث الحكم عليها بالوجوب ومن حيث اقامة  
 البرهان على وحدة الذات وحده في كلام الله تصور فالأحسن ان يقال الاول وحدة الذات  
 من حيث تصورها ومن حيث حكمها ومن حيث اقامة البرهان عليها بمعنى في تركيبها  
 الخ فنفذ ان الواحد ان تلب من اجزاء مختلفة في الاسم والحد كان واحدا بالتركيب وبمعنى  
 ايضا واحدا بالاجتماع وبالاشتراط وان كان لا يتصل بالمتحدة لا دليل له واحد حقيقي وسبب  
 التمهيد في المطلب الاول فقط وربما يترتب ان الذات جسم بسيط وهو الواحد بالانفصال  
 كالماء والعسل مع ان هذا محال فله بقوله وعدم انقسامها الى اجزاء وبمعنى الاسم والحد  
 فالعطف مغاير وقوله في تركيبها اي اشتراكها في الوجود والاشتراك بالتركيب ولهذا  
 اشارة لنسب الكلام الفصل في الذات نفس نظيره اي مشابهة له بحيث يضاهيه وقوله لو قسم  
 له اي مشاركتها بتركيبه ولا يستلزم ان يكون كل واحد منهما بعض الالهية لانقسامها بين  
 الالهين فالعطف مغاير لكن الالهية الالهية انما تناسب الاول والظاهر ان قوله في الالهية راجع  
 للظرفين معا ويحتمل رجوعه للاخير فقط فيكون الاول مطلقا اي نفس الظاهر في الالهية  
 وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة لنسب الكلام المتفصل في الذات وفي معناه اي وفي  
 معنى نفس الظاهر اي من معناه اي من لوازمه انفراد هو وذلك لانه اذا اتى نظيره يقال ثبت  
 انفراده باجتماع جميع الكائنات وهذه اشارة لنسب الكلام المتفصل في الافعال او انفعالا  
 اي بوقاكت الافعال اختيارية او اضطرارية بخلاف المعتدلة في الاختيارية والحاصل ان الذات  
 وصفتها من الالوان مخلوقة لله قطعا من غير نزاع وكذا انفعالها الاضطرارية والخلاف انما  
 هو في فعلها الاختيارية والنظر قوله الذات ذاتا كانت او انفعالا فانه غير لما من الصفات

فالمشابه

فالتسبب ان قوله ذاتا كانت او صفات او انفعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور المتحققة  
 في الخارج فتشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات الامور المتحققة في الخارج  
 فتشمل الافعال ايضا وجه ذكرها جده الا ان يقال تعرض لها اهتماما بها ورد على الجواب قيل  
 وعدم استناد التأخير نحو عطف على ايجاد عطف عام على خاص لان التأخير صادق بالاجزاء  
 والاعظام بمعنى في ذاته هو اي نفس هناك حقيقة كلية مجمعة مع شي من  
 الحوادث فصيح خروج قوله جده مثل له لان المثل ما اجتمع مع غيره تحت حقيقة واحدة  
 فانه اي انما لا يصح له فيها اي في الحوادث اي شيئا وانما الحكم بالحوادث وهي  
 الوجودات لا لها هي التي يتوهم مما التفت اليه تعالى واما غير الموجودات ولا يتوهم مما التفت اليه  
 تعالى لانفعال المطلب الثالث يعني عن الثاني لانه اذا اتى النفس النظر له تعالى كان بالانفصال  
 جميع الحوادث فهو مكرر معه لانما تقول المراد من قوله الثاني نفس النظر لما في من الخدم ما وهذا  
 الثالث نفس النظر من الحوادث فلا تكرر فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق بالثاني  
 عن الجواب في عدم كون الذات جويا بان ما خذ قد را من الغرائز كانت جوهر افراد  
 او مركبة فبعض الغريب من عطف الخاص على العام ولما كان المطلوب في العقائد التوحيد  
 لم يتقرر في ذكر العام وانظر عن ذلك اي ان اردت استحضاره فانظره في  
 برهان المطلب الثاني ان المناسب لما سبق في ذكر المطلب استقامت نظره ان هو الذي  
 تعرض له سابقا في المطلب الثاني سئل على كسب في النظر في الالهية ونسب المشار  
 في الانفعال المشار له في التقسيم قوله وفي معناه انفراده تعالى بجميع الخ مع انه لم يتعرض في  
 هذه الاستدلالات الاشارة الى التقسيم الاول فكيف يقول انه تعرض للتقسيم الثاني هذا  
 واجيب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفس الظاهر واما انفراده بالاجزاء فهو مذكور في  
 النسخة ولا عبرة بالتابع وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا فاذا تعرض  
 للاول منها فقد تعرض للثاني ضمنا بل هذا الدليل بعينه كقيل بالجميع كانه عليه بعد  
 بقوله وهذا الدليل بعينه في الواسية الاولى في الالهية لان عبارة تقتضي  
 التخصيص واما هذا الالهية اخري لغيره انه لو كان معه الالهية المناسب  
 فله ان يقول لو كان معه مشاركت في الالهية انما يمكن المعنى واحد لم يمكن اي امرها  
 فالاعمال ضمير يعود على ما بينهم من المقام وليس محذوقا لان الخا على عدة لا يجوز حذفه  
 الا في مواضع ليس هذا منها اما انما يختلف في الارادة على حكم التقاض اي على جهة  
 التقاض والاضافة بواجبة وفيه بذلك لان الاختلاف على غير هذا الوجه قد يمتنع







فلا مانع من نفوذ ما حصله انما اذا اراد احد هما الحركة مثلا والاخر اراد السكون ولم تتصلبه  
ارادتهما فنقول لا يتخلو اما ان يكون الذي يمنع من نفوذ كل من الارادتين مانع ولا يكون الا فنقول  
الارادة الاخرى والذي يمنع من نفوذ ارادة الحركة نفوذ ارادة السكون وبالعكس واما  
ان يكون عدم نفوذ كل من الارادتين لغير مانع فان كان المانع من نفوذ ارادة كل منهما هو  
نفوذ ارادة الاخرى لم وجود الفعل بالارادتين وعدم وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة  
مثلا اذا لم تنفذ فلا يوجد الفعل وهو الحركة اذ لا وجود له الا بها لكن الارادة الاخرى وهو  
ارادة السكون التي مانعتها لم تنفذ ايضا فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم  
وجود الحركة بهما وعدم وجودها بهما ومثل هذا التقدير يقال في ارادة السكون فنقول ارادة  
السكون ثبت السكون وتنفذ ارادة الحركة وبهذا العكس فيلزم ان السكون موجود بارادته  
معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون وما كان السكون نفوذ  
ارادة الحركة فان قدرنا ان كلا من الارادتين صنعت من النفوذ به واما مانع لزم ثبوت المانع بدون  
مانع وحصول المانع من غير مانع باطل فنقول وجود الفعل اي وهو الحركة والسكون فالفعل  
شامل للامرين ونقوله ثبت المانع شرط راجع للفرق في ثبوت المانع نفوذ احد  
الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير في قوله بهما راجع للارادتين وانت جدير بان وجود  
الفعل وعدم وجوده انما كانت بالقدرة اذ هي التي تفرق بين إيجاد الفعل وعدمه لا الارادة  
كما هو بدهي نظرا لغيره اللهم الا ان يعتبرنا الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف ويكون  
المانع سببا في وجود الفعل سبب تخصص بهما وعدمه كذلك او حصول المانع  
من غير مانع محقق على قوله وجود الفعل وعدم وجوده بهما اي لزم ما ذكرنا ثبت المانع ولم  
حصوله المانع من غير مانع ان لم يثبت المانع لا خال انه جزم ولا بوجود المانع حيث قال  
وايضه فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقد رتبنا نفوذ ارادة الاخرى فلا وجود  
للمتقدم بعد ذلك لاننا نقول انه لم يجزم اولا بوجود المانع لا بقوله وايضا فلا مانع من نفوذ  
ان عدم نفوذ كل من الارادتين ان كان مانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخرى بغيره التبريد بعد  
ذلك فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات هي لزوم غيرهما مع قوله ولزم ايضا وقوله  
وايضه فلا مانع من نفوذ هذه اللوازم الثلاثة اولها اصلي وهو غيرهما والاثنتان بعده راسدان  
عليه وانما كان الاول اصليا لانه المذكور في المتن دون الاخرين واما ان كانت  
هذه امثاله قوله سابقا فان تعطلت معا وكان المانع ان يتوقف وان تعطلت احدا  
اي وتعلقت ارادة الاخرى هذا الشئ وان كان المعنى واحدا احد هاتين يلزم عليه

عدم

عدم عموم التعلق بهذا اصادق بصورتين ان لا يكون ثلث الارادة المعطلة تعلق اصلا  
اولها تعلق بكنهه غير عام وهذا اللازم من جملة اللوازم الزائدة المشار اليها بقوله سابقا مع  
زيادة استحقاقات وقد سبق اي في محث وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك  
اي اللازم المذكور وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة واذ استحال اي عدم عموم  
التعلق لم يكن انما وفيه ان لا حاجة لهذا الا ان المقصود قد تم بقوله وقد سبق ان ذلك مستحيل  
اي واذ كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه واذ بطل ملزومه ثبت المدعى في  
المتكاري انه اي بطلان ما يتوهم من كون احد الالهين اقدر من الاخر بقوله واما  
ان كانت ارادة احد هاتين مستحالة لم تنفذ ارادته فيكون عدم النفوذ غير لازم  
معنى لهذا اللزوم مانع من لزوم الشيء لنفسه واجيب باننا لا نسلم ان عدم النفوذ غير لازم  
الجزئية وجودية مقابلة للقدرة فتعرب على عدم تعلق القدرة هذه الصلة الوجودية  
فلا اشكال مع كونها لها المقام في غيبة عن هذه الكلمة فالاولى استقامتها وبكيفية اوجه  
الاثبات بها بان يقال بها لوضوح جهة ترتب ما بعدها على ما قبلها في بعض الشيء استقامتها  
وهو الاسبب غير الاله الذي نفذت ارادته مثله وقوله ايضا اي لزم محض من نفسه  
ارادته لانها مستقلة بالامان المذات يجب لاحدهما يجب للاخر وجود  
على احدهما ما جاز على الاخر ويحتمل على احدهما استعمال على الاخر والماثلة يترتب عليها ثلاثة  
امور ايضا انصهر على تفرع الوجوب حيث قال ويجب لانه انما في المقام لا في المقام لواجب  
بصفته اي وهي تعلق الارادة وقوله المرجح اي وهو ما قلنا ما استلزم  
فان فرضنا اي انه لو فرض ان هناك مرجح رجح احد الطرفين على الاخر فبان في رده انه يلزم  
على حدوليها وثقلنا الكلام الى الثالث اي فيقال هذا المرجح الله مثل الاولين فالواجب  
الى ثبوت مرجح احد الطرفين على الاخر فان قيل الذي جعله مرجح الرابع الله تعالى فينبغي  
ما ذكره ونفك كذا فيلزم انه وراوا التسلط في هذه اللوازم اربعة اقسام اعم احدها وتعطيل ارادته واللازم  
الاصلي منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي اللوازم ذواتها وقد كان الاول للثبوت  
ان يقدم اللازم الثاني من ثلث اللوازم وهو محض من نفسه ارادته وبوجه اللوازم الرئيسية  
بجدة واما بطلان الطرفين الثاني اي واما بطلان الحاسب لتساق السابق وهو  
قوله ووجه بطلان الطرفين الاول ان يقول ووجه بطلان الطرفين الثاني وذلك اي في  
وجان ذلك اي ما ذكر من الاوجه اما ان يكون واجبا اي على كل منهما او على احد هاتين  
الاخر لا جل ان يثبت في له التخصيص الاتي واما ان يكون جازيا اي ولاها باطل لانه يلزم انه



وقوله يلزم ان يخلل هذا المقدور وقوله في الاتفاق الواجب اي على كل منهما وقوله  
 ان يكون كل شيئا لا يقدّر على مخالفة الآخر اي وقد يكون كل شيئا مشهورا غير مختار  
 وان كان احدهما هو المناسب لما قبله ان يقول ويلزم من هذا ان لا يقدّر عليها  
 ان كان احدهما لا يقدّر عليها لم يثبت من المحذور ان قال الفكري هذا انما يوجب  
 القول الآخر وهو قوله او احدهما وكان المناسب الاشارة بما يرجع للطرفين معا وقد  
 ان المحذور يقع رجوعه للاولا ايضا لان المحذور صادق على منهما نعم لو قال الله واذ كان  
 انما هما معا واحدا لزم من الاختيار عن الاثنين او عن احدهما وعدم اختيار  
 الاله باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فقل ما استلزمه كان او لم يكن  
 كيف وربك انما استلزم انما يوجب اي كيف يشاء ان يكون الاله مقهورا غير مختار وقد  
 قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وهذا يوجب ان يكون موكفا من المقتضى  
 او المقتضى وايضا يلزم من قولنا احدهما من جهة قولنا قبل ويلزم من هذا لا يقدّر  
 عليها ان كان احدهما يقدّر عليها دون الآخر لا يلزم استلزام الاولي حد في قوله وايضا  
 ويلزم الاختيار في هذا لزم اخر فخص قدرا احدهما على الجامعة دون الآخر فكان  
 المناسب ان ياتي فيه بلفظه ايضا ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب اي على كل منهما  
 او على احدهما دون الآخر وهذا اللازم هو المشار اليه في المتن بقوله مع استعماله ما علمه  
 لان كلا واحد منهما اي من الالهين وقوله معدا اي بالعادة اي اذا لم يمتد اليه  
 في حد ذاته وقوله ان يوجد كلا من الحركة والسكون اي يوجد كلا منهما بدلا عن الاخر وقوله  
 سلاوي والبيض بدلا عن السواد وهذا بخصوص الحركة بخصوصه والى بالحركة خاصة  
 اي فقط او ان اضافة بخصوص الحركة بياض من الآخر متعلق بوقوع وقوله يبار  
 وقوع السكون الالهين مستحيلة اي لو جوب الاتفاق على الحركة التي علمت بها ارادة  
 الآخر نصار السكون الذي كان ممكنا بالنظر لان الاله مستحيلة بالنظر لان الاله اربعة  
 لان موافقة واجبة ذاته فانه لا بد من ما جاز ان اللازم الاستحالة القرضية ولا ضرر فيها وتنب  
 للمعاني المحال هو ان يصير الالهين مستحيلين لذاته لا لغيره صار وقوع السكون الالهين  
 لا يقال هذا بخلاف ما تقدم في قوله اولا املي ان يوجد احدهما حيث جعل الاستحالة صفة للاجبا  
 وهنا جعله اما صفة للسكون او للوقوع لانا نقول هو صفة لوقوع الالهين ووقوعه هو  
 اجباره وايضا كون المانع ان يكون مستندا وقوله نعلق ارادة اخرى لكون من جهة  
 المتعديان ونلزم يلزم منه اجاب انما خبر لكون من جهة كونه مستندا وحاصله ان اذا

غلبت

شئت ارادة احد الالهين بالحركة مثلا والقرض وجوب اتفاقهما كان ذلك المتعلق ما ناس  
 نعلق ارادة الآخر السكون فالمتعلق قائم باحد الالهين وما في من خلق الآخر كما وهو الموصية  
 من السكون مع ان القاعدة ان الواجب انما يوجب حكما على قائم به لا لغيره فقولنا انما حكم المتعلق  
 الاضافة بيانها وورد بالمتعلق الموصية وذلك لا مستحيل المشار اليه ما تضمنت قوله  
 ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب الغلب ان هذا عدم وجوب الوجود لكل منهما هو  
 على حد من متعلقا كاسياني في اخر الكلام اي عدم تحقق وجوب الوجود فان العلامة اليوسي  
 قد يقال انه لا يلزم من عدم تحقق الوجوب الا وجوب فاي محذور في عدم تحقق  
 انما ثبت للاله من حيث توفيق وجود الحوادث عليه اي وقد ثبت الاستغناء وعدم  
 التوقف عليه عند التعدد والتوقف وحده لم يتحقق ولم يعلم وجوب وجوده لانه  
 انما لم يزل على وجوده لم يتحقق وجوبه وهذا الخط العائدة وقوله لا يلزم انما عند  
 التوقف والحاصل ان وجوب الوجود متناه يتوقف وجود الحوادث عليه فاذا انشئت التوقف  
 انشئت العلم وجوب الوجود وسعة التوقف لزوم الدور والتبطل على تقدير وجوب وجوده  
 وهذا مقام اخر فاذا قدر ان ثمة اي ان في الوجوب السببي فلا يتحقق وجوب  
 الوجود وهذا هو المشار اليه فيما بان بدفع الاشكال وبيان ما فيه ادعى قد مر عند  
 اي عدم واحد منها وقوله شئت اي رجح استغنى الحوادث عن ذلك الاحد الذي عدم وقوله  
 ايضا حبه متعلق شئت اي رجح استغنى الحوادث عن ذلك الاحد لم يتحقق وجوب  
 الوجود لكل واحد منهما لكن والثاني باطل لان الاله يتحقق وجوب وجوده والاله  
 يتحقق بكبر القاي اسم فاعل من تحقق الشئ في نفسه بمعنى ثبت فهو متحقق على ما يقتضيه  
 السببي وهذا معنى الاشارة راجعة لقوله لان وجوب الوجود انما ثبت لذلك  
 من حيث توفيق وجود الحوادث عليه اي قوله وهذا انما خبير بان هذا المشار اليه  
 المذكور ليس معنى قوله العتيدة للاستغناء فمتبين هو معنى قوله ويلزم في وجوب  
 الوجود لكل واحد منهما للاستغناء وعدم توقفها على خصوص كل واحد لئلا يخل بينهما  
 شيئا فهو غير المتعلق وعلته لا اهتته فلهذا هو قوله ثم قلت يكون وجوب  
 الوجود بهذا وادعى ما مر من ان تعدد الاله مع الاتفاق يلزم عليه عدم تحقق وجوب  
 الوجود لكل منهما لانه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين  
 بخصوصه ويلزم من استغناء الحوادث عن كل واحد منهما بخصوصه عدم تحقق وجوب  
 الوجود لكل منهما والحاصل السؤال ان استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين بخصوصه



لا يقتضي عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما بفاعل يقتضي تحقق وجوب الوجود لاحدهما  
 لا يجنبه وحاصل الجواب ان احدهما اذا كان واجب الوجود لا يجنبه كان احدهما جازيا  
 لا يجنبه لكن لما للمفاهيم الا لا هبة يمنع من اختلافهما في الوجوب والحوار فيكونان جازيين  
 لا واجبين للاستغناء عنها لكن جواز الاله باطل لان الاله لا يكون الا واجب الوجود فنقول  
 الله وثالثها ان في قوة الاستدلال ان التعدد مع الاتفاق يقتضي الاستغناء  
 عن كل واحد لا يجنبه والاستغناء المذكور يقتضي جواز وجودهما وهو باطل فاما في المقام  
 الاتفاق باطل فانه قد يمنع ان العقل هو هذا او رد على محذوف من كلام الله ولا اصل  
 والتماثل في الالهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والحوار يقتضي اتفاقهما في الحوار  
 دون الوجوب للاستغناء عنها فورد سوال وهو ان الاستغناء الذي جعله الله على الاستدلال  
 العقل لا يوجد الا بها وقد يكون وجود كل واحد منهما واجبا وهو المطلوب والحاصل ان  
 التعدد مع الاتفاق لا يقتضي جواز الوجود بل قد يجامعه وجوب الوجود وحاصل  
 الجواب انه لو كان العقل لا يوجد الا لهما كان كل منهما جزءا لله وهو باطل لما لم عليه من  
 انتظام المعنى كقوله الله فثبت ان التعدد مع الاتفاق يوجب الحوار والحوار باطل فثبت ان  
 الاله واحد الى غير ذلك اي كماله في ذاته وان كان تركب الاله من هذه الترتيبات  
 ونحوها لما جده ويلزم ايضا حاصلة انه قد تقدم انه يلزم من استغناء الحوارات  
 كل منهما عن الآخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهذا في حال اخر لازم للاستغناء  
 المذكور فنقول ايضا ان كان في الاستغناء وجوب الوجود وكان الاول للمان بخلاف  
 لفظه وجوب لان الاستغناء المذكور يلزم من الجهل الذي مطلقا كان الاستغناء واجبا  
 والحاصل انه يلزم من التعدد مع الاتفاق الحوارات استغناء كل منهما عن الآخر ويلزم  
 من هذا الاستغناء محذوران الاول في وجوب الوجود لكل منهما والثاني كونه الحوادث  
 بحاجة لكل واحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما بالخصوص وهو جمع بين  
 متباينين واللازم الثاني ان يكون من الاول لان الاول قد جرد عليه انه من باب التمسك بحسن  
 الدين والدين لا يتمسك بحسنه بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه الله من باب  
 التمسك بحسنه بل هو جمع بين متباينين وهو ما ذكرنا من احتياجها واستغنائها جمع بين  
 متباينين يستلزم كلامه بعد ان هذا اللازم لا يحدث فيه وليس كذلك لان استغناء الجوزيين  
 متباينين مشروط بايجاد الجوزية وهي في هذا المقام غير متحدة لان كون الحوارات بحاجة  
 لكل واحد منهما مشروط بان الاستدلال لا يوجد لهما كونها غنية عن كل منهما مشروط بانها

لا بد منها

لا بد منها بل تجد اليه وان كان قوزاه على وجه لا مرد عليه انت خبر بان قوله سائغاني  
 القبول فلا يقتضي وجوب الوجود لكل واحد ان اضرب ان يتحقق ما هو من تحقق اللازم  
 يقال تحقق المعنى في تقسيم بعضه على ما هو المناسب للسابق لم يكن فيه زيادة  
 على قوله فلا يجب الوجود لكل واحد منهما لان تحقق المعنى نفسه هو وجوده وهو فلا  
 يتبع الاشكال وان اعتبر الله ما هو من تحققه التقديرات بمعنى على كانه الكلام ظاهر او لا  
 يرد عليه شيء لكن بآية السابق في كلامه مواظدة على كل حال وقوله فان  
 لم يجب احد السابق لقوله فيما تقدم في العلم في الاتفاق الواجب لئلا يكون عطف عليه  
 والمؤمن في الاتفاق الجازية او كانه لما كان الكلام في طرفي وجوب الاتفاق خرج عن ذلك  
 الأسلوب وذكر كلام المعنى فذكر اني الموفق وقوله في وجه بطلان في معنى اللازم انه  
 بقا وهاض حالها يقتضي ان المذكور بعض وجه البطلان وليس كذلك بل هو وجه  
 البطلان من غير احد هما اي انما تعطلت ارادته عن الصفات او قوله او غيرهما اي اذا  
 تعطلت ارادتهما معا من الصفات اي ومن الجمع بين المتباينين ان تعطلت ارادتهما  
 كما هو في بعض صيغ وجود على الله وانت خبر بان العبادات المتباينة فيما لا بد عليه  
 الكلام ولو يوجد ما هو هذه السبيلات الزائدة على غيرها او غير احد هما التي تقدم ذكرها  
 لا غير كلام المعنى اصلا ووجه ذلك اي وجوبه في الاتفاق الجازية بل هو غيرهما  
 او غير احد هما اللازم ذلك لا خلا فيهما لان من باب التمسك بالاستدلال لان  
 الامور الظاهرة لا يستدل عليها وانما يستدل عليها الله اتفاقا في بعض الالهات  
 لكن الثاني باطل وهو جواز الاختلاف في الالهية فثبت على الاختلاف في غيرها او غير احد هما  
 المستحيلان المتشبهة فيكون الاتفاق الجازي باطلا ايضا وقد قلنا بالاتفاق الواجب  
 فبطل التعدد من اصله من اوجد فيه ام يجدد تقوم المعنى والمعنى المذكور وجهها  
 واحدا وهو غيرهما او غير احد هما فالنائب لأسلوب المعنى ان تقول ان الثاني باطل لان الله  
 قولها او احد هما العجز وبعد اخرى حاصلها استدلال على المطلوب عين من  
 افتراض من الشكل الاول مركب من شرطيين وحاصله ان تقول كما جاز اتفاقهما جاز  
 خلا فيهما وكما جاز اختلافهما لزوم قولها العجز يتبع كلها جاز اتفاقهما لزوم قولها العجز  
 دليل الصغر ان جواز احد المتباينين يستلزم جواز الآخر واما دليل التكرار فقد اشار  
 اليه الله بقوله لان الاختلاف في لزوم الخ وتقول الله بعد يتبع او نتيجة لهذا التماس  
 فالقابل للاختلاف في الخ لان القابل للزوم قابل للزوم قابل للزوم الصغر عايد على

ج



مكره من الشيء لا على الشيء والاشد من كونه الا حسن من جهة الاسلوب اما بقوله قابل  
 لذلك الشيء وهو اللازم او بقوله ضرورة ان القابل للمعزوم قابل للارزوم وهذا التقدير  
 انب للفظ العقيدة اي من حيث التعبير بالقبول للمعزوم واما العمل الاول فلا تناسب  
 لفظ الشئ لانه لم يعبر فيها بقول المعزوم بل بالعبر بالفعول فاما  
 الاختلاف والمفاضل انه فيما مرجع التوارم لتعدد هاجع الاختلاف في غيرهما وخص التوارم  
 لا تخارفا لهما فاما او فمرا حدها او استحالة ما على مكان ونحو وجوب وجود كل واحد منهما  
 ثم افاد ههنا ان غيرهما او غير احدهما لازم لانها لا لا لانه لا اختلاف فيكون المعزوم لا  
 لتعدد الالام سواء حصل الاختلاف او الاتفاق مطلقا في سوا كان واحدا وكان جازما  
 لانه الفعل هو هذا بوجه الشرطية بخلافه والاصل فهو حصل اتفاق منهل كان الاله  
 عاقل لان الفعل هو قوله المعزوم على الاله بحال اشارة للاحسانه اي كمن الثاني وهو غير  
 الاله بحال وقوله لانه بقاء القدرة اي لان المعزوم بقاء القدرة دليل للاستثبات وفي الكلام  
 حذف اي لانه بقاء القدرة الشايع بالاولى العقلية لان الفعل الواحد اي لان  
 المعقول الواحد يستعمل عليه الانقسام اي قد يستعمل عليه الانقسام فمما  
 فيه اي في ذلك الفعل اي يتوارع في كل واحد به اجماده وحده لانه لا قبل تدقيق  
 القدرة في نفسه والعرض لهما متساويان فلهذا غيرهما اي عند استمرار التماخضها وقوله  
 او غير احدهما اي عند عدم استمراره فان علت احدهما القدرة في الآخر كما في الاختلاف في الجمع  
 لما قبل من التوزيع اي بوجه ما ذكر من المعزوم كالمعزوم في اختلافهما فان كان المعزوم اي واما  
 كان غير الاله بمحالة هذه المعقولة لان المعزوم المعقولة ان كان هو في نفسه كان عاقل المعزوم  
 الذي هو الصند في المقام والحاصل انه لما ذكر ان المعزوم بقاء القدرة ومعلوم ان القدرة  
 امر وجودي وشان الوجودي اما القدم او الحدوث يتقرر في المتعالم لم على كل من القدرتين  
 لاجل انتفاع المقام فوجب ان لا القدرة اي كمن الثاني باطن فبطل ما استلزمه  
 وهو كون المعزوم بما لا يوجد في المعزوم وحيث ثبت الاستثنائية القابلة لكون المعزوم  
 على الاله بحال وان كان اللازم وهو المعزوم بالاكاف مكرهه وهو اتفاق الالهين محالا  
 وايضا يستعمل محذوف الدليل لخص بالامر العاقل وتقرره ان قول المعزوم ان صفة  
 خادثة كون شعبة خادثة يستعمل انتفاء الجاري بها يتجلى المعزوم الحادث يستعمل انتفاء  
 الجاري به يعني انه لم يزل هو حاصل ما ذكره انه خادثة لئلا شرطيان وتقرره  
 ان يقول لو حصل اتفاق الالهين لحصل تماخ كمن الثاني باطل او لو حصل تماخ للزم

المعزوم

المعزوم الثاني باطل فبطل ما استلزمه من التماخ فبطل ما استلزمه من الاتفاق وحيث ان  
 يوزن كلام الشئ بدلين اقرب في هذه الوجودات لوجود التماخ ولو وجد التماخ للزم  
 المعزوم لوجود التماخ لزم المعزوم ولا يخفى ان هذا يخالف لما في المتن لانه ذكر مست  
 دليلا واحد الاستثنا وجعل اللازم في شرطية المعزوم لا التماخ وجعل التماخ  
 دليلا على اللازم من التماخ بيان لما لزم مقدم على المبدأ وهو غير ان الاله لازم  
 للاتفاق التماخ كالفلسا وقوله الموجب للمعزوم اشارة للدليل الثاني ان ذكرنا كلامه بدليلين  
 كما مر وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون اتفاقهما بلزمه التماخ انه هو  
 من عرض الوجود هو قد تقيده الجوهر بالعدم تقيده العرض يقتضي ان العرض  
 لا يقبل الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين ومقابلة وهو مذهب الفلاسفة  
 ان العرض ان كان لا قبل التقيده لانه وان كان غير كمن فلا يقبلها لانه بل ان كان  
 كمن القسم بطريق النعنية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا وفي البوس  
 التماخ في التماخ في العرض والجوهر الفرد توضيحا والافاق لازم لوجوده حتى فيما  
 ينقسم لان القدرتين اذا توحدت اليه فلا بد ان يتوحد الى كل جزء منه لعموم تغلق  
 كل منهما فيلزم فيه ما يلزم في الجوهر الفرد واما تقدير انتفاءه بينهما واحصا  
 كل واحد بجله فياني جوابا في المقام فلا يمكن ان اي حين اذ كان لا يقبل الانقسام  
 لزم بوجه اي فلا يكون التماخ ويلزم ان لا يكون الاخر الذي نقضنا في التماخ في  
 وحاصله اي حاصل وهما استحال المعزوم على تعالى المذكور في العقيدة  
 ولما كان هذا البرهان المذكور في العقيدة غير جار على الصناعة وفيه نقول و اراد  
 الصانع ان يجرب على الصناعة في الاستدلال مجردا عن القبول قال وحاصله ان  
 لكان ذلك المعزوم قد بما او حادثا فالتالي امر ان ذكرنا دليل استحالته كل طرف  
 على حدة ثم ذكر بعد ذلك دليلا يجمع الامر وذلك اي وبيان ذلك ما ذكر  
 اي وبيان ما ذكر من ان كون المعزوم بما يورث في استحالة القباي الاله بالقدرة  
 لزم اجتماع الضدين اي وهو محال ومع فلا يتأتى انتفاءه بالقدرة معه واما انتفاء  
 بها اي بالقدرة لزم انتفاء ما ثبت قدمه اي وهو المعزوم ثبت قدمه فرضا  
 والى ههنا انتهى الكلام على بيان بطلان الطرفين الاول وقوله وكذا ايضا كون المعزوم  
 شروع في بيان بطلان الطرفين الثاني وقد ذكرنا ذلك دليلين او لهما قوله لانه ان كان  
 حادثا فورا بها قوله وايضا فانتفاء الاله هو وكان الاولى حذف لفظه ايضا لانها



نوههم ان هذا دليل ثانی بطلان الطرف الاول لانه اي العجز مع وجود  
 القدرة اي التي عنده هي القديم لزوم اجتماع الضدين اي وهو محال فاستلزمه  
 من انضافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة محال والالزام اي والايض  
 بالعجز مع وجود القدرة بل يتصف به مع عدمه لزوم اجتماع الضدين وايضا  
 يستحيل ان يتصف العجز بشيء في دليل يدل على استحالة انضافه بالعجز مطلقا  
 لو كان قدما او حادثا وكم كان الاول ان يقول لكن الثاني باطل بطريقه اما بدليل  
 لكن طرف او بدليل غيرها لانه في كل شيء نقص اي بالضرورة فلا يحتاج هذه  
 القضية لاستدلال عليها واعلم ان اصل هذا الدليل الالزامه هي وكل شيء العجز نقص  
 في حقه بنج الله العجز نقص في حقه وهذه النتيجة تتضمن قضية قابله العجز على  
 الاله محال نقص جعلها صغرى وضم اليها وكل نقص على الاله محال بنج العجز على الاله  
 محال وهذه الكبرى اما مأخوذة من قوله وانصاف البارئ بالتقايض محال  
 عقلا وتلاوته ان العقل لا يتبع الا فيما عند السمع والبصر والكلام والنقل اما يتبع  
 في ضد السمع والبصر والكلام اللهم الا ان يرتكب في كلامه التوزيع يعني اي السند  
 وقوله لا استحالة انضافه بالحوادث بيان للملازمة والعجز القديم محال هذا دليل  
 للاستثانة المطلوبة والواو للتعليل والعجز عنه لا يكون الامكان اي لان العجز ضد  
 القدرة وقد سبق انها اما تتعلق بالمكن فاليكن ضدها كذلك لانها امتوات على محال  
 واحد لا نقول ان حاصلة انه فوق بين القدرة والعجز لان القدرة صفة يتأق  
 اي يتب بها ايجاد المكن سواء كان الاجاد في الحال او في المستقبل ولبست صفة يتأق  
 بها الاجاد بالفعل واما العجز فهو التعذر بالفعل لما يحاول ايجاده ولا شك ان هذا يقتضي  
 وجود المكن في الازل على فرض كون العجز قدما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضي وجود  
 المكن في الازل والحاصل ان يتعلق القدرة على معنى انه يصح بها الفعل وصلاحيتهما  
 لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلفه على معنى صلاحية التعذر لان الصلة لان العجز  
 ليس بعاجز في الحال بخلاف من يتأق من ان يفعل فانه قادر فاعذرة كالتمتع بعد  
 الكتاب للكتابة في الوقت الذي يصح فيه الفعل وهذا تعريف لوجود القدرة في الازل  
 مع عدم المكن فيه ولله المثل الاعلى يتأق بها ايقاع الفعل هذا التعريف جار  
 على مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا تؤثر في الاعداد بل في الاجاد فقط فاقى  
 هو مقصد رفوع معطوف على وجود المقدور اي بل الالزام من الوصف بالقدرة يتأق ان

يعقل و

فوجدت في نسخة

يعقل ان ولا يلزم من الوصف بالقدرة المناسب الاثبات بهذا السلوب القوي وازاد الوصف  
 بالقدرة الا تصاف بها بصحة الفعل الاول سلفه اي بالفعل على وجه صحته اي يسمو  
 بها فيما لا يزال لا على وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة بل بالفعل فاما  
 العجز المناسب واما العجز فانه لا يقتضي ما في التعريف من الشايع لان العجز وصف وجودي  
 يتأق بالقدرة على ما يقتضيه الاستدلال السابق وما ذكره من التعريف يقتضي انه عجز  
 كان الاول ان يقول واما العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول ايجاده فكيف قد يجوز  
 باطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود الى السماء وعن الدخول في غو  
 الارض ونحو ذلك تعذر ما يحاول ايجاده فيه ان التعذر يتعلق بالاجاد لا بالمكن  
 ففي عبارة شمس قنوقال تعذر ايجاد ما يحاول ايجاده كان اولي فلا يشك اي التعذر  
 بمعنى الصلاحية اي فلا يمكن ان يكون العجز في الازل اذ لو كان في الازل لم يكن الا بمعنى  
 الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية يتعلق واما يكون بمعنى الحصول بالفعل  
 فان قلت فلم لا يجوز ان حاصله انه انما يلزم العجز بعد الاله اذ كان قدرة كل عا منة  
 يتعلق بحسب شغل قدرة احد هما وادته مما يتعلق به قدرة الاخر وادته فيحصل التمايز  
 فيحصل العجز ولم لا يجوز قسم العالم بينهما قسمين وجعل قدرة هذا متعلقة بقسم وقدره  
 هذا متعلقة بالقسم الثاني وكم فلا يلزم التمايز المتقضي للعجز وحاصل الجواب انه قد  
 سبق ان قدرة الاله يجب ان تكون عا منة يتعلق وكذا تلك ارادته فلو قسم العالم وجعل  
 قدرة هذا وادته متعلقة بقسم وقدره الاخر وادته متعلقة بقسم للزم عدم عموم  
 هذا واذ قد علمت انه لا ورود لهذا السؤال مع ما سبق من وجوب عموم تغلق قدرة الاله  
 وادته تعلم انه لا يحسن التعبير بقوله فان قلت ان هذا يدل على قوة السؤال فاما  
 الاحسن ان يقول لا يقال لم لا يجوز ان يتأق لم لا يجوز ان هذا الاستفهام يقتضي  
 التعذر بتقرير المتأق اي حمله على الاقرار الجواز ان يقسم العالم اي يقسم بحسب  
 فانه اولا فلا يلزم التمايز اي المتقضي للعجز وكم فالشرطية السابقة في الدليل  
 القابلة لوجود الاتفاق لزوم التمايز ولو وجد التمايز للزم العجز ممنوعة استحالة التمايز  
 في مقدرة الاله اي المقدورات بالفعل لا بالامكان اذ العالم اسم ما وجد في الخارج  
 ومعنى كون المقدورات بالفعل لا يتأق هي انها لا تغف على حد لان الله قادر في غلبة  
 وهكذا الى ما لا نهاية له والا فالوجدات بالفعل متناهية انه قد تقررت بل اي  
 قبل هذا المبحث وقوله استحالة التمايز اي الذي هو عدم عموم التغلق للقدرة



والارادة وقوله يستحيل هذا الغرض اي الامر الغرض وهو انتقام العالم فسمي ان  
كانا معاني الجوهر والاعراض تابعة للجواهر وابنه فالتقسيم في هذا الزمان اخر جاز  
في طريق التسليم وارجح العنان وكانه يقول نفع الانقسام لما تقدم سلمنا انه يمكن  
انقسام العالم فسمي فنقول ان كان في الجوهر فلا يصح كذلك وان كان في الجوهر والاعراض  
فلا يصح كذلك التماثل اي اذا توجهت القدرة لغير من الجوهر فلا تقف عليه  
بل تستقل الطرف الثاني للتماثل بينهما فلفها بالجميع الاول بالباقي والمراد التعلق بالفضل  
لا بالصلاح لان العالم اسم الموجود بالفضل فذلك لا يعقل لا يتقبل ولا يصدق به  
العقل لان التلازم بين الجوهر والعرض عيني والقدرة على ايجاد احدهما قدرة على ايجاد  
الاخر ولا يتأتى خلق القدرة بايجاد احدهما بدون خلقها بايجاد الاخر لا يلزم وجود احدهما  
بدون الاخر وهو محال للتلازم اي العيني الذي بينهما في الخارج وقد يقال ان العرض  
اتقاني الالهين فاذا كان بينهما اتفاق تام والله مهي او جدها احدهما الجوهر وجد الاخر  
العرض فلا مانع من اختصاص احدهما بالجواهر والاخر بالعرض والتلازم بينهما لا يفيد  
المدعى وهو منع اختصاص احدهما بالجواهر والاخر بالعرض اذ قد حصل التلازم مع  
الاتفاق التام نعم التلازم العقلي بينهما يفيد المدعى ان كان اتفاقا ممكنا لان الممكن قد  
يختلف تماثل ثم ذلك اي كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين الجوهر  
والاخر الاعراض لا يندفع التماثل وهذا جواب بالتسليم وحاصله اناسم ان العالم يجوز  
انقسامه قسمين الجوهر قسم والاخر قسم اخر والقدرة على واحد من الالهين متعلقة  
بقسم بدون تعلقها بالاخر لكن يجوز ان توجه قدرة احدهما للجواهر والاخر في التوجه  
للعرض ثبات التماثل الا لا يوجد الجوهر بدون العرض عند ما يريد احدهما ايجادا على  
جهة الجواز والاخر لا يريد ايجادا حالية مضيدة لقوله يريد احدهما ووجه  
الابراء هو الاولى انه يقول ونقول الابراء لا ظاهره انه ذكر الابراء اولاً ولم يبين وحصله  
وهذا وجه وليس كذلك قسم الاخر المشهور في اطلاق القسم هو الشيء الذي  
ينقسم اليه والى غيره شيء اخر كنوع الجنس وليس هذا امراد احداث المواد مجرد المقام  
وليس مثل كون احد الشريكتين قسماً للاخرى المال وهذا المعنى هو المعروف في اللغة  
ان القسم اي قسم العالم الثاني ان احد النوعين هو هذا المقرب اسلم  
مما في المتن ليس فيه حصر كان يكون من الجوهر والاعراض تبع والمكاف  
استقصا عليه اوله تمثيل ويدخل بالمكاف ما اذا كان النوعان من الاعراض ويلزمه

الجواهر ويدخل ايضا ما اذا كان النوعان من الجواهر لزوم عموم قدرة ايجاد  
فيلزم التام وقد يقال ان هذا الثاني مبني على التسليم وقد فلا بطريقه العموم اذ لو نظرنا  
للعوم لم يكن تسليم واجيب بان العموم لازم التماثل بلزومه العموم لكن في الانها  
استحال تصور ان اراد بالصور والتصديق اي استحالة اذ يصدق العقل بالقدرة  
على احدهما غير القدرة على الاخر على تقدير تسليمه اي تسليم ان يوجد القدرة على  
احدهما دون الاخر لانه من الجائز ان هذا احسن من كلام المتن وموافق لما قلناه اولاً  
من الالفاظ الى الجواز قلت ويصح ان هذا رايد على ما في المتن من الاجوبة  
عن هذا الابراء وهو ان احدهما يوجد الجوهر والاخر يوجد الاعراض لا هو المتبادر من  
تعبيره بالنوع ويحتمل ان المراد بالاراد قسم العالم قسمين الصادق بكون احدهما الجوهر  
والاخر الاعراض والصادق بكونها من الجوهر والاعراض تبع وعلى هذا المراد بالنوع  
القسم وعلى هذا فقولنا دون نظيره الضمير عائد على احد الالهين لا على احد النوعين  
لاجل ان يجري الكلام على ما اذا كان احد النوعين مما لا ولا مخالفاً بخلاف ما اذا اراد لاحد  
النوعين فلا يجري الا على ما اذا كان احد النوعين مما لا لان الضمير هو المائل فنل  
ذلك التخصيص اي اختصاص احدهما بايجاد الجوهر وتخصيص الاخر بايجاد الاعراض  
وقوله باختيارها اي بان اخذ احدهما الجوهر واخذ الاخر الاعراض باختيارهما  
بانصرية او اما نفسي لثاني العرتك او المتركة وعن كل حال ففيه شيء لا شبهة  
اذ كان الاول كانت الشرطية باطلة لان المعنى قد لو كان التخصيص باختيارهما لتصرفي  
احدهما في مقدور الاخر وهو غير لازم لجواز الترتب بينهما معاً مقدم الاخر وان كان الثاني  
فيما ظن ابني لان المعنى قد لو كان التخصيص باختيارهما لا يمكن ان يتصرف كل واحد منهما  
في مقدور الاخر لكن الثاني باطل للتامع وفيه نظر لان التامع انما يلزم عند التصرف بالفعل  
فلا يرتب على امكان التصرف فالامر مشكل على كل حال وقد يجتزأ الثاني وقوله لما يلزم عليه  
من التامع على حذف مضاف اي من امكان التامع او لا يلزم من صادق بصورتين  
وهما التخصيص من غير تخصيص والتخصيص الفعلي والمال انما لا يتفق الصورة  
الاولى وسكت عن ابطال الثانية ما ذهب اليه المتوابع ثم فرقة من المجوزين يسمون  
الله الخبير اذ الله الشر هو مزي عن الله الخبير ففكر لو كان من بين اثنين في ملكية  
فكيف يكون حاله معه فحدث من تلك الفكرة هو مرفاً بعده واقضاه فبما لهم في الرد  
عليهم الشر منسوب اليه ان الخبير فانه الذي حدث منه اصل كل شر ثم تلك الفكرة



ان كانت شرانكيت تصد رعن فاعل الخبر وان كانت خبرا فكيف تصد رعن على الشر وسالجلية  
 مما قاله هو من تعود بالند منه وهذا المدح بدين الغرض قبل الامام وندين به  
 ايضا فقلت يقال لها المنة بنية حسنة الى ما بن ابن مازن لاني اليوسى او ابن صابو كما في العكاري  
 كان زنديقا ينسبون الخبر الى النور والشر الى الظلمة فيقولون ان الاله اشان الله يخلق  
 الخير وهو النور في الضوء والله يخلق الشر وهو الظلمة والنظر هل المراد الضوء والظلمة  
 المعروفة او غيرهما وعلى الثاني سمى في اللورقات وكلام فقها ياتي في باب الذبايح بدل على الاول  
 وكلام العكاري موافق لهم وقد كرر في الضوء والظلمة فوالان هل هما من الاعراض او من الاجسام  
 وانظر على انها من الاعراض ما الجسم القابل به قال شيخنا العلامة العدي سبيل  
 شيخنا الشيخ المولي عن ذلك فتوقف فاستظهرت محضته انه كسرة الهوى فوافقت  
 على ذلك فتأمل وبيهتهم في ذلك اي القول واختلا لا تضربا فاضله  
 ووجه دلالة العقل بالتضاد لا يخفى ما في هذه الامور من الاطباء وعدم الخبر والاحسن  
 كما عبر به ابن السبائي في سماء العالم حيث قال واختلاف الفعل اي المعنويات بالتضاد  
 بدل على اختلاف الفاعل فلو حدث في اللفظ وجه ودلالة وزاد لفظ اختلاف كان معا  
 فعلمه ويكن احرار المعنى على وجه يستقيم معه المعنى وذلك بان يجعل اضافة وجه لمسا  
 بعده يانية وقوله بالتضاد متعلق باختلاف القدر اي واختلاف المعنويات بالتضاد بدل  
 الخ ويوضح جعل الاضافات بيان وقوله بالتضاد صفة للفعل والباللها بكية اي ودلالة  
 المعنويات على فاعلها المنسبة بالتضاد اي الموصوفة به بدل الخ يدل على ان فاعل  
 الخبر غير فاعل الثواب لان الخير والشر ضدان والشان ان الفاعل انما يفعل احد الضدين  
 ولا يفعلهما معا هذه الطري اي وهي ان فاعل الخير غير فاعل الشر قالوا الشر  
 ليس من فعل الله اي بل من فعل المحدث فهو الذي يقال له شرير وانما زال لفظ قالوا اشارة  
 الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله ليس من فعل الله يحتمل ان من لا يشاء والمراد بالفعل  
 الاجزاء ويحتمل انما المشيخص والمراد بالفعل المفعول اجاب المتكلمون ان في من  
 شبهة الثوبة ويحذف ذلك الجواب بانه على المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله من  
 جهة ايجادها بعد العدم وذلك وطبيعة القدرة ومن جهة تخصيصها ببعض ما يجوز  
 عليها وذلك وطبيعة الارادة ونسبة الافعال لله من الجهتين لا تختلف بالخيرية والشرية  
 لان الخيرية والشرية ليست صفات نفسية فلا فاعل حتى يكون الافعال متصفة بالتضاد  
 فيختلف فاعلها بل كل من الخيرية والشرية وصف نفسى لمعل الخروتم فليس بين المفعولات

تضاد حتى يقال ان اختلافها بالتضاد بوج اختلاف الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم  
 ان اختلاف المفعول بالتضاد بوج اختلاف الفاعل والافعال تسبق ذلك من حيث  
 تجدها الاولى من حيث وجودها بعد العدم وهذا اخص من التجرد وانما كان هذا اولي لانه  
 وطبيعة القدرة بخلاف التجرد وذلك اي ما ذكر من ان نسبتها اي الافعال البهية  
 تعالى من الجهتين لا تختلف اي لا يقتضي اختلافها بالخيرية والشرية بحيث يكون بعضها  
 اي الافعال خيرا وبعضها شرا في قوله او شر بمعنى الواو والضمير في كونها للافعال فانها  
 اي الخيرية والشرية ليس من صفات نفس الافعال اي ليس من صفات الافعال  
 النسبية القوية لها حتى تكون الافعال متصفة واذ كانت الخيرية والشرية ليست من  
 الصفات النسبية للافعال بل من الامور الاضافية فلا يكون بين الافعال تضاد وحيث لا  
 يبيح ان يقال ان اختلاف الافعال بالتضاد بوج اختلاف الفاعل فان قيل المتضمن  
 المعنى كذا بين هذا ان الخيرية والشرية ليستا صفتي نفس لان صفة النفس لا تحتلف  
 بالاصناف بل هي ما تقوم بها الماهية واذا تحقق اي من خارج لا لما تقدم واعلم  
 ان الحسن هو الخير والقيح هو الشر وان الحسن والقيح بمعنى ملازمة الطبع ومما فرقة  
 عقليا انفاقا لانه لانه ذلك الملازمة المذكورة والمنافرة الاله واما الحسن بمعنى قرب المدح  
 والشان في الدنيا والثواب في الآخرة والقيح بمعنى تراب الدم في الدنيا والعقاب في الآخرة  
 فهما شرعا عند اهل السنة بمعنى انه لا يكتم ذلك الا من الشرع ولا مدخل للعقل فيه  
 خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها بهذا المعنى عقليا لان العقل اذا اخطى ونفسه ادرك ذلك  
 والشرع هو كذلك اذا علمت هذا فافعال الله لا تنصف بالحسن والقيح بالنسبة للعقل لان  
 اسناد الافعال لله من جهة الايجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال فيه انه ملازم للطبع ولا  
 منافرة واذ انظر لها بالنسبة للشرع فكيفها حكمة لان الحسن شرعا لفاعله ان يجعله وماؤ  
 الشان على فاعله والافعال كلها بالنسبة لبيد تعالى كذا لك اي له ان يخلق او هو الشان عليه  
 في كل حال فقد صدق على افعاله تعالى انها حسنة بالاعتبار من قول الله واذا اخلق  
 شرور في الكلام على الخير والشرع باعتبارهما في الشرع بعد الكلام عليها بالنسبة  
 للعقل كما انه يقول بما قاله الخصوم من شبهة لا يخلص حوا اعتبر الحسن والقيح بالنظر  
 للعقل او الشرع وكان الانسب ان لو قال هذا ان اعتبر الحسن والقيح طبعيا بمعنى ملازمة  
 الطبع ومما فرقة فان اعتبر بالنسبة للشرع كما تضمن قرب المدح والدم عاجلا والثواب  
 والعقاب فيكونا الحسن هو القول فيه الخ يرجع ان الشرع اي ولا مدخل للعقل فيها



انفعوله اي كالصلاة والصوم ونحوهما من افعال الطاعات وقوله انفعوله اي سوا  
كان على وجه الجرم او لا مثل الواجب والمندوب فكل منهما حسن وقوله القول فيه  
لا يفعله اي كالتواضع والخير وغيرهما من افعال المعاصي وقوله القول فيه لا يفعله  
اي على وجه الجرم واما المكروه فهو وان كان يقول فيه لا تفعله لكن لا يقال فيه فيجوز قوله  
وذلك لا يمتنع اي لان العبيد هم الذين يقال لهم انفعلو او لا تفعلو واذا في المعاصي  
اي لا بالنسبة الى الله تعالى وقوله فالافعال مفعلة لذلك المحدثين وهذا اوضح من جعلها  
للمتفرجين حسنة اي لا بالمعنى المتعبد بل بمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى تاجبا  
الرب ومعنى ثواب العبد اذ معنى الحسن احويا حسنة ان يقال في الشيء هو ما ليس  
لما عليه ان يفعله وما ورده الغم على فاعله وما ورد الشائع فاعله مجتمعا انه تفسير  
في الاول ما فاعله ان يفعله فيدخل الجاح في الاول دون الثاني فلا واسطة بين الحسن  
والفجيع على الاول وينبغي واسطة وهو الجاح على الثاني ومجتمعا ان قوله وما ورد في تفسير  
التفسير لما قبله فيخرج الجاح بالنسبة الى الله فلهذا لا الهول فعلها وبسحق  
الثاني عليها حتى لا يكون يستحق عليه الثاني لان جميع الموجودات ناطقة بان الرب خلقها  
وهذا معنى ثابها فقد صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى انها حسنة بالاعتبارين  
لانه تعالى له ان يفعله اي هذا ناطق للتعريف الاول وقوله وهو الثاني عليه كمال  
الاولى بكل حال اي على كل فعل ناطق للثاني والثاني يضم الميم ويخرج النون اخرج النون  
او يخرج الميم وكسر النون واما قول المعتزلة في هذا الجواب نعم يقال كيف يكون  
البارك خالق لجميع الافعال حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى شررا اذ قالت المعتزلة  
فالقول لا يسمى بذلك وحاصل ما ذكره من اجواب انه لا يلزم من كون فاعل الشر شريرا  
ان يطلق ذلك على الله لان اسماء الله تعالى محصورة في امرين اما توقيفية واما ما غير  
توقيفية لكن لابد من اشعارها بمدح وحصرها في الامرين باجماع من يعتقد باجماعه  
فلا يلزم من القول المعتزلة لما علمت ان اسماء الله وان كانت غير توقيفية على القول  
المرجوح لكن لا يسمى الا بالاسماء الحسنى والحاصل ان المعتزلة استدلوا بفعل الشر لغير  
الله هربا من ان يسمى الله بالشرير بنا على ما ذكرنا من ان فاعل الشر شرير فافقوا على  
الادب على زعمهم ووقفوا في الشرير بالله ونحن نقول ان الافعال كلها من الله ولا يلزم  
من ذلك ان يسمى الله بالشرير لان اسماءه تعالى توقيفية فلا تسميه الا بما سمى به  
نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد معا لان اسماءه تعالى توقيفية

الافعال تسميه سبحانه الا بما جابه الشرع ووقفنا عليه واسار بقوله ولله الاسماء  
الحسنى الى المذهب الاخر وهو ان اسماء غير توقيفية تسمى اسما بكونها لا بغيره  
تعالى والصفات العليا هذا اما انجاليه الكلام والافعال الكلام في الاسماء  
لا يقال با خالق القودة واخت ابراهيم لعنه ووده ولما فيه من قوت الاب وان كان في  
الواقع انه خالق لهما ويصح اثبات انه في هذا التقدير انما في الاصل في  
اثبات هذا عند الدليل العقلي واراها عند المعتزلة ومنعه اي منع اليقين بالدليل  
السمعي وهو اي منع اثباته بالدليل راي السمي اي مرابي ومعتزدي وذكره هذا  
الكلام في مقام نقل الخلاف من مجتهدك الغن يقتضي ان المصانع درجة الاجتهاد في هذا  
الغن لا يجوز الصانع ان هذا يستلزم لا يتحقق اي لا يعلم به ولا لا ي  
لو كان معه كان للزم التمايز المتعدي للغير على الله وهو محال كسر ولا الدليل السمي  
بوت الصانع اي لان الاستدلال بالدليل السمي على ثبوت المصانع مفض الى الدوران  
ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب والسنة متوقف على صدق الرسول وصدقه متوقف على  
المعجزة وهي فعل لا يتعلق بدون فاعل فهي متوقفة على ثبوت المصانع فلو استدلل على ثبوت  
الصانع بالسمع لكان متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت المصانع قال الام  
الى ان ثبوت المصانع متوقف على ثبوت الصانع وان توقف الشيء على نفسه وهو دور محال  
فذلك اما اني فذلك ان الواحدانية التي توقف اي ثبوت المصانع عليها اي فذلك ان  
الوحيدانية التي توقف ثبوت المصانع عليها لا اراد الدليل السمي فيها فالصلة جرت على  
غير من هي له عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن العلوم الذي يبحث فيه عن المعتقدات  
والعقود جمع عقدة بمعنى اعتقاد فالمعنى ان المعتقدات البحوث عنها في فن التوحيد على  
ثلاثة اقسام وهو كل ما ايجب اعتقاد ايجب استدلال كونه اسما اذ عا  
من الوجود وما سعه لا يصح الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلي والقدم والبقا  
اي لو لم يكن قد بنا ولا قبلا كان حاد ما ولو كان حاد ما لا يستقر على محدث وهو جواز ذلك  
يقضي عدم وجوده اصلا فكيف يكون موجودا الشيء وان خبير بان هذا يقتضي عدم  
المخالفة والقيام بالنقص من هذا القسم لان الذي الوجه جواز القدم والبقا يجري فيها  
وكما سأل يدكروها في هذا القسم لان الكلام فرض ثبيل ولا يقال انهم لم يدكروها لانها  
كلها وليسا من الصفات الوجودية والكلام في الصفات الوجودية وذكر انهم والبقا  
لانها من المعاني لاننا نقول الكلام في عقود التوحيد جمعا لاني خصوص الصفات الوجودية



ولأن هذا التخصيص ليس مخصوصاً بمن يجعل القدم والجنا في المعاني ولا في لوكاد لا مرة لك  
 لم تدخل الوجودية في التخصيص ولم يكن فيها فراغ لعزم اللور بياضه الله لو استدلال على  
 يكون شيء ما كبراً للسمع لكان يكونه متوقفاً على السمع والحال أن أثبت السمع متوقفاً على شئ  
 صدق الرسول وصدقته متوقفة على المعجزة والمعجزة متوقفة على وجود الله وقد رتب وعبر  
 ذلك ما ذكره قال الأمر أن يكون ما ذكر متوقفاً على ما ذكر وهذا دور كل ما يرجع إلى  
 كل معتقد يرجع وقوله إلى وقوع جازي عقلاً كالبعث أي فهو يرجع لوقوع جازي من رجوع  
 الجزاء للكلية وكذا يقال في كل واحد ما بعده مما لا يخص كثيراً أي من جهة الكثرة  
 لأن غاية أو أي وإن كان وقوع هذه الأمور لما يستدل عليه بالسمع لأن غاية أو يجب  
 يستدل أو أي وليس المراد الاستدلال على هذا القسم لا يحصل إلا بالجمهور الأبرار  
 وهو ما ليس بوقوع جازي أو أي وهو لا يكون من القسمين السابقين لأن الله لم يكن وقوع  
 جازي لم يكن من القسم الثاني وإذا لم يتوقف بؤت المعجزة عليه لم يكن من القسم الأول ثم  
 أنما ليس بوقوع ولا بؤت بؤت المعجزة عليه كونه واجباً وجازي لم يقع بالفعل فتوقف  
 وذات كليات سمعة أو مثال الواجب وقوله وجواز أو مثال الجازي لم يقع بالفعل  
 كليات سمعة الأولى بؤت سمعة لأنه هو المعتقد وإنما قال بؤت أي وجوده وانه أن  
 يقول قد مضى جازي ووجدتها ونحو ذلك من أحكاماً لأن هذا اعني فيبعد أن تثبت السمع  
 ثبت أي هذه الأحكام بالفعل وجواز تلك الأمور التي أجبر الشارع بوقوعها أي وهي  
 المعسر والشروع ما معها فقد أخر الشارع بأنها يستتبع وهذا يستلزم الاجاز جوازها لأن  
 الوقوع يستلزم الجواز والعقل حاكم بجوازها أي هذه الأمور لها جهة واحدة وفيها وهذه  
 لم تعلم إلا من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن السمع وقد اختلفنا في  
 معرفة الوجدانية فيه نظراً للمعتقد الوجدانية لا المعرفة ولأن الخلاف في الوجدانية لا في  
 المعرفة وكان الأولى حذف المعرفة إلا أن جعل الاضافة من الصفات الموصوفة إلى الوجود  
 المعروفة بمعنى أن كل واحد ليس المراد أن يخرج من التقليد الاستدلال بالجمهور  
 من وصف التقليد الاضافة للبيان أي يخرج من ذلك إلى العلم في عند الوجدانية  
 أي في معتقد هو الوجدانية فالاضافة للبيان واختلاف في صحة الاستدلال في عند  
 الوجدانية وانت الضمير مراعاة جانب المعنى إذ معتقد وقته الوجدانية لأن الاضافة للبيان  
 كما علمت على أن المضاف قد يكتب الثاني والثالث من المضاف اليه والاول راي  
 الاماميين أي وهو مذهب الأكثرين لأنه في الخصوبة وذكر فيه أنه الخلاف في الوجدانية

مبنى على الخلاف في أن الوجدانية هل يتوقف عليها صدق الرسول لأن المعجزة لا توجد ما لم  
 يكن الله واحداً ما من التماثل ولا يتوقف عليها صدق الرسول لأن المعجزة وإن توقف  
 وجودها في نفس الأمر على اتفاق التعدد لكن لا لأنها على الحكم الصدق لا يتوقف على العلم  
 بان اتفاق التعدد لأنه قد يفهم دلالتها على الصدق مع أنه هو عن كون موجوداً واحداً أو سائر  
 لغيره قال في المعالم كتاب الخبر الرازي بصحة النبوة أي بشيئها لا يتوقف على العلم  
 الخ أي فتعلمنا هذا من الله بمجرد ظهور المعجزة على يد ربه وإنما تعلمنا بغيره بالوجدانية  
 ولا حرم أي لهذا وهو الأصل بمعنى الأفراد وإذا ثبت هذا أي إمكان إثبات الوجدانية  
 بالادلة السمعية فنقول ما هنا الشارة لقيام من الشكل الثالث ذكر بقوله ونتيجة  
 هذا كبراه اصبحت على التوحيد أي اصبحت على كون الله واحداً على وجوب  
 اعتقاد الوحدة كما فهمه ابن التلمساني فوجب أن يكون أي واكتب الالهية حتى  
 فوجب أن يكون التوحيد أي كون الله واحداً حقاً يعني أي الخبر اعتقاد  
 الوجدانية فينبغي نظراً للتأدية أن المراد بالتوحيد كون الله واحداً وعلى ما فهمه ابن  
 التلمساني يكون معنى قوله الخبر أن كتب الالهية اصبحت على التوحيد أي على وجوب  
 اعتقاده والافترابه والافترابه كلامه يقتضي أنه شرط صحة للإيمان وليس كذلك  
 بل الاقرار بشرط في اجراء الكلام الأحكام الدينية فقط على المعتد وقد يقال المراد الهكاه  
 اصبحت على وجوب الاقرار بها على أنها شرط لآخر الأحكام الدينية أو على أنها شرط في صحة  
 الايمان على ما فيه من الخلاف على ذلك أي على التوحيد قال الله تعالى أي في  
 القرآن وإن كانت الكتب تشمل خبره لكن لا يعرف الا هو والمراد سؤالهم أي وليس  
 المراد الأمن السوال الرسل حقيقة لانقراضهم قبل وجوده ثم إن سوال الانبياء لا يتيسر لأن  
 انبياء غيرهم لانقراض انبياء غيرهم قبل وجوده عليه الصلاة والسلام والاخبار  
 من الرسل أي أي أثبت الوجدانية بعد ما علم من الكتب السماوية علماً بغيره من أخبار  
 الرسل الذين لهم كتب والذين لا كتب لهم وقوله بأيات الوجدانية الأولى بؤت جوازها لأن  
 الرسل إنما تخبر بالشئ بالآيات أو البعث في إمكان الاستدلال بالبحث مبتدأ والمورد  
 بعده هو الخبر واللام مفيد القصر كالكرم في العرب أي وبذلك العلماء تراهم إنما هو في  
 الاستدلال بأخبار الرسل وأكتب على شكر الوجدانية أي هل يمكن الاستدلال بها على منكر  
 الوجدانية ولا يمكن والحاصل أنه لا شك في إثبات الكتب على التوحيد ولا شك في جواز  
 الرسل به وإنما التواضع في أنه يمكن أن يستدل تلك الأخبار على منكر الوجدانية لولا

كما



وقد اخرج على ذلك اي اخرج له ذلك القول السابق وهو ما كان الاستدلال على الوحدةانية  
بالدليل السمي وهذا من كلام ابن النجاشي الاجلة العباية واليهما من كلام المصنف اذ بها  
نا عن اخرج والاشارة في قوله ذلك راجعة كقول الله واحدا بصحة النبوة اي  
ببوتها لا يتوقف على ذلك العلم اي على كونه الاله واحدا فعلم ان هذا نبى الله وان لم  
نعلم ان الله منفرد بالالوهية اذ احدث حادث اي وجد اي حادث كان وليس  
بلازم وجود الخلق بنماهم واستحال وجوده اي وجود ذلك الحادث والحال انه  
استحال فقد اثبت وجوده اي فقد اوار حدوث ذلك الحادث وجود الواجب للآله  
الى العالم بالاستحالة وجوده بنفسه على انه رسول اي رسول ذلك الواجب الموصوف  
بالصفات المذكورة واثبت صدقه اي واثبت ذلك الرسول صدق نفسه وقوله بنفسه  
ثبت له اي بصدقي ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة له ذلك الرسول وفي بعض  
النسخ واثبت تصديقي اي واثبت ان الله صدقه فالصدق مضى للنعول فقد  
ثبت صدقه اي صدق ذلك الرسول من غير ان يتوقف على العلم بكون الاله واحدا والحاصل  
ان الرسول اذا ثبت صدقه بنفسه بصدقي الله له بالمعجزة التي تظهرها على يديه فقد ثبت  
صدقه لان الشيء اذا ثبت فقد ثبت فاذا ثبت لربنا عليه فقد ثبت والحاصل ان الشيء اذا وجد  
تعدّل هذا الشيء على ان له صانعا وكونه واحدا ولا شيء اخر فاذا جاز ان قال من خلق هذا  
الشيء ارسلني فيطلب منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق في رسالته والمعجزة  
موقوف على ثبوت الصانع فقط والوحدةانية وعد ما شئ اخر فاذا اظهر بصدق ذلك الرسول  
بان الاله الذي ارسلني واحد فقد علمت الوحدةانية من الرسول فثبت ان الوحدةانية  
علمت من السمع والسمع انما يتوقف على ثبوت صانع ما كان واحدا او متعددا فلا دور  
فاذا اخرجني الرسول وهذه المقالة اي ومن ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم  
بكون الاله واحدا فنقل عن ابن هاشم عبرا بالمصارع وروى الماضي لحكاية الحال الماضية  
والنقص من عز وهذه المقالة لابي هاشم الرد على من اعزها غيره لا الاعتراض على الاسام  
الوارثي في كونه قد شاركه المغترلة فيكون جارا على مذهب اعتزالي الاله لا اعتزال في هذه  
المسألة ويرد عليها اي هذه المقالة وهي ان العلم بثبوت النبوة لا يتوقف على العلم  
بكون الاله واحدا وفي بعض النسخ ويرد عليه اي على ابي هاشم في هذه المقالة  
بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على ذلك اي على ثبوت الوحدةانية فلا يدل  
وجوده يعني انه اذا قال الانسان ان رسول من خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل

على صدقي كذا فوجود المعجزة لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخلق للاشياء كلها واحد  
والا فليجوز ان يكون هذه المعجزة فعل غير مرسله فلا يكون صادقا في قوله ان رسول من  
خلق هذا الحادث وبما فثبتت الرسالة متوقفة على الوحدةانية وهو المطلوب فلا يستند  
على ثبوت الوحدةانية بالسمع الموقوف على ثبوت الرسالة ثم الدوران للقبيل انه رسول  
اذا ادعى الرسالة فافهية ان دعواه الرسالة غير قوله ان رسول وليس كذلك ولو قال لان  
مدعى الرسالة كان احسن مالم يتحقق اي مالم يعلم انه لا يدل الا اذا تحقق ان هذا  
الفعل لا يقدر عليه الا من ادعى انه ارسله ليكون فعلة او مرتبط بقوله يتحقق  
اذا قال ان رسول الله اليكم وعلامة صدقي ان يوجد الله هذا الخارق ووجه ذلك  
الخارق وتحقق ان الله الاله والحد والافعال غير مرتبة عليه ان فعل هذا المرسل  
بالكسر مطابق لحدى هذا الرسول ومطابق لمسوله ونازلا منزلة قوله صدقت يا عبدني  
دعواتك انك رسول فاذا لم يكن عندنا تحقيق بالوحدةانية فلا يرت عليه ما ذكر لجواز  
ان يكون هذا الخارق ارسلني اليكم ليكون فعلة او اي يتحقق ليكون فعلة اي فعل  
مرسله مطابقا لحدىه ومسوله لقوله مطابقا خبر يكون وقوله نازلا خبر بعد خبر اذ  
ويكون فعل موسى نازلا منزلة قوله صدقت يا عبدني في دعواتك انك رسول فاذا  
لم يكن علمي علمته غير فلا تعلم انه اي ذلك الخارق فعل مرسله لجواز ان يكون فعله  
غيره فلا يكون الرسول صادقا في دعواه انه رسول من خلق ذلك الحادث  
ولا يثبت ذلك اي العلم بنفي فاعلمية الغير ولا حاجة لذلك لغيره بما قبله وكان  
الادنى ان يقول والعلم بنفي فاعلمية الغير موقوف على الوحدةانية فان الامر ان ثبوت  
النبوة متوقف على الوحدةانية وهو المطلوب فان ثبت نفي فاعلمية الغير عن الوحدةانية  
فلنا ما مختلفان في المفهوم وذلك اي ثبوت ان هذا الخارق لا يفعل الا الله  
يتوقف الى وجه الاستدلال اي الى كيفية الاستدلال وليس المراد بوجه الاستدلال  
وجه الدليل وهو الحد الذي ينتقل منه الذهن الى المطلوب فثبت ان لم يوجد  
لحصول التماخ كمن التالى باطل فيطل المقدم فالاية افادت كيفية الاستدلال اي بان  
تالى المقدمية شرطية وتستثنى التالى فيبطل المقدم فيثبت فثبت ان الله هو  
الذي خلق كل شيء وكان معه الاله لتوجه كل واحد الى خلقه يدفع عنه الغير كما هو  
عادة ملوك الدنيا وعلى بعضهم على بعض كمن التالى باطل فيطل المقدم والاية  
الاولى ان هذا بيان لكثرة تعدد الادبي في المقام والاقتصار على الايتين واللام في قوله



لوجه الشبهة وقوله على ابطال الالهية اي على ابطال نبوت الالهين لما يقتضي ان الالام  
 المعنى بالاستقلالية لا يستلزم الوجود فاعلى بعض ضمير يعود على نبوت الالهين والتمانع عطف  
 نصير على الفساد والمعنى والاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال فانما تعنى الذي يقتضى اي  
 يوري اثبات الالهية المعنا لصلته جرت على غير من هي له فكان الوجه الارزق ان هذا  
 الالام يقتضى ان نساد السموات والارض اربابه عدم وجودها اصلا وان المعنى لو كانت  
 الهية غير الله لو توجد سما ولا ارض للتمانع بتغير الاختلاف او الاتفاق على ما مر على هذا  
 فالاية برهانية لان الملازمة منها عقلية وذهب بعضهم الى ان المراد بفسادها اختلاف  
 نظامها وان الاية حجة افتراضية لان الملازمة فيها عادية والمعنى لو كان فيهما الهة غير الله  
 لاختل نظامها لجرى العادة باختلاف صاحبي الامر واختلاف نظامه باختلافهما وان جاز  
 عفلا اتفاقهما وعدم اختلاف نظاميهما وانما جى بالدليل الافتراضي دون البرهان لان الدليل  
 اهل العرف والعلوم وسكن السعدى في العقائد على هذا الاخبار وغيره من المتفقين على  
 الاول مرحلة عبرها مرحلة وفي الاولى كما شئت نقننا على غيرها يقتدر  
 عليه الاخر هكذا في نسخة وفي نسخة على غيرها لا يقتدر عليها فلا زائدة في اوقات الشبهة  
 ما تصد ربه اي يقول الشبهة فان كل واحد الظاهر ان الالهية بان كل واحد هو  
 متعلق باطل ويلزم علو كل واحد وهذا يقتضى ان اللازم في القياس هو العلو  
 لا الذهاب وهو خلاف ما الالامة من ان كل منهما لازم ويلزم علو كل واحد منهما  
 اي كزبد وقوله على الاخر هو المستعلى عليه كمرور وقوله بما يفعله على الاخر هو السفلى  
 بالمسرف فالأخر الاول مصدر وقد عني مصدر وفي الاخر انما في وقوله فيكون اي الاخر المستعلى  
 وقوله غالبا عليه اي على الاخر المستعلى عليه وقوله بذلك اي بما يفعله ذلك الاخر  
 المستعلى والاله يعلوا في قوة قولنا لكن التالي باطل لان الاله يعلوا في اصل  
 الدليل لو كان فيهما الهة لذهب اي توجه كل واحد الى الرفع عن مخلوق وعلى بعضهم على  
 بعض لكن التالي باطل وهذا الدليل انما في الرد على الشبهة الذين يقولون بانفرد الله  
 بخلقها ولا يرد على من يقول بالهين كل اله عام الصفات نعم الدليل الاول يرد عليهم  
 قبل ولا يعرف ان ليس مراد ابن التماسا بقوله قيل المتكلمين بل السائل من غيره  
 وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد معتقدها وهم المردود عليهم بالاية الثانية  
 واما المقالة الاولى فلم يجد من العفلا من يقول بالمراد بالاية الاولى على معتقدها على  
 فرض وجوده على النعت الاول اي من كون كل منهما عام القدرة والعلم وسكاير

الصفات فانك ترى ابن التماسا في مقبول ترى بخلافه كيف ما لا يؤي حجة  
 قال ويرد على تلك المقالة ان الاستدلال ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله  
 واحدا في معرفة الوحدةانية الاولى عند لفظ معرفة لانا النزاع انما هو في كون  
 السمع بكن في اثبات الوحدةانية الاولى ولا يكتفى ما اورده من الحجة على ذلك اي على عدم  
 الحاجة وتلك الحجة هي قوله فيما تقدم وبان ان الغايل في حجة الشئ للزم الدور وهو محال فلا يكون  
 الوحدةانية فلو استدل على الوحدةانية بالنبوة اي بخبر الشئ للزم الدور وهو محال فلا يكون  
 دليل الوحدةانية الاعقليا وحاصل كلام المعنى العقيدة انه لا يصح الاستدلال على الوحدةانية  
 بالسمع لان نبوت النبوة متوقف على نبوت الصانع باليقين ونبوت الصانع باليقين متوقف  
 على الوحدةانية فلو استدل على الوحدةانية بالسمع للزم الدور فعبثت ان نبوت النبوة متوقف  
 على الوحدةانية بدو واسطة على كلام ابن التماسا وبواسطة على كلام المعنى وذلك  
 انما هو بقوله في ذلك منه الشرح اي فعل متعلق بالصانع وقوله على جيل متعلق  
 بنبوت في كلامه لف وشعر مرت وكذا قال يعني ان الصانع لفعل من الافعال بكونه على سبيل  
 الشيعي لا يتحقق اي عند ما لا يعدم الوحدةانية وقوله اذ على فقد وعد بها لا يدري  
 ان هذه القضية عقلية وعم غير مسلمة لانه قد يدري ومن جملة ذلك اي من جملة  
 كل فعل فكيف عرف ان هذا السنتهم انما هي بمعنى المعنى اي فلا يعرف من ذلك الخارق  
 رسول ذلك المرحل المجهول فتدبرين بيد ان نبوت النبوة يتوقف على نبوت الصانع على  
 سبيل الشيعين وهو يتوقف على الوحدةانية وقد فلو استدل على الوحدةانية بالسمع لكان الدور  
 لتوقف الوحدةانية على نبوت النبوة والحال ان نبوت النبوة متوقف على الوحدةانية فلم يرد  
 الوحدةانية متوقفة على نفسها والمرسل مقبول لا يدري وكان الاول ان يقول من  
 الخارق لذلك الخارق الذي ظهر على يد الرسول هل هو المرحل له او غيره وقد عرفت ان  
 الرسول هو هذا كلام مستأنف ان يد ليتوصل الى الزام الدور على الاستدلال بالسمع على الوحدةانية  
 وكذا قال ومن العلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرحلة فلو علم مرحلة منه في الدور  
 مرحلة المعلوم اي المعلوم من اي حالته في وياي امكان وقوله يخلف افعاله  
 بالسياسة متعلقة بقوله يعرف وقوله على صفة مخصوصة تحت اول الافعال وجملة ذلك  
 على ذلك اي على معرفة الرسول تحت ان الافعال والمراد بالافعال الموصولة بما ذكر الخوارق  
 والمجرات ولا يخفى ان تقريره ورعى على هذا الوجه بخلاف ما تقرر اول لانه فيما تقدم فشر  
 الدور بان الوحدةانية لو احدثت من النبوة لها الدور لانا الوحدةانية متوقفة على النبوة

نبوة

نبوة



والنبوة متوقفة على الوجودانية فلمزم ان الوجودانية متوقفة على نفسها وقد وردت في  
غير ذلك كما علمت وقد اعترضوا ان اراد بعض المعاصرين بن ذرني النبوة  
لان المجاب فيه اشارة الى الله لم يتحقق عنده تلك النسبة ان من تعرض لذكرنا لنبوة  
لم يذكرها وانما يقين ان تلك العقيدة له وعلى ذلك الظن سمي المعنى فصل الرواية  
حيث قال عقيدة ابن الحاجب ويحتمل ان يكون حصل له علم تلك الرواية لنبوة بعد هذا  
المحل وحملا لا تعارض بين المعنيين وابن الحاجب هو الامام بن عثمان ابن الحاجب كوفي الاصل  
وله باسني بلدة بالصعيد وكان والده حاجبا للامير في قوص ودين باسكندر بن بجوار ابن  
العباس المرسي واسمها اليها هذا يقتضي ان الحجة التي اشار اليها في العقيدة عيني  
الحجة التي اعتمد عليها ابن التلمساني وهذا يخالف قوله سابقا والى قريب منه اثبت في العقيدة  
كان هذا يقتضي اختلاف المجتهد وقد يقال انه اعترف بما مر تخايرها نظر اللفظ واعتبرها  
اتخاذها نظرا الى ان ما لها واحد بالعلمه متعلق بقوله واعترض وما وقع على كلام  
وقد يقال في جوابه اي في جواب ايراد شرف الدين على التفسير قوله فلا يدل  
وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق ان كان محصله انه لو استدلال بالنبوة على الوجودانية  
المزم الدور فيجاب بان لا يمكن الاستدلال بالسمع على الوجودانية ولا الدور لان الخارق سمي  
حاصل دلالة قطعية على صدق الرسول وتم ثبوت النبوة بمجرد الخارق وان لم يعلم ان  
الله واحد وتم فيستدل بكلام الرسول الصادق على ان الله واحد ولا دور على احد  
القولين فيه انه سياتي للمصحاكة اقوال ثلاثة في دلالة الخارق على دلالة الصدق  
هل هي وضعية او عقلية او عادية ويمكن الجمع بين المعنيين بان القول بان الدلالة وضعية  
راجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلف في كيفية الاستدلال وبهذا يعلم ان  
القول المقابل في المقام هو القول بانها عادية فلا يصح تخلف المدلول اي الذي هو  
صدق الرسول وقوله عنها اي عن تلك الدلالة والاعتقاد ان اي صحيح التخلف  
لزم ان بيان الملازمة هو ان الشبهة ما استند عن الناظر واعتقده دليل لا ولس بدليلها  
كذلك والثاني باصل لما يزم عليه من قلب العقاب في المقدم مثله او تقول سلمنا  
توقف اي توقف صدق الرسول على ثبوت الوجودانية وحاصله اننا لم نوقف الصدق  
على ثبوت الوجودانية ولا يكون هذا ما نعلم الاستدلال بالسمع على ثبوت الوجودانية  
لان الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوجودانية معا فاذا اخبر من ظهر الخارق على  
يكفيه الذي ثبت صدقه بذلك الخارق بان الله واحد استدلنا بكلامه على ثبوت

الوجودية

الوجودانية فلو فورد ان الجمع متوقف على الصدق المتوقف على الوجودانية كان الوجودانية  
متوقفة عليه لان كلامها متوقف على مصاحبة الاخرى فيلزم الدور فاجاب بان الدور  
اللازم معنى ولا ضرر فيه واليه اشارة بقوله والدور واللازم اي للاستدلال  
على ثبوت الوجودانية بالسمع لانه دور معيبة دورا لعية هو توقف وجود كل من  
الامر في الخارج او في الذهن على مصاحبة الاخرى في الجوهر والعرض والابوة والنبوة  
الاول للخارج والثاني للذهن وكالعلم بالوجودانية والصدق الذي هو المقام ودور ان  
يتوقف كل من الامر في حقيقة على تقدم الاخر عليه في الخارج او في الذهن كان كل منهما  
علية للاخر معلولا او موثرا في الاخر اثر له وهذا هو الحال لاستدلاله بتقدم الشيء على نفسه  
كما مر في فصل القدم اهري كلام بعض المتأخرين ولا يخفى ضعف جوابه  
كما ان قوله ضعف مع ما يافى له ما يقتضي فسادهما وتزقي بين كون الشيء ضعيفا وكونه  
قاسدا وقد يجاب بان الله اطلق الضعف على الفساد تحسنا للعب والعزيمة على ذلك  
في غاية اي حاله كونها ضعيفا في غاية الضعف وهو التمسك اي وهو ذو التمسك  
لان الاول هو قوله قبل قد يقال في جوابه ان دلالة الخارج على صدق من تعبد به عقلية  
وان كانت عقلية فلا يصح تخلف مدلولها عنها وهذا غير التمسك المذكور في ان في  
بمعنى من بيان لقوله الاستدلال فلا يزم لذلك اي الاول فاسم الاشارة فاعل بتم ولا وجه  
لعدوله عن مقتضى التمسك من الاضمار الذي هو ظاهر وايضا الى الاضمار وحاصله ما ذكره  
الثاني رد الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة المعجزة عقلية ولا يتخلف عنها مدلولها  
بقوله انما تعتبر كون تلك الدلالة عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا  
اجتمع جميع اركان المعجزة ضرورة ان الدليل لا يدل ما لا يزم والافليس بدليل وان كان المعجزة  
التي توقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا بله تعالى وكونها امر خارجا للعادة  
وكونها مقاربة للتجدي وان كان كونها فعلا بله تعالى ركنانها تعالى لم يوجد دلالتها على  
الصدق حتى يعرف وجود الباري متصفا بالصفات الصحيحة للمعقل والله لا شريك له  
ليعلم ان هذا الفعل فطري لصدق بمرسوله هذه اثبتين ان الصدق متوقف على الوجودانية  
لنوقفه على الدلالة الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شيء متوقف سوا جعلت الدلالة  
عقلية ام لا فظهر ان العلم بصحة النبوة متوقف على العلم بالوجودانية لان العلم  
ولم يظم ما قاله ذلك المجيب الاول لم يكن كون الخارق اي الذي هو المعجزة وقوله ركنان  
من الدليل اي ركنان المعجزة الدالة على الصدق اما ان كان اي كون الخارق فعلا لله



ركناً وقوله فيه انما في الدليل وهو لا يتحقق اي والحال ان يكون الخارق فعلا لله دون غيره  
 لا يتحقق اي لم يصح ما ذكر في ذلك الجواب من ان العلم بجمعة النبوة لا يتوقف  
 على العلم بالوحدة وانما يظهره مع قوله ولا يخفى ضعفه انما كان هذا يقتضي فساد الجواب  
 لضعفه وقد علمت جوابه وظاهره ان ركن اي وظاهره ان يكون الخارق فعلا لله ركن من الحجارة  
 على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على صدق الرسول ان معنى قوله انما ركن الله  
 ان يكون الخارق فعلا لله ركن من الحجارة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على  
 الصدق استدلال على ذلك الدعوى بقوله ان معنى ذلك ان هذا الدليل لما ثبت الركينة على  
 بعض الاقوال وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من الدعوى على وفوق دعواه اي انه  
 رسول وعنده عطف مراد في وتخصيص معطوف على الخبر وهو يرجع له في  
 المعنى او عطف سبب فيثبت على التخصيص الخبر كدليل ان هذا نظير لما قبله في  
 للايضاح والاشارة بقوله لذلك راجعة لا اختصاص المعنى وانت خبر بان المقام للاضاح  
 فلو قال على ارادته بقا في كتاب احسن وقوله والمحمي اي المعنى حذفه من هذا لدلالة  
 ما قبله بالضرورة اي وجوبه في بيان كيفية النسبة وليس المراد البهائية بل دلالة  
 العقل على ارادة الله له نظري قصد بقوله الام زائدة للمعجزة وهكذا قرر  
 الائمة الضمير في قوله عابد على معنى كون دلالة المعجزة على الصدق عقلية والضمير الجري في  
 قوله على ما يأتي فيه عابد على قوله هذا انما يدل على ارادة الله لتصديقه وحاصل  
 البحث ان التصديق خبر بالتصديق وقد قصد في الله لرسوله قوله لرسوله صدقت وانت  
 رحوي فتصديقه تعالى يرجع للامامة القديم والارادة لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما يأتي له  
 من البحث وقد اجاب المصنف بما يأتي من هذا البحث بجوابين كما قال ارباب الحواشي  
 وقال شيخنا البحث الذي يأتي هو ان يقال ان خلق الله الخارق انما يدل على ان الله ارادة  
 واما التصديق فلا دلالة له عليه وهذا هو الذي يدل عليه التفسير فتأمل ثم ان موقفا  
 الاستدلال على هذا الاسلوب اعني قوله على ما يأتي انما هو انهم ان صلته لما قبله وان  
 المعنى تقربا جارا على ما يأتي في ولا معنى له فالمشابه ان لو قال على ان الله بما يأتي في  
 كيف جعلوا اي الائمة وقوله خلق الله للفعل اي كيف جعلوا كون الفعل الخارق  
 مخلوقا لله تعالى وقوله حرام من الدين اي حرام من المعجزة الله على الصدق  
 وذلك اي كون الفعل الخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم اي وقوله الامم النبوة  
 الاولى حادثة معرفة لان كون الخارق فعلا لله انما يتوقف على ثبوت الوحدة لله في نفس

قول

الامر

الامر لا على معرفتها وهذا لا يفي بمضمون قوله وذلك لا يتم الا بالوحدة النبوية  
 ولهذا قال الامام في الاشارة راجعة لقوله وظاهره ان ركن اي ولا حرج ما تقدم من  
 كون الخارق فعلا لله ركن على كل قول قال الامام في تفسيره ان قوله وظاهره ان ركن على كل  
 قول دعوى واستدلال بقوله ان معنى ذلك ان الله استند ثانيا بقوله ولهذا قال الامام ان  
 ثم استند ثانيا بقوله وقد صرح المصنف في ذلك الاستدلال الاول قاصدا على كون الدلالة عقلية  
 واما الدليلان بعده فبما في كل منهما على جميع الاقوال واذا علمت ان قوله ولهذا قال الامام  
 ان وقوله وقد صرح المصنف في ذلك الاستدلال المذكور فاعلم ان الاول للمصنف ان يقول  
 وتقول الامام كما لم يصرح المصنف ان جعل كل منهما لا يبعد من اسلوب  
 احد المتكلمين للنبوة اي على كل حال فلا يقولون بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلية  
 ولا عادة ولا وضعا لم تقدم انها فعل الله اي دون غيره فهذا اعتراف منهم بان اهل  
 السنة يقولون ان المعجزة فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او عادية او وضعية  
 فهو من اخصر ما يصادق على الاقوال الثلاثة ثم ان يلزم من كونها فعل الله ان يكون ذلك  
 ركن من اركانها فصرح في قوله بعد فانظر انما تدفع ما يقال ان الضمن بهذا الوجه انما  
 يدل على ان اهل السنة يقولون ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعل  
 الله ركن من الحجارة وقد فلا يصح قول الله فانظر في ركن في دلالة المعجزة اي لان المعجزة  
 لا تدل الا ما وجدت ولا توجد وتتحقق الا اذا كانت فعلا من الله خارقا معارفا للمعجزة  
 فكون الخارق فعلا لله يصح اعتباره وكذلك في المعجزة وكناني دلالتها لكن المناسب هنا حذف  
 دلالة لان السبب في اعتباره ركن في المعجزة فتأمل وانما هي واثبات كون الخارق  
 فعلا لله يتوقف على معرفة الوحدة اي على العلم بها فوجب توقف معرفة النبوة على  
 الوحدة الاول انما يزيد معرفة هذا ايضا قبل الوحدة النبوية ويجوز ان يكون الاول لاحد من  
 هنا اي واذا توقف معرفة النبوة على الوحدة صرح ما قبله من التسلسل من ان صحة  
 النبوة متوقفة على الوحدة وبطل ما قاله بعض المعاصرين من ان صحة النبوة لا تتوقف  
 على الوحدة ضرورة توقفها اي النبوة على دلالة المعجزة المتوقفة هي اي دلالة  
 المعجزة على الوحدة وقد صرح المصنف في ما الارشاد والارشاد اسم كتاب لا مقام  
 الحزمين وصرح المصنف بفتح الواو ركن في المعجزة اي على كل قول لانه قال الاول  
 فقال اذا وجه التعليق ما في احد اي ما وصل احد من سائر النبوات الى هذا الامر  
 كتب جملة دلالة الحجرات الامم جهة جليله باركانها في حجة في السيرة شريفة



بكم البوات وضمير باركة بها المعجزة فقد يجهل من هذا فخرج على الجهل باركة بها  
وان الفاعل المتعجب ثم قال اية المخرج وهذا الصنيع بشعره ان الله ترك كلاما من كلام  
المخرج وقد عتقد انه ابي الخارج للعادة وقوله وانه اي ما وقع به المتعجب  
والنصوص في العلوم الواو المعنى او وعرف ان الذي هو هذا تفسير سلوك مسلك  
الحق ولو قال بان عرفي هو كان اوضح وهو اي الله تعالى وانه اي الذي وقع به  
المتعجب وكذا قوله بعد وانه خارج للعادة لم يبرح في حصوله اي لم يشك في  
حصول العلم به بالنسبة اي لم يشك في انه حصل له تصديق ذلك الرسول في دعواه  
الرسالة وهذا جواب الشاكي الاول قوله بالغا ولا يختص ذلك بصورة اي ولا  
يختص ذلك بالخارج بخارج معين ولا يقتضي ذلك الخارج الموصوف بما استخدم  
وقوله في دلالة اي على صدق الرسول الى مثلك لان دلالة ضرورية واما ما يذكره من  
ان دعوى الرسالة واطلها المجرة بمنزلة قول رسول صلت ان رسول الله اليك لتعبدوا  
لداود في منته وسبح وعلامة صدق قبا من محله وعقوده ثلاث مرات والخاله ان  
هذا على خلاف عادته فيحصل المالك ذلك في شاهد المالك بفعل هذا الفعل يقع في ثمة  
صدق مدعى انه رسوله فهو توضيح وتبيين الا ان دلالة المجرة متوقف على ذلك بحيث  
يكون هذا المثال دليلا عليها حتى يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد ان يثبت في  
الغائب في جواب صاحبنا اي وهو بن ذكرى جعل بعض الدليل اي وهو  
ما عدي كونه المجرة فعلا لله اي الله جعل المجرة الامر بالخارج للعادة المتعارف لدعوى المتعجب  
غير مضمون البعض الثاني وهو كون ذلك هو الخارج فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط  
واما جوابه الثاني اي وهو قوله اما سلم توقف الصديق على ثبوت الوجدانية  
لم لا يجوز ان يكون ظهور الخارج دليلا على الصديق وعلى ثبوت الوجدانية معا فالدور اللازم  
غير ممنوع لانه دور معنى لا يتنى والذي ثبتنا بالبرهان امتثاله الثاني لا الاول  
غير صحيح خبرا ولا معنى لعدم معايقته لاسمها لانه موند وجه فلا بد ان يكون دعواه  
بمداه او يجعل الخبر على حذف الموصوف اي امر غير صحيح والضمير في دعواه المعترض وهو  
ابن ذكرى بل الذي يدل عليه اي على ثبوت الوجدانية التامع الملتزم للمعبر بان  
يقول تعدد الاله يلزمه التامع ويلزمه المجرد المجزئ يلزمه عدم وجود الخارج  
لكن عدم وجود الخارج باطل لوجوده بالشاهدة فبطل ما استلزمه من المجزئ فبطل ما استلزم  
من التامع فبطل ما استلزمه من تعدد الاله فثبت نقيضه وهو الوحدة وهو المطلوب

فظهر لك ان الذي يدعى على ثبوت الوجدانية لا يور الخارق على يد المتعجب كما قال بن ذكرى  
وغاية ما يقال فيه اي في الخارق بالضرورة لانه على الوجدانية في الضمير في منه راجع  
الخارق المفهوم من الكلام ان يقال ان تعوزه ان تقول بقدر الاله يلزمه التامع  
والتامع يلزمه سحر الالهين ويجزها يلزمه عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم الملازم للشي  
لازم له ذلك الشيء وحدها تعدد الاله لم يوجد الخارق لكن التالي باطل لوجود الخارق  
بالشاهدة فبطل المفهوم وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدة وهو المطلوب هذا محتمل  
قوله وغاية ما يحاول منه انما خبير بان ما قاله العالقيين ان يمكن ان يقال لو كان الله  
مركبا لما وجد الخارق لكن التالي باطل لوجوده بالشاهدة فالمتقدم منه وبيان الملازمة  
ان التعدد مستلزم التامع المستلزم للمعبر المستلزم لعدم وجود الخارق فنقول التوابع  
ما يحاول فيه ان فيه نظر انما تجزأ حدها انما تعدد التامع في الثانية وهي وتجز  
الالهين لازم للتامع وهو جواب ما يقال بان الله عند التامع ينفذ مراد احد هادون الاخر  
والملازم للتامع اما تجزأ حدها او تجزأ حدها فكيف يقول ويجز الالهين لازم للتامع وقوله  
عرفت ان لازم اللازم لازم كان الاول اما يقول وقد عرفت ان لازم اللازم للشي لازم له ذلك  
الشي فاذ كان انما اي فاذ عرفت ذلك كان الاستدلال بالخارق على الوجدانية ان  
يقال كما تعدد الاله لشاهدة ووقع هذا الخارق هذا محل الشاهد فانه قد اخذ  
وتوقع الخارق دليلا لاحد مقبل متى دليل الوجدانية وهي الاستدانة ولم يوجد دليل لا  
مستقلا لوجوده كما قال بن ذكرى والخارق اي لوجود الخارق ووقع وقوله  
على احدي مقدمات الوجدانية اي على احد مقدمات دليل الوجدانية فثبت حذف  
مضاف الاله اي الخارق دليل على الوجدانية يستقل اي لا قال ان ذكرى وقد يقال  
ان الدليل بسيط عند الاصوليين وعند الاستدلال به يركب ومركب عند المناطقة فالغا  
دليل عند الاصوليين على ثبوت الصانع وعند الاستدلال به عليه يركب فذلك الخارق  
يقال انه دليل على الوجدانية وعند الاستدلال به عليه يركب فيمكن ان يكون كلام بن  
ذكرى جارا على طريق الاصوليين وهم فلا اعتراض عليه بما ذكره المناطيل موافقته  
للمعقبية بالموافقة فيه تسمي لان المناطيل لم يقل بذلك حتى ياتي بالموافقة فكان  
الاسباب ان يقول الثاني ان ما توه من لد الخارق دليل على الصديق والوجدانية معا تسليم  
منه ان دليل الوجدانية عقلي تسليم منه ان دلالة الوجدانية عقلي اي لا بالخارق  
انما دل على الوجدانية من جهة حدود هذه الدلالة ليست الا عقيدة كيف وهو في

لم



محاولة الاستدلال الكافي بمعنى الشئ والواو بعده للمحال اي لا يصح جريه على هذه  
الواقعة المتضمنة تسليم انه دليل لوحيدانية عني واحال الله في مقام محاولة تصحيح  
الاستدلال عليها بالسمع بهذا انقض المتصور لهذا قال الله فصارت هذه الجواب نظير من  
يعتقد انه بين وهو في الحقيقة عد منه لان محاولة الاستدلال عليها بالسمع نظير من  
يعتقد انه بينا وتسلية الاستدلال عليها بالدليل العقلي حال المحاولة نظير من  
هدم البيت حال بنائه فلا يخفى فساد اي لا اختلاف الجهة في نفس الامر لان  
دلالة الخارق على الصدف من جهة كونه خارقا مقارنا للتجدي معجوزا عن معارضة  
ودلالته على الوجدانية من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم حوا كان خارقا  
اولا لو خالف الله لكانا فلا يوجد فعل من الافعال لاهذه الخارق ولا غيره  
وهو واضح المطلب اي لانه لا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على النبوة العلم  
بالوجدانية ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على الوجدانية العلم بالنبوة  
مع اختلاف الوجه اي فان الخارق من جهة حد وكه دليل على الوجدانية ومن جهة  
كونه مغاير للدعوى المتجدي معجزة طلعت المعجزة اي التي ذكرها العجب بمعنى  
انه لا يدل عليها في ان واحد لانها اي الصدف وبوت الوجدانية وقوله قد  
اي حين اذ كانت دلالة الخارق عليها مع اختلاف الجهة لا يجتمعان اي لا يمكن  
ان يصاحب احدهما الاخر بل مني وجدا احدهما عدم الاخر فالدور اللازم هنا  
اي الاستدلال على بوث الوجدانية بالسمع لا يكون الادور تقدم وذلك لان  
صدق الرسول وبوت الوجدانية كل واحد منهما متوقف في حقيقته على تقدم الاخر  
عليه لادور معنة لانه ما توقف فيه وجود كل من امرين على مصاحبة الاخر في  
الخارج اولهذه كالجوهر والعرض المتصاحبين في الخارج والابوة والنبوة المتصاحبين في  
الذهن والصدق انما يصححان وهذا لا خارجا الا على سبيل الوهم الرابع في محله  
انما نسلم انما توقف كل من الصدق وبوت الوجدانية على الاخر من قبيل الدور المعقولة  
لكن هذا لا يدفع لزوم الدور السمع على تقدم الاستدلال على بوث الوجدانية بالدليل  
السمع وذلك لان الدليل السمع متوقف على الصدق والصدق مقارنا للوجدانية فتكون  
الوجدانية سابقة على الدليل السمع لغايتها للصدق السابق عليه فلو استدلنا  
بالدليل السمع على الوجدانية كانت الوجدانية متأخرة عن الدليل السمع ضرورة  
تاخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوجدانية متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال بال

عليها

عليها ان يكون كل منهما مقدما على نفسه متاخرا عنها وهذا دور لا يدفع خبرا  
وقال على تقدم بر تسليمه لما اقتضاه الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية لهذا  
الوجه على سبيل التناول بالنسبة للثالث كان الثاني على سبيل التناول بالنسبة للاول  
بل هو اي دور المعية وقوله بحقيقته اي تحقيق دور التقدم وقوله وذلك اي وجبا  
اي كون دور المعية لا يدفع دور التقدم بل بحقيقته وقوله وجب اي بتقديم اي بوث  
الوجدانية وقوله على ما اي على ما هو الدليل السمع وقوله المتقدم بالجرى للدليل  
السمع وقوله على ما اي على وحدانية استناد منه اي من السمع تصدوق ما الوجدانية  
وتم فروع استناد عليها عايد والضمير الجور من عايد على الدليل وان خبر بانه في  
غنية عن هذا وقوله متقدم ما على حذف اي التفسيرية اي متقدم ما وهو سبيل  
للاشارة ضرورة ان الاستدلال انما هو هذا سند لقوله فيجب ان يكون بوث الوجدانية  
لكذلك ضرورة تاخره بهذا بيان للملازمة وهذا جار على ان العلم بالوجدانية غير  
العلم بالدليل وانما على التعانق وقد تقدم تجوز ذلك في اول الكتاب فكله ايضا  
اي دليل السمع وقوله متوقف عليها اي على الوجدانية فاني بضمير الفصل تقريبا  
للتحتم ضرورة تاخره اي الدليل السمع وقوله عن دليله اي عن دليل السمع وقوله  
وهو اي دليله الصدق وقوله لما سلمه المعارض سند لقوله ضرورة تاخره اي دليل  
السمع ضرورة اي وجوبا فهو جبا للجهة القضية وليس المراد بالضرورة الملهة  
والحاصل ان كون الصدق والوجدانية متقارنين لما بينهما من الدور المعقولة لا يمنع من  
لزوم الدور السمع اذا استدل بالدليل السمع على الوجدانية لان الصدق متقدم  
على دليل السمع فتكون الوجدانية متقدمة عليه ايضا ضرورة ان ما تقدم عليه  
احد المتقارنين يتقدم عليه الاخر ومن استدل على الوجدانية بالسمع وجب  
ان يتقدم الدليل السمع على الوجدانية ضرورة تقدم الدليل على المدلول كيف وقد  
كانت الوجدانية متقدمة عليه مقارنته للصدق المتقدم عليه ونوقا الشئ  
ما قلنا كان اوضح واخص من ما ذكره ويصح ان يستدل على الوجدانية بهذا  
نظف على قوله ويصح اثبات هذا العقد بالدليل السمع ومنع بعض المحققين  
وهو راي وانما اني بالاسم الظاهر وهو الوجدانية مع ان الحمل للضمير لظن الفصل  
الاول ان يقدم هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه دليل سمي وهذا دليل عقلي  
وعبر هنا بوضع لنا سبب المعطوف عليه والا لا ولا في حدتها وكان المتأخر ان



بأنه لا يفيد أنه تقدم دليل عقل غير هذا بأن يقولوا بقدرته على الواحد البتة كما  
تقدم في وحدة الصفات أي ما تقدم نظيره في الأحكام على وحدة الصفات عندما  
أبى من جهة العدد فهو منصوب التمييز أن تعدد أي الاله أو الاحتياج  
عقل على وجوده أن وفق أي الاله على عدد دون ذلك أي أقل من عدد الكميات  
وقضيته أن اللازم لو قف عدد الاله دون عدد الكميات الاحتياج إلى تخصيص فقط لجزء  
لذلك بل ويلزم عليه أيضا الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك أن الأعداد مستقلة واحدة  
تكون الاله واقفا على عدد دون غيره يقتضي تخصيصا بخصوصه بالوقوف على ذلك العدد  
فإن كان وقوفه غير مخصص لزم الترجيح بدون مرجح وكل من اللازمين باطل فلذلك ملو عليها  
وهو تعدد الاله وقوفه على عدد أقل من عدد الكميات وكلها محال أي وكل من  
الأمري اعني وجوده لا نهاية له عدد أو الاحتياج إلى تخصيص محال في جانب الاله وقوفه  
سبق رجح استحالته وإن كان اللازم محالاً كان ملو ومنه وهو تعدد الاله محالاً وإذا استحال  
تعدد الاله بمتنا وحده وهو المطلوب هذا السارعة راجعة للامام المتي وقوله دليل  
أخر أي عقل وقد تقدم نظيره في السارعة إلى أن قول المصنف تقدم في وحدة الصفات  
فيه حذف مضاف أي نظير ما تقدم ذكره وبيان ذلك الدليل لم يحل إلى  
الاله أو لا أي لا يتعدد بتعدد الكميات بل يقف على عدد دون عدد الكميات  
ظاهره أي لأنه ليس هناك قسم ثالث أو واسطة بين الشيء وقضيته كما أن  
التعبير بقوله لم يحل يقتضي أن القضية منفصلة ما بعدة خلق فقط مع أنها منفصلة  
حقيقة ما بعدة جمع وخلق مع الإيراد هنا ما بعدة الخلق المعنى الاسم أي ما استمع  
الخلق بين طرفيها سواء استمع اجتماعها أي أو لا الحقيقة من أوارها والقسم الأول  
أي وهو تعدد الاله بتعدد الكميات لما فيه من وجود ما لا نهاية لتعدد الكميات  
ووجود ذلك محال وفيه انكشاف الاله لأنكون الأفدي بوجود ما لا نهاية له من التقدم  
غير محال الذي أن الله تعالى يصف بكالات وجودية لا نهاية لها والله بين أن أقام على استحالته  
وجوده سواء كان لا نهاية لها والقسم الثاني أي وهو وقوف الاله على عدد دون عدد  
الكميات واقتضاه وجودها الواو والتفصيل والضمير للاله أي لا افتقار وجود الاله  
وقوله على عدد ها متعلق به وجودها وقوله من الأعداد المتناوية بيان للتعبير وقوله عدد لا  
أي في العقل بالسمة التي تتعلق بالتناوية والمناسب بالنسبة إليه أي العدد  
الخصوص أي أن العدد المخصوص كونه متساوي العقل لغيره من الأعداد كالتين أو

تلا ما ياب

لذلك ما به أو أربع ما به لجميع الأعداد متساوية في العقل فوقوف الاله على ما به متساوي  
دون غيره من الأعداد يقتضي فاعل مختار يخصها بذلك العدد والالوم أو  
أي ولا يقتضي وجودها على العدد المخصوص إلى فاعل يخصها به لزم ترجيح  
أحد المتساويين أي أحد الأعداد المتساويين وهو عدد الذي وقعت عليه الالهية  
على ما فوقه من الأعداد وما تحتها منها لا مرجح فلو كان نقول ما حاصده الله فله  
قام له رهان على أن الاله واجب الوجود وأقل ما يتحقق فيه الوجود ذات واحدة  
توجب الكميات الواحدة لا حل لعدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة فاد الواحد  
واجب فلا يتعلق به تخصيص ما سبق أن الإرادة لا تتعلق بالواجب وإنما تتحقق  
بالمحال وأما ما زاد على الواحد فأن كان لا نهاية له لزم وجود ما لا نهاية له عدد أو أن  
كان له نهاية لزم إما الانتقار إلى تخصيص أو الترجيح بلا مرجح وكلها محال فاستحالته  
من العدد محال لذلك أي لأجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة وختم  
قالوا أحد واجب لا يتعلق به تخصيص أما الزائد أو هذا راجع للعدد المتناهي أي  
أما الزائد المتناهي وقوله فتنسب الأعداد أي المتناهية فيه متساوية فيه حذف  
الصفة وانت خبر بأن هذا التفرع غير مستقيم لأنه ينبغي المحاولة لا الاستغناء  
فلو قال أما الزائد فيستغنى عنه وهو محال لأن نسبة الأعداد إذا كان أحسن ولا  
يمكن وجود جميعها هذا راجع للعدد الغير المتناهي فهو محال لأنه لا يمكن أن يكون له  
وتخصيص آخر من هذه فوله أما الزائد أي الكميات المناسبة الاتيان به بلصقه فقولوا  
جاز عدد منها جاز غيره وتخصيص حائز منها بالوجود بدلا عن غيره يقتضي فاعل  
مختار فإن قلت أنت أعلم أن ما لا نهاية له يطلق باطلا في الأول الموجود  
بالفعل الذي لا يقف على حد الثاني ما لا يقف على حد وان كان الوجود منه له  
نهاية إذا علمت هذا فاصل السؤال لم لا يجوز أن يتعدد الاله بعدد الكميات  
ولا يلزم وجود ما لا يتناهي عدد الأنا يزيد بالكميات ما سبق في علم الله أنها توجد وهذا  
لها نهاية لأجيب الكميات وأن كانت لا توجد فتوكم في الدليل لو تعدد الاله بعدد  
الكميات لزم وجود ما لا يتناهي عدد آمنوء وحاصل الجواب أن الوقوف على ذلك  
للمهم أن الكميات التي لم توجد بالفعل مستحيلة لعدم وجود صانعها وهو باطل  
لما فيه من قلب الخلق على أنه لو تعدد الاله بعدد الكميات التي توجد لا يقف على حد  
وإن كان الموجود بالفعل من الكميات متناهيا ولا يقف أن يكون الاله متناهيا بحيث يكون



الموجود من الالهة بالفعل متناهيا ولا يقبل ان يكون الالهة ملئها بحيث الموجود يكون من  
الالهة بالفعل متناهيا والذي يوجد لا يقبل على حد لوجوب القدم بل انه فيلزم ان يكون  
جميع الالهة موجودة بالفعل فيلزم اجتماع ما لا نهاية في الوجود فيا قررتم منه لزوم  
ما المانع من اجتماع ما استغنى عن تقريبه قصد به حمل المخاطبة على الاقرار بخوارق  
الالهة بعد المكنات وهي خبر مقدم والمانع مبدا موخر لاننا نقول ان محلة  
لقوله ولا يلزم منه فهو من جملة مقول السائل ما سبق قضا الله اي ما تعلقت  
ارادة الله باله يوجد فصانعه اي الوجود على ان ما يوجد هو هذا اجوابا  
ثانيا وكان الاولى عندنا على الجواب الذي قبله وهو قوله يلزم من قصر عدد الالهة ان لا  
الذي قبله جار على التسليم وارجح العنان وهذا جار على المنع والابطال وذلك لان  
السائل يقول لو لم يكن الله ايجادا فلا يلزم وجود ما لا نهاية له عدد ايجاد  
بانه لو قلنا بذلك فالحال لازم لان ما اراد الله ايجادا من المكنات لا يتناهى سلمنا ان  
الحال غير لازم فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا وهو باطل لان جميعا في  
الوجود الاجتماع اي وانها لا تقف على احد ولا شك ان هذه النوع اي وهو  
ما يوجد من المكنات باعتبار عدم الانقطاع وقوله من عدم النهاية اي من التسعين  
اي الذي هو ثمة من افراد عدم النهاية لان عدم النهاية تحتها فردا لا علمت والحال  
الفرد الاخر وهو عدم النهاية مع الاجتماع في الوجود وعدم النهاية هو جوابا عما  
يقال اذا كان هذا القسم مكنات في المكنات فلم لا يجوز ان يكون الالهة كالمكنات في  
هذا النوع والجواب ان الالهة لا يقبل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لا تكون الا قدوة  
والقديم لا يكون الاموجود المستعمل منه اي من علم النهاية كافي المكنات  
تبيين في المنفى وبهذا الدليل انما فرغ من الكلام على وحدة الصفات ووحدة  
الذات شرع في الكلام على وحدة الافعال فقال وبهذا الدليل والى باشارة الغريب مع ان  
دليل التمايز قد تقدم في اوله المجتهد وذكره اذ لم يخلو من تبيينه فربما حكى القدر في القدر  
وذلك لان دليل التمايز هو العدة في اثبات الوحدة بل هو الذي في الباطن والمخاطر  
عنده اني بهذا التاكيد ثبتا للخصوم وهم القدرية لما هم عليه من  
العبادة لانهم اعتبروه دليل على وحدانية الذات ولم يعتبروه دليل على وحدانية  
الافعال فلزمهم من لزوم من الفساد يعني اني بالعبادة دفعا لما يتوهم من رجوع  
الاشارة للدليل الغريب لافعال العبادة اراد بها الافعال الاختيارية كالاشارة

والغريب

والشرب وجميع الحركات الاختيارية سواء كانت صادرة من العباد او من غيرهم  
والمطابق لذلك ان لقوله الافعال الحركات فكيف غلب العباد على غيرهم وسكت عن  
صنائعهم كلبا من والسواد لان الخصم لا يباين في كونها مخلوقة لله كانت الافعال في  
الاضطرابية كذلك ولاننا لم نذكر القدرة الحادثة فيها افعال الاختيارية وهذه  
الجملة تتوهم وتصحح بما انهم لم يصرحوا بها وكان في بها توسطها لما بعد قوله بل هي  
اي قد رتبهم الحادثة وقوله موجودة اي به تبيينها بالعبادة وقوله مفارقة اي  
الافعال وان بهذا الاستقار للرد على الجريئة صريحا وان كان ما قبله يستلزم السرد  
عليهم يعني ان الدليل اني الله بالعبادة لان كلام المصلي صريحا ان الدليل  
على رد مذهب القدرية هو دليل التمايز بل هو بتعيينه الحادثة للعباد الاولى  
العباد واللام متعلقة ببعض وفي حال من الظاهر المرفوعة في الحادثة هي الموتى في  
افعالهم اي في ذات الفعل في احسن اوصافه ولاننا لم نذكر القدرة الحادثة اصلا  
اي لا في ذات الفعل ولا في احسن وصفه خلافا لما نقل عن بعض اهل السنة من ان  
الحركة باعتبار كونها فعلا اثر فيها الرب بعد رتبته ومن حيث كونها صلاة مثلا اثر فيها  
العبد بترتبته وقوله ولاننا لم نذكر عطف على ان القدرة الحادثة على حذف ضمير الشأن  
اي وان الله لا يامر به وهو عطف لازم على ملزوم ولا جريان لها اي لا لافعال  
الاختيارية على وفق ارادته وظاهره سواء كانت خيرا او شرا لان مرادهم بعدم جريانها  
على وفق الارادة انما تعان لا يخصصها بل العبد هو الذي يوجهه عندهم في الافعال  
الاختيارية بعد رتبته وادبه وليس المراد بعدم جريانها على وفق ارادته الله لا بل جريانها  
لان هذا لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد له تعالى اتفاقا لان الارادة عندهم  
بمعنى الارادة الامر وقوله جل وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقوله المصنف هو  
دليل التمايز هذا اخبرنا وان بعضهم الفصل لما وقع بين المستد او الخير من الفصل  
والتقوية ان تقول لو وجد الله موثر في فعل من الافعال غير الله تعالى للزم التمايز لكن  
تمايز الالهين محال انه لو حصل تمايزهما للزم عجزهما وعجزهما محال انه لو عجزهما حصل  
فعل من الافعال لكن عدم فعل باطل لوجوبه بالمشاهدة ووجه لزوم التمايز انه لو تواتر  
قدرا من فعل فاما انما يختلف مرادها فيه اولافان كان الاول وحصل باخذها  
لزم عجز الاخر وانما حصل بها على وفق الارادتين لزم اجتماع الصديق او التفضيل وان  
كان الثاني وحصل بها لزم اجتماع موثرين على التواتر واحد وانما حصل باخذها



لزم بحر الآخر يلزم من بحر أحد المتكلمين بحر الثاني في تعدد بحر في معنى على  
ثبوت العجز قد اختصرنا في الدليل ولو اني به من غير اختصار جعل اللازم المتناهي  
والتامع يلزمه العجز لكن نظرنا الى ان لازم اللازم لازم ونحن اللازم الاخير عدم وجود  
الفعل وذلك لازم حينئذ في مذهب القدرية الاشارة راجعة للارزاق في  
التمانع على تعدد الالهية وقد معنى على اي وذلك اللازم حينئذ وهو العجز لازم على مذهب  
القدرية ما يفتي مفعول بان جعلوا وكان الاول ان يقول ما نعلم ان الله في  
الاصل خبر عن خلقه وكان الله وان كان الله امدا مرعاة لا كتابه الثاني من  
المضاف اليه معنى ان الاول ان يقول ما حين لان الارادة لها خلق مستل وكذا القدرة  
مع القطع بان ذلك الفعل لا يتم الوجود عليهم الا ملاحظة هذا وان كانوا يقولون  
ذلك وانما رده عليهم بذلك مع انكارهم له لقيام الدليل القطعي عليهم فانما يردونهم  
بوصف العلوم بالمعنى على ووصف بمعنى واحد اي خلقا شيئا على وجه العلوم  
لجميعها اي جميع الممكنات وفي بعض النسخ جميعها بالبا الموحدة وهي متعلقة بتعلق  
فصار اذا اخذ اي فصار هذا الفعل اذا كانت قدرة الله و ارادته ما منى التعلق  
قد توجهت اليه قدرة العبد و ارادته وقدرة مولانا و ارادته ووجه في التامع في البحر الثاني  
عدم وجود الفعل لما عرفت ان المقام في غيبه عن هذه الاستفادته ما نسبته  
وهو قوله مع القطع بان ذلك الفعل اخذ ثم زعمت القدرية ان الاول ان ياتي به  
الكلام على وجه الاستدراك على ما قلناه من الموازن مجوس هذه الامة وصف  
القدرية بهذا الوصف لشبههم المجوس لان المجوس اثنوا الهين ذاعل للتخوير وفاعل  
للشرك والمعتزلة اضعفوا صدور الشرع على الله واصنافه الى ابيس شيئا وسبوا الى  
العبد مشارة واصلا بل اذ و اعلى المجوس بالبيات الهية لا حصر لها وهذا شنيع عليهم  
والانهم يسوا كفارا ان يقولوا ان قدرة العبد التي يخلق بها افعاله مخلوقة لله وقوله  
مجوس هذه الامة اشارة للمحدث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال  
القدرية مجوس هذه الامة فانه حديث رواه ابو داود وقال الله ارفعين الصحيح  
الله موقوف على ابن عمر اضعف القدرية في التعبير باضعف يقتضي ان قدرة الله  
قد ثبت لها الضعف فيجعل افعال ابيس على يده الاقوال بالبيات الشريك في هذا  
شنيع في الراد عليهم بحسب ما يلزمهم والانهم لا يقولون بذلك ووسم له بقبضة  
العجز اخذ ووصف له بالقبضة التي هي العجز واصل الوسم بالامانة بالعار

ومعنى

وعلى العجراي وعلى العجراي وهو البحر مضاف على بقبضة واذا كان اخذ  
تفريق بقبضة الخصوم وعدم ذاته اي من حيث هو الله لان وجود ذاته  
وهو الله مع كونه عاجزا مفعوليا ناقضا لآمال او ما وجود الذات عاريا عن وصف  
الالهية فلا يشع ولا يسمعهم انما انهم الكلام على بيان ما يلزم على مذهبيهم من  
العجز وكان الشأن ان الله جوابا عن ذلك توجه لتقريره ودفعه فقال ولا يعلم  
لكن كيان له ذلك في التامع فكان المناسب ان يبينه على ذلك هذا بان يقول  
وما اجابوا به فسباني رده وبوجه الكلام عليه الى ذلك الموضع قالوا اي في  
الجواب بان سلب عنده اخذ هذا تصوير لجهته ايجاده تعالى لذلك الفصل  
الذي اوجده عنده والى في القدرة والارادة بدل من الضمير كما يفعل بالبناء  
للفاعل والمفاعيل ضمير عابد على الله اي كما يفعل الله بالمرئيين من سلبه قد رثه  
على ذلك الفطن و ارادته الله وهذا الجواب منهم قد اقتضى اخذ اي ان هذا  
الجواب انه تعالى عاجز في حالته وليس عاجزا في حاله اخرى فلا يكون بافعالهم  
في عدم لزوم العجز فعل العبد اراد بفعله ما هو عاجز على يديه بقا صيا  
عليه اي على الله تعالى وبغلبه عليه اي وبغلب الاله في ذلك الفصل  
فعل بمعنى تين وقد رده قائل بطلب فما استند اخذ اي واذا عرفت هذا فنذكرنا  
نظريا بنا في بقبضته ونقول ما المشبه ضالهم ان بان سلبه اسباب اخ  
هذا تصوير للاختيار اشارة الى ان السيد لا يقدر على سلب القدرة وانما  
يقدر على سلب اسبابها من الاكل والشرب \* فمن يصف اخذ اي بضلال من  
يصف اثنان في العبد حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات وان  
كانت الواو المحال ما يحتلوه من الجواب اشارة الى ان هذا الجواب امر به  
ليس ناشيا عن تحقيق في غايته اي مع كونه في غايته من القوة اما اذا الله  
اي اما اذا ملك السيد العبد التوهمات اراد بها الامور الوهية لان الوهية  
فعل الشخص على الجواب انهم اخذ هذا الزام لهم على طريق ارضا العنان سلبا  
ما ذكره من الجواب والله يندفع به ما يلزمهم من بحر الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم  
على اصلهم اخذ من وجوب مراعاة اخذ اي من وجوب ذلك اي وجوبا عقليا  
والله يستحيل اخذ عطف على قوله وجوب وهو من عطف اللازم على المألوم  
والضمير للثاني بعد ان كلفه ظاهره ان الله قبل التكليف غير مستحيل مع



ان مقتضى تواعدهم استعمالها مطلقا قبل التكليف وبعده  
 بقدره واردة يتيسر عليه الافعال كلها واذا عرفت هذا اي ما ذكر من رد مذهب  
 القدرية ودل عليه ظاهره في الظاهر اذا كثرت افادة القوة والناظر في دل  
 عليه ما جاني الكتب لان ما جانيه لم يدل عليه نصا بل دلالة على ما ذكر احتمال  
 راجح والحديث عطف على الكتاب فهو مدح قول الله والحديث قول عمر وان  
 نسب النبي صلى الله عليه وسلم وعمر بالحديث دون السنة التي هي امر منه  
 لانه هو الذي يدل على ما ذكره خلاف غيره من افرادها فنقل ظهور البدع اقا  
 بهذا الظرف ليعيد ان المراد بالسلف الصحابة ومن في معاه من نصارى  
 التابعين من ان الله سبحانه لما قاله اهل البيت اذا كان او فعلا اي عوا  
 كان ذلك الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل ما يشمل القول وكان عليه  
 ان يرايا اولونا واعلم ان خلقه الله تعالى للذوق والالوان والافعال الاضطرارية  
 لا اختيارية والغزالي انما هو في الاقوال والافعال الاختيارية في ما ذكره جميعه في الاول  
 ان يقول لا يشاركه في ايجاد ذلك شيء وانما التأثير عطف على ان الله وعطف  
 ايجاد المكنات على التأثير من عطف الخاص على العام بناء على ان القدرة القديمة  
 توفى الاعداد كما توفى الاجاد واما على القول بانها لا تؤثر الا في الاجاد فهو من عطف  
 التفسير قال تعالى انا كل خلقتنا بتقدير وادبه خلقكم وما تعلمون فخصيت  
 ان الاثنين مما يدل لمذهب اهل السنة من انفراد الله تعالى بالتأثير وبيان ذلك في  
 الابنة الاولى ان كل فيها روايات روائية بالرفع ورواية بالنصب فعلى رواية النصب  
 يكون العاقل فيها فعلا محذوف لا عليه ما بعده ها والتقدير انا خلقتنا كل شيء  
 خلقتنا قد يكون المعنى على عموم خلق المكنات الموجودة ودلالة العام من كتاب  
 القائل لاية على هذه الرواية حجة لنا وعلى رواية الرفع فيه احتمالان احتمال ان يكون  
 جملة خلقناه خبرا ولاية كما كرواية النصب وعلى هذه الاحتمال فالاية حجة لنا ايضا  
 وعلى الاحتمال الاخر هو ان يكون جملة خلقناه صفة لكل شيء واخرى متعلق  
 المحذوف خبر فالاية لا تكون حجة لنا ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يهتم  
 ان غير المخلوق منه ليس بتقدير غير المخلوق لله بحيث يمكن ان يكون ذاته وصفا له ويحتمل  
 ان يكون ذاته وصفا له وافعال العباد الاختيارية ونحن نقول بالاولى والاعتزلة  
 يقولون بانك في الآية لا تنهض على هذا الاستبعاد ليدل احد العربيتين وبيان في الابنة

الثانية ان ما يحتمل ان يكون مصدريه اي وادبه خلقكم وخلقكم ويحل المصدر على  
 اسم المفعول ليعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعنى الحاصل به لا المعنى المصدر  
 اي وخلقكم ويعتبر الاضافة للعلوم لمناجسة السابق ودلالة العلم من كتاب  
 الظاهر ويحتمل ان يكون موصولة فهي اذا من الفاظ العموم ودلالة العام من باب الظاهر  
 ويحتمل ان يكون نافية اي وادبه خلقكم وما تعلمون شيئا الى غير ذلك من القوا  
 اي كقوله تعالى الله خالق كل شيء اي يمكن بدليل العقل وقوله تعالى فمن يخلق  
 لمن لا يخلق واما جعل هذه ظواهر لا تنصوص لما فيها من الاحتمال وانى بقوله لا تنص  
 مسالمة وفاته ان يكون والظواهر اذا كثرت افادة النقص فانه النقص لما يدل عليه  
 من ظواهر الاحاديث والاجماع وما نقل انما اليه الكلام على رد مذهب القدرية  
 وعلى بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض اهل السنة ما يقرب  
 من مذهب القدرية تحض لذكره وبيان فساد فقال وما نقل ان من الله قولا  
 ان هذا يقتضى انه قال بانقوله الخاسرة والله رجع عن هذا القول المنقول عنه هذا  
 بان القدرة المجردة تؤثر في افعال هذا من الاستناد للسبب لان المورع عنده انما  
 هو العبد لا قدره قال في الافعال للمعهد اي في افعاله الاختيارية بل على اقله  
 يفتح الهبة اي قدرات وتخصيصات خصصها الله بها وادبه من حيث وجود  
 الفعل في الزمان المخصوص والمكان المكان على الوجه المخصوص فالعبد بوجود فعله  
 بتدريته وتخصيص ذلك الفعل بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله  
 والحاصل ان القدرية يقولون ان افعال العبد الاختيارية واقعة بتدريته بتعاضد  
 لارادته وامام الحرمين يقولون ان افعال العبد المذكورة واقعة بتدريته الحادثة بتعاضد  
 لارادة الله وتخصيصه بما يجوز عليه لان العبد يستحيل منه تخصيص الفعل  
 لان تخصيصه يستند على العلم به من كل وجه وذلك انما هو الله تعالى فلهذا جعل  
 التخصيص غير الفاعل ونسبه الله لا معنى لتخصيص الفعل لا ايجادا على وجه مخصوص  
 وهذا المخصص هو الفاعل وهذا القول يريد به صاحبا الجمع بين العقل والنقل لان  
 العقل يقتضى ان العبد لا يكلف بفعل غيره لما فيه من الغير الثاني المشكك واما  
 يكلف بفعله واخر اعلم والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله تعالى الله خالق  
 كل شيء واما كل شيء خلقناه بتقدير فخلق الخلق في هذه الايات ونحوها على التقديرين  
 سبحانه خالق كل شيء بمعنى مقدره اي سرها الوتد على تقدير وتخصيص ونحن لنضع



ان الخبر منافي التكليف كايان وجد فجعل الخلق في النقل على حقيقتهم وهو الاجساد  
والاختراع لا يصح القول به اب بالنسبة لمن له اجتهاد في الفن في قوله  
ولا نقله اي بالنسبة لغير المجتهدين ان صح عنه هذا يقتضي ان هذا  
القول لم يثبت عنه فبحال ما يقتضيه ما من يكون عنه ورجوعه عنه  
لما قاله الجماعة وعدم خريجه على السنة ايا وعدم جريه على ظاهر ما ورد في  
السنة وادراكها هذا الغرابة والحديث وقوله عقلا راجع لتساده قطعاً وقوله  
ونقل راجع لقوله وعدم جريه على السنة في الكلام تحت ونشر مرتباً بالنظر لطرفي  
العلية وقوله لان القدرة احد سننه لقوله عقلاً ولم يتعوض السنه بالنظر للطرف الثاني  
لظهوره بما تقدم وقوله التساهل فاده قطعاً عقلاً ونقل اهدم جريه على ظ ما ورد  
في السنة ولان القدرة احد كذا اوضح واحسن اول دليل الحصر انه لا يركب  
بين التخصيص فان كان الاول اي فان ثبت الاول وهو ان الاجساد من صفة  
نفسها اي من صفة نفسية لها وكلا الامرين الاول وكلا الامرين وهما  
حساب الصفة النفسية وظلته قدرة مولانا محال ففعل المقدم وهو قوله  
الاجساد صفة نفسية للقدرة الحادثة وفرض ان الله اراد ان يوجد ذلك  
الفعل اي بقدرته فاذا وجدته العبد لم يتبع ما طاعه الله واداه فيكون مشهوراً  
مطلوباً بهذا الكلام وانت خبير بان مذهب النعمان امام الحرمين ان المتعلق بالفعل  
والمؤثر فيه الماهو قدرة العبد وقدرة الرب لا تأثير لها فيه وانما الواقع من  
المولى تخصيص ذلك الفعل بآرادته لوجوده العبد لا لوجوده هو بقدرته وهما  
بالامعنى لهذا التردد الذي ذكره فلا يلزم منه شيء من الامرين المذكورين فكان  
الاحسن ان يقول فان كان الاول لم توفى الصفة النفسية على شيء وهي لا توفى  
اصلاً وان كان الثاني ولا بد فمع هذا ورد جواب عما يقال ان الغلبة والخبر  
من نوع من حيث ان التأثير بقدرة العبد موقوف على ارادة الله فقوله لا بد فمع  
بالنظر لظاهر وهو قوله اي امام الحرمين واخط محذور بالنسبة على المفعولية  
وقوله في الثاني اي في الامر الثاني بل يمكن ان يتوقف ليوثها اي على شيء  
وتح فلا يصح قولنا امام اننا نبرقدرة العبد على وفق ارادة الله تعالى فلم يثبت  
الغلبة المذكورة وان كان الثاني هذا فمفعوله فان كان الاول والثاني  
هو ما اشار له سابقاً بقوله اولاً الى معنى يقوم بها اي بالقدرة على ذلك

اي هل ايجاب التأثير لها من صفة نفس المعنى الذي اوجب لها التأثير او من  
اجل معنى قائم بذات المعنى الذي اوجب لها التأثير فان كان الاول لم يثبت  
بالمعنى والمراد بالمعنى الاول المعنى الذي اوجب للقدرة التأثير والمعنى الثاني  
القدرة وان كان الثاني لم يثبت بالمتعلق وقام المعنى بالمعنى فقول الله لم يثبت  
لما عليه وهو قوله او المعنى قائم به وقوله وقام المعنى بالمعنى راجع لما رجع اليه لتسلسل  
ولما قبله لزم ان يقتضاني معنى ان قلت قد يكون حالاً قلت الحال من  
لواز منه صفة المعنى قد يثبت المعنى اما ان يكون لاجل صفة نفسية للقدرة او  
لاجل معنى اخر قائم بها عن القاضي المراد به ابو بكر الباقى لاني والمراد بالاسناد  
ابو الصحاق الاسفراييني وهما امام الحرمين من يخفى مذهب الاشعرية  
تؤثر في اخص لا خاصية ان الفعل له جهة خصوصية وجهة عموم فمن حيث انه  
فعل من الافعال متعلق بقدرة الرب ومن حيث كونه صلاة اوصوما متعلق بقدرة  
العبد والكون صلاة من قبل الله من قبل الحال وقيل من قبل الاعتبار والحال  
اخر ثابت في الخارج لم يصل الى مرتبة الوجود وتقدم دليله واما الاعتبار فامر  
معتبر في المعنى وليس له ثبوت في الخارج بل ثبوت في الذهن فقط لا في  
وجوده اي العقل اي لا في ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة لا الموتر  
في ذات قدرة الرب حال اي لان القاضي يثبت الواسطة بين الموجود والمعد  
والاستاد بنى الواسطة بينهما واعتبار عطف تفسيره ووفق اي في  
الظهوراني والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة بالذات الفعل وبالكسب خلقها  
به على وجه التأثير في اخص وصفه من حيث هي حكمة اي لامن حيث  
كونها صلاة تنسب الى فعل الله ايجاد الاول حد فاللفظ فعل ويقول تنسب  
الى الله ايجاد الاكسب وقوله واختراعاً عطف مراد في ويلزم من ذلك اي  
من ايجادها لها عليه بها اي بالحركة من جميع وجودها لان الخبر الثاني  
لا بد ان يكون عالمه من جميع وجوده ولا يخفى ان المراد بجميع وجودها الوجود  
المتعلقة بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم علمها  
من حيث انها صلاة والله لا يفعل في ذاته عطف على علمه اي ويلزم ان  
لا يفعل في ذاته لان الموجد هو الله ومن فاعله اهل السنة ان المخبر مفعوله  
لا يقوم بل بغيره وجعل هذا لازماً بالنظر لوقوع اهل السنة لا بالنظر لوقوع احد

وم



المعتزلة وأما بالنظر لخواص المعتزلة في المختار فله يقوم به فعل فان العبد يختار  
فعله عند هم ولا ينصف بها اي بالحركة انصافي قيام هذا لازم لان  
فلا تضاعف اليه تفريع على قوله تنسب الى الله من حيث انها حركة اي ان  
الحركة تنسب الى الله من حيث انها حركة على جهة الابد والاختراع ولا تضاعف  
اليه الحركة من حيث خصوصيتها كما من العبد لكونها صلاة او سيرة  
نضاي من العبد اي فلا تضاعف الحركة لله تعالى من حيث الخصوص كما من  
العبد وقدم المحرور اختتامه فيقال يوجد لها واحد لها اي ولا يقال يوجد  
الله الصلاة ولا انه يصلي ولا سارفي وهذا اي قوله فيقال ان راجع لما قبله من  
اللف والنشر المرب والاول تفسير لقوله فان الحركة من حيث انها حركة تنسب الى الله  
اجداد او الثاني تفسير لقوله ولا ينصف بها انصافي قيام وتنسب الى العبد  
من حيث خصوصيتها فيقال انه يصلي وسارفي وان وهو اي خصوصيتها كونه  
الصحة صلاة وان بقوله تلك الصحة وان لان المناسب السابق السابق تلك الحركة  
مراجعة لقوله صلاة ولا الحركة فيمن من مثال ولا لا يجرأ في قوة العقل ما قبله  
وقوله الا في ذلك الوجه اي الحال الذي هو اخص وصف الفعل ولا يشرط عليه  
اي العبد وقوله من كل وجه الجان الشرط عليه به من حيث الخصوص فتكلم  
والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من جهة خصوصه لانه غير مخلوق له  
ونحوه بالله من ذلك وذاته محل فعله وكسبه اي وذاته العبد محل فعله  
الذي هو اخص وصف لكونه محل الحركة من حيث العزم والخصوص ذات العبد  
وقوله وكسبه اي محل كسبه وهو الثاني اي اخص وصف الحركة وتكون صفة  
له صفة بالنسبة خبر تكون واسمها ضمير يعود على الاعمال الملهومة من السباق  
وقوله فيكون صفة له اي من حيث العموم والخصوص فتقوله فيقال انه متحرك  
راجع للاول متصل ومما يجب راجع للثاني وان الفصل في هذا الانتقال  
المكالم على جهة الخصوص بعدما يتعلم على الامر في فتقوله وان اتصل به اي بالفعل  
امرتفع ذلك الفعل على مواضع الامر في ذلك الفعل طاعة وعبادة وقوله على  
خلافه اي على خلافه الثاني وذلك الوجه اي وذلك الحال الذي هو اخص  
وصف العقل لا يكون صلاة والكون في فتقبل فعل اي ولا يشرط  
ولا لا يتحرك وهو المقابل بالثواب والعقاب اي في الاجل فتقوله

وبالمخرج والدم الحاني العاجل لان حيث الله موجود مطلق على معنى اي  
والفعل يكلف به من حيث ذلك الوجه اي كونه صلاة او عصب اوزني او نحو  
ذلك من الخصوصيات لان حيث الله موجود والمضمر في الله عائد على الفعل قوله  
فان ذلك الوجه اي الوجود المفهوم من موجود وقوله لا يختلف به اي لا يختلف  
فيه الفعل فالوجود قد مشترك بعد الافعال وقد فلو امر بالصلاة من حيث هو فعل  
موجود لكان كل موجود ما وراءه ولو كلف ما لا في العصب من حيث انه فعل  
موجود لكل موجود فيها عنه واللازم فيها باطن فلهذا المثلزم فيجب ان يكون  
الكلف انما توجه الافعال من حيث خصوصيتها فقط وهو المطلوب فان قلت  
لما لا ممة متنوعة الامور والشي من فعل ما لا يقتضي الامر والشي من جميع الافعال  
قلت مني توجه الامر والشي باعتبار الوجود كان المراد افراده التي يتحقق فيها لان  
الماهيات يستحيل ان تغلب من حيث هي مجردة لاستحالة ايجادها وانما يطلب  
في الحقيقة الحقيقي جزئيا لها ولا تختص في فرد من الافراد فيجب الجميع الا ترى انه  
لما امر بالصلاة عم الامر جميع افرادها وما تخرج من العصب عم الشيء جميع افراده ولم  
يخص في البعض تكادوا امر بالوجود لوجب ان يعلم الامر كل موجود ولو كلف منه لعم  
الشي كل موجود وهذا باطن قال اي الشهادة في وهذا اي ما قاله  
القاضي والاستناد من العبد يوزن اخص وصف الفعل اعدل من قول المعتزلة من ان  
العبد يوزن افعاله تبع لارادته والتعبير بانفاد فيه شح الا اعدل في قول المعتزلة  
فانهم انما الاشياء اخصا صفة ان المعتزلة قالوا بصفة العدم الممكن وان  
حقيقته النفسية ووصافه ثابتة له متوفرة في حال عدمه والوجود عندهم راجع  
عن الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي لانه يجب عن ابرار المعدوم واطهاره مثلا  
الصلاة الواقعة من ربه هذه كانت ثابتة ومتوفرة في حال عدمها ولكنها كانت  
مسيرة والشخص المتعلق قد ربه باظهارها وكذا ان ربه كانت متوفرة واجبة  
في نفس الامر بل هو وعقله قبل ولادته وكانت محبة مسورة تك في صندوق  
والولي انما ابرئها بقدره الوجود فقط اي اظهرها وبرزها خارج الاعيان فلم يصفوا  
الرب بالافعال على خلق الذوات وانما القادرية عنه هم اخرج الذوات الى الوجود  
فعلهم لا يهتم بكون الكلف به هو الوجود لانه متعلق القدرة وورد عليهم انه لو توجه  
الكلف لا يقولوا بطلب الوجود لزم الطلب بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن من



فعل وهو باطل فان التكليف اذ انما هو بالخصوصيات فلم يوسر بالصلاة من حيث  
 امكنها والا لكان الامر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات والا لكان  
 الامر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث كونها صلاة وهو اخص اوصافها  
 والحاصل انهم قالوا العقاب في اوصافها النسبية ومن جعلتها اخص الاوصاف  
 ثابتة متعقبة حال عدم فلا يكون الاخص مقدرا فصلا المطلوب غير معتد ور  
 وانتهى والذي هو الوجود غير المطلوب بخلاف مذهب القاضي فانه لا يقول بصفة  
 المعدوم فالوصف النفسي الاخص مقدور للمعد فيصح التكليف به وقد كفي بما في  
 واصحابه الغايين بنسبة المعدوم لانه تصريح بعدم العالم حيث يتوالت الذوات  
 موصولة بالصفات في القدم وهي اي الوجود حال فالتكليف المصير العايد على  
 الوجود نظرا لكونه صفة او انه انشأ مراعاة بالخير لان الحال يجوز ان ينشأ  
 لا يختلف فعلها اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره خارج الاعيان  
 وقوله باختلاف العقاب اي باختلاف افرادها لطلب تلك الحال اي التي هي  
 الوجود لتلازم التكليف بكل ما ينشأ الوجود فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل  
 وباعتبارها اذ قال الفعل من حيث كونه صلاة حسن ومن حيث كونها زنا فبي  
 فما توجه به التكليف غير مقدور لان الخصوصية ثابتة مع الحقيقة في حالة  
 عدم والذي يقد عليه وهو الوجود لم يتوجه به التكليف لان الشخص ليس  
 مكلفا بخلق حركة بل يتبذل كونها صلاة او زكاة او آي والشان ان يقع التكليف  
 بالمقدور بخلاف ما ذهب اليه القاضي فان الخصوصية في هذه مقدورة  
 للمعد لانه لا يقول بنسبة المعدوم وجه فيصح التكليف بها فكان ما صار اليه  
 لطاغا للقضايا العقلية والشرعية اما العقلية فلانه استد وجود الحركة والخرق  
 لانه اذ هو العالم بها من كل وجه وبذلك يصح تخصيصها واجبا واما الشرعية فلانه  
 استد الخصوصية للمعد فيصح التكليف بالوارد في الشرع بخلاف المعتزلة فانهم لم  
 يوافقوا العقل ولا الشرع لان ما توجه به التكليف ليس مقدورا وما هو مقدور لم  
 يتوجه به التكليف وانت خبير بان سباني رد هذا القول وجعله باطلا فكيف يكون  
 مطابقا للمقضي بالشرعية مع ان المتبادر من الشرعية المعول بها ناسل قال في  
 الدين انما ذكرنا بما ان لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والاشارة وبني جبهة  
 الاختلاف بينهما وبين ما ذكره الشهرستاني من انه مذهب القاضي مستقيم بخلاف

مذهب المعتزلة تعرض هذا السنة الفساد فقال فان تصرف الدين الحق وما ذكره  
 الشهرستاني القاضي والاشارة كالشهرستاني والاشارة وحاصل ذلك ان الاشارة  
 لما قالوا ان الافعال الصادرة عن ايدي العباد كلها مخلوقة منه بقدرته على وفق  
 ارادته ولا تميز لقدره العبد اصلا الزمهم المعتزلة التكليف بالمال لان تكليف العبد  
 بما ليس من فعله محال عندهم ولان التكليف على هذا التقدير يكون حاصلا فاعل يامكن  
 لا فعل لك ما انا فاعله وهذا عيب لا يحصل له فلما اوردوا هذا على اهل السنة قال القاضي  
 والاشارة ان قدرة العبد تتعلق باخص وصفه الفعل وهو المكلف به قال ابن التماسي هذا  
 الذي ذكره القاضي والاشارة وان كان فيه خروج عن شتمات المعتزلة على الاشارة  
 الا انه ضعيف فقول الله من شتمات المعتزلة اي الشتمات الواقعة منهم على  
 الاشارة وقوله ومن الزام التكليف بالمال اي اللزم للاشارة بتقدير انما على  
 تقدير وهو متعلق بشتمات وكذا قوله حيث قالوا او الضمير فيه للمعتزلة والعول  
 له الاشارة وجواب ما قالوه اننا نقول بوجوب ذلك ولا يلزم عليه شيء قبل التكليف  
 على هذا انصب اشارة الثواب والعقاب للمولى ان ينصب امارته على ذلك ما شاء فلو  
 جعل الاشكال والالوان والمقادير ونحوها امارته على ذلك لم يلزم عليه محال فذلك  
 ان يجعل امارته على ذلك افعالا خاصة بخلافها في العبد وهذا جواب على سبيل  
 التنازل وارتخا العنان وسيان رد هذا التلبيح عند قول الله ومن تعلق القدرة  
 للعائنة الحق على هذا التقدير وهو ان الخالق لجميع الافعال هو الله الا انه  
 ضعيف خبر عن قوله وما ذكره وكان المناسب حذف قوله الا انه كان المناسب  
 لما بعد الخبر من السند ان يقول غير مستقيم لان كلامه الان بعد السنة يقتضي  
 ان ما ذكره فاسد لانه ضعيف فان معتد القاضي هو هذا سند للضعف  
 امكنها اي فاعله في التامير الامكان والامكان يتحقق في جهة العزم وفي جهة  
 الخصم فمقتضاه تاخير قدرته تعالى في كل من الجهتين وقتا ليس تخصص من  
 بعضها الذي هو الوجود في اسناده اليه تعالى باولي من بعض الذي هو اخص وصف  
 الفعل في علم اسناده له تعالى وذلك اي المعتد اي واذا كان معتد هم  
 فيما اضافوه للمعد الامكان فليس تخصص بعد جهات الفعل الذي هو اخص  
 وصفه في اسناده للمعد باولي من بعض الذي هو الوجود في علم اسناده اليه  
 فان هذا الوجه اي الذي هو اخص وصف الفعل وهذا اسناده لما قبله وانت خبير



بالله طبع مناسب لانه الموضوع الله ممكن وان كان صحيحا من جهة المعنى فالمناجب  
ان لو قال وذلك بطرفه فما اصابه الله للعبد فيجب اضافته لقدرته تعالى وقد تفرقة  
القاضي تفرقة من غير فارق في نسبة سائر المكنات المراد بها براني المكنات  
وهو جهة العزم ولا يصح نسبها لجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص مع الله  
لا يقول بانها مخلوقة لله وجب اضافته الى قدرته لانه لما تقدم مع العلة  
امنع نسبته الى قدرته ما فلا يثبت للعبد ولا لله وقد قالوا يا اضافته للعبد  
وما تروا ان حاصله ان القاضي واصحابه المذهب هذا المذهب لاهل الفارسي  
الغير لازم لاهل السنة مع ان الغير لازم لهم على هذا المذهب كما بينه الله بقوله الله  
وما تروا عن الضمير للقاضي واصحابه وعن معنى من لان تلك الحال اي التي  
هي اخص وصف الفعل وكان الاول ان يقول لان اخص الوصف ان لان هذا ردي على  
القاضي والاستاذ والاستاذ لا يقول بالحالة بل المتأول بالوجه والاعتبار وقوله الله  
ايحيا الضمير للحال وفيه ان الحال لا تنصف بالوجود ولا بالعزم وقد يجاب بان  
اطلق الوجود على البتة ان لا يتصور القصد الى اثباتها على حالها بالحق  
المبطل المسورة اي على حدتها دون الذات ما لم يفعل الله اي على عدم  
فعل الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهو الفعل فاراد بالذات الحقيقية  
وهذا ان الزام وقوله فان الوجه ان توجيه الاستدلال بالضمير في  
يكون للوجه والاعتبار ولم يقل يكون ان اشارة الى ان الاعتبار ونسب للوجه  
ما ليس له وجود في الخارج الا في ما ليس له ثبوت لان الحالة ما ثبت في  
الخارج ويتعلق به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله فكيف يصح ان استفهام في  
معنى الثاني اي لا يصح توجه القصد الى ما ليس له ثبوت وقوله اهر اي كلام شرف  
الدين ابن التلمساني والحاصل اي وحاصل تخير الكلام في مسألة الافعال  
التي يقال فيها انها مقدورة للعبد لان تأثيرها اي في ذات الفعل ولا في  
اخص وصفه وانما هي اي القدرة الحادثة متعارفة في الوجود لمقدورها  
وهو الحركة وذلك لان العبد اذا عزم على الشيء خلق الله القدرة امرن والحركة  
ولا يرد علينا الزام المعقولة من الغير كما تقدم لان هذه الافعال لم يجعلها الرب  
علا لا لتأويل العقاب بل جعلها امارات واعلامات وسياق توضيحه  
ما حكى عن الامام اي عن امام الحرمين وقوله ان القدرة الحادثة اي من ان

القدرة الحادثة فهو بفتح الهمزة على حذف من البيان وقوله على اقل راي قدرون  
وتخصيصات هذه رهاو عنيها المبادي تعالى بارادته بالوجود والكون في زمن محدد  
وكذا وقد اركنا نحن ما نقل المص من الامام بخلاف ما نقله الحاشي وعبد  
الحكيم عليه وكذا لك السعد في المقاصد والعرض في المواقف من ان الذي يقوله  
الامام ان الفعل حاصل بجميع القدرتين الحادثة والقدرة فالقدرة الحادثة  
عنده جزء موثر لا انها موفرة استقلال الفعل عنه اختلف كونه له فلا  
الخبرية بفتح الميم واجهة القدرة وهو الحركة وقوله فقط اي دون قدرة  
بخلاف مذهب اهل السنة فان المتأول في العبد امرن مقترنان المقدور وهو  
الحركة والقدرة الحادثة وساووا اي الجبرية بين المضطرب المتنازع وهذا تفرق  
بعباوتهم على سبيل الاستقلال اي شيئا لا رادة العبد تؤثر على وقوله مراده  
كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهي قول امام الحرمين وقوله  
القاضي وقول القدرة وسياق بيان بطلان القول الرابع وهو مذهب الجبرية  
واباه اعتمدت في هذه المعقولة من غير ما فلا مفهوم للمقولة لانه اعتمد  
اي في غير هذه المعقولة ولو وجد به كان احسن من القول الذي ذكر عن  
الامام اي امام الحرمين وهذا يقتضي ان النجيب من نفس القول وقوله كيف يصح  
ان يقوله يقتضي ان النجيب من الامام وللمعقولة النجيب من الامام كما يصح  
ان الاستفهام للاستعداد وهو بيان الجهد النجيب مع ما اكثر ما مصدرية  
اي مع كثرته ويحتمل ان يكون اسم موصول من الادمة متعلقة بالكثر او بيان  
لما على انها اسم موصول التصحيح المذهب الحق ان من الافعال مخلوقة للرب  
على وفق ارادته ومما عطف على ما اكثر والتفصيل من بعينه  
ان القدرة الحادثة تاثيرا ما اي اي تاثيرا كان في ذات الفعل او في اخص وصفه  
وكذا ان الاشارة الى جهة لقوله واجب اي واجب من القول الذي نقل  
عن القاضي والاستاذ مما يضافه اي مما يضاف ذلك القول المتأول عليها  
وهو طريقة الاسمي وبالجملة اي واقل قول لا محلا والذي اقطع به واعل  
ذلك المقاصد ان هذا يعارض ما قبله من قوة هؤلاء الائمة لان هذا اعتراضه  
بصدور ما ذكر عنهم وما مر خلافه واجبا بان معنى ما مر الذي اقطع به قوة هؤلاء  
الائمة عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهبهم جدلية نسبة



المجدد وهو منسوبة اليه بالجملة لا تخام خصم اي لا يحارزه قوت منافرة  
الحق اذ حاصله ان المعتزلة قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا لله مع انه كلف العبد به  
وكيف يكلفه بالبين مفد والله وهذا تناقض وفيه فساد لا يحصل التوفيق الا  
بأن لا فعل له او ان الفعل لا يفعل الا اذا وكيف يثبت العبد او يعاقبه على غير ما فعل  
فقال لهم الامام بركا ما لم يمتد بقران يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن ثاب  
لارادة الرب ونخصيصه كذلك الفعل وفي هذا موافقة المسقول المذكورة على ان الله  
خالق كل شئ فجعل الخلق على التقدير من اين يلزم ان يكون التقصير بامارة العبد  
وقد فلا يلزم العيب والتهافت ولا انما يثبت العبد وتعديه على غير فعله وقال لهم  
القاضي ولا ستاذ التكليف انما وقع ما ضمن وصف الفعل وهو المقابل بالثواب والعقاب  
فكون هو فقط يخلق العبد واخترعه ومن اين يلزم ان ذات الفعل يخلق العبد  
الخالق لذلك هو الله لا يدل عليه الايات القرآنية كقوله خالق كل شئ والله  
خلقكم وما تعلمون فانما يدل على ان ذات الفعل يخلق الله واخترعه وليس قصد  
امام الحرمين الاستمرار على القول بذلك واعتقاده من نصده حب الخصم اي الحق  
لانه وافقة في بعض غرضه وخالفه في البعض الاخر فخرجي اجزائه في جميع الخلق  
لانه يحرم شيئا نسبيا ولما يقال في الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال في ان العبد خالق  
لكن لا ضمن وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجالا بخواره لانه لو خالفه من اول  
وهلة في جميع مدعاه لفرسكم ان ما ذكره المفسر تغر هو لاء الامة عن ان يكون ما فعل  
عليهم مدعاه لهم وجه حسن وان كان مخالفا لما نقله الشهرستاني وان التمسك  
ان ذلك في لاء ومدعاه الهولاء الامة ولهذا الاشارة راجعة لمضمون قوله  
والذي اقطع به في راجعة ليد وفي بعضهم ما تقدمه والاصل والفعل ذلك انما قصد  
بهم في مناظرة جدليه اياه وما يصدق في المناظرة لا يعد قولاً من عباد الغالبه ولهذا  
يحيى في جملة المناظرة اعتراضه بانه ليس من كلام النبي بل كلام من المفسر  
توثر في الحال التعبير بالخالق فيه قصور لان الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار بالخالق  
فالناظر للثقل عن كل من القاضي والاستاذ ان يقول توثر في اخص وصف الفصل  
والا فحاشا اخذ فيه شئ مع ما حلف عن الشهرستاني وعن يرفي الدين ابن  
التمكاني فانها نقل ذلك على وجه انه قول ومدعاه الهولاء الامة وفيهم ما  
يعتمد عليه كيف وقد نقل اي القاضي والاستاذ لا يستغلام الاستعداد وما نقله من

الاجماع

الاجماع غير مسلم لا يقتضا بد كقول المعتزلة والحق انهم غير كفار بل مومنون ثم ان ذكر  
القاضي نقل القاضي الاجماع على كثر من نسب الاختراع لغير الله احتجاجا على القول ما نقل  
عنه من القول بتاثير قدرة العبد في اخص وصف الفعل فيه نقله لانه يمكن ان يكون  
التكثير الذي نقله في من نسب الاختراع لغير الله انما هو في الاختراع بمعنى الاجماع  
للفعل نفسه كما يقوله القدرية لا بمعنى مطلق التاثير حتى يدخل فيه جعل الفعل  
موموفا بالصفة الذي ذهب هو اليه ويؤيده ما نقله من التفريق بين الاختراع  
والكسب بان الاختراع ايجاد الفعل نفسه والكسب اثبات وصف لذات الفعل وهو  
فانما يثبت ان الله القاضى للعبد لا يسمي اختراعه وانما يصدق الاختراع على  
التاثير الذي قالت به القدرية وعليهم يصدق التكثير الذي نقله لهم لو نقل الاجماع عن غير  
من نسب التاثير مطلقا لغير الله صحت الاستدلال من لم يخل يوم صفات  
الباري اي يعوم تحتها بان قصر القدرة مثلا على التاثير في الذات والاولاء والافعال غير  
الاختيارية وهذا الاجماع لم يمتد غير مسلم ونقله هذا الاجماع في قوله بالتاثير في الاخص  
وهذا الاجماع غير ما نقله في الحقيقة واذا قال اي الشريف وقوله هذا اي ما ذكر  
من الشريعة التي هي مضمون قوله مع حقيقها بالنسبة الى وجه الحجة انما يقولون  
ذات الفعل واصفاً النفسانية العامة بايجاد الله واخترعه وتقدره العبد انما  
توثر في اخص وصف الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ان الفعل يخلق  
او صاف بقدرة العبد فهو الشئ ما قبله وحيث كان قوله اشنع فيكون الاستعداد  
وتغرضه عن هذه المقالة اخرى والله تعالى علم بحقيقة اجاز على الايقان ولا  
يخفى ما فيه مع قوله والذي اقطع به وكذا ما نقل عن الشريف فعلى اي وجه  
صدرت اي هل صدرت على انها مدعاه لهم او على وجه الرد على الخصم وهو  
سجانه صبيحا في لا نقلها مع الغرض عن ما ذكره بوجوب تقليد الغير لهم في ذلك  
واعتقاده عن بيان فسادها اي على تقدير صدورها عنهم وقوله او رد ذلك  
اي نقلها عنهم بالمرّة وقد شمر المصنف عن ساعد الجودا ولا بين فساد تلك الاقوال على  
تقدير انما صدرت منهم على انها مدعاه لم يفرقهم عنها ونفى ان يكون اقوالاً  
لهم ان امكنه ذلك لان بيان الفساد انما يكون من عالم ذي قوة في الاقسام  
وكذا الدفع وان كان يمكن من اي فرد لكن الدفع المعتد به لا يكون الا من عالم ممتد به  
وانما ناسا بوجود قدرة متارة انما علم ان قول المفسر ساجدا ولهذا الدين يعني



دليل التمايز يستدل على انه تعالى هو الموجد لا افعال العباد ولا تأثير مقتدرتهم العادة  
 فيها بل هي موجودة مغايرة لها يتضمن الوجود على القدرة والجبرية وقد تقدم الدليل  
 على بطلان مذهب القدرة ونفي الدليل الدال على بطلان مذهب الجبرية فتوجه  
 البعد المقبول وانما قلنا ان مقتدرهم مقتدره ما يقابل هي موجودة مغايرة لها  
 وانت خبير بان قول المصنف هي موجودة مغايرة لها يتضمن امرين الاول وجوده  
 القدرة والثاني مغايرتها للافعال والسند الذي ذكره وهو قوله لما تجده اذ انما  
 يناسب الامر الاول وهو الوجود وانه نزل عند الامر الثاني اعتمادا على ظهوره لان  
 القدرة من باب العرض وقد تقدم انه لا ينبغي بل بعدم عقب وجوده لما اخبره  
 اي مصدر العقل من الفرق الضروري اخذ اي من حيث ان حركة الاختيار  
 نفس الثاني الواسع بخلاف حركة الاضطرار فانها نفس انها ليست في الواسع والحد  
 بحركة الاختيار والحركة التي من شأنها ان يتعلق بها الاختيار عند دخول حركة الداهلي  
 قوله اما مقارنة هذا دليل على الدعوة الثانية وهي المقارنة التي لم يندها في  
 المتن واخر الكلام على دليل الدعوة الاولى المذكورة في المتن ولا ينبغي عدم حسنة  
 والمواد بمقارنة القدرة بالمقدور والمقارنة في الوجود فهي مقارنة زمانية لا بحسب  
 التعقل لان القدرة سابقة بحسب التعقل على المقدور وهذا العكس وهو  
 مقارنته القدرة بالمقدور وهما في الوجود ليس تابعا لهما بل حيث انها قدرة  
 اي لا يها من حيث كونها قدرة لا تقتضي ذلك ولا يستلزمه واستحالة ان يعطف  
 على انعدامه عطف لازم على كل شيء وهو في قوة كبري قابلة وكل عرض لا يبين زمانين  
 فينس وجودها متقدم فيلزم من تقدمها على مقدورها عطفها حال وجوده  
 فيكون مقدورا القدرة معدومة اي على تقدير عدم وجودها فيكون قد يقال  
 انه على تقدير عدم وجود المثل انما يلزم وجود شيء بخبرة بدون قدرة واما المقدور  
 لانه لا يترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة انعدم تعللها  
 واذا انعدم تعللها فلا مقدورية ولو قال فيكون موجودا بقدرة معدومة كان اولى  
 وذلك محال اي وكون الشيء مقدورا بقدرة معدومة محال وتقرير ذلك  
 اي وتقرير كون المقدور بقدرة معدومة محالا اي تقرير سنده فهو على حد منقضي  
 وحاصل ذلك الدليل ان نقول لو حصل المقدور بقدرة معدومة لم يزم اجتماع  
 الضدين لكن الثاني باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة انه لو انعدمت القدرة

جواز وجوده

جاز وجوده ضد ما هو المحذور فيلزم ان يكون ذلك الشيء مقدورا عليه حال وجوده  
 والمحذور يستدل على مجوزا عنه فيكون ذلك الشيء الحاصل حال وقوعه مقدورا  
 عليه مجوزا عنه وانه محال ما فيه من اجتماع الضدين جاز وجوده  
 ضد ما انما قال جاز لان القدرة على تقدير انعدامها مجرد وجوده لا يلزم وجود  
 المحذور وجوده مثلها قوله فيلزم كونه اي الفعل وذلك محال اي وهو  
 الشيء مقدورا عليه مجوزا عنه محال قال المصنف وهذا اي ما ذكر من الدليل  
 على المقارنة فيه نظر عند من حيث ان اجتماع التقديم انما لو حفظ من حيث  
 استحالة بقاها زمانين لان حيث انما علة وحاصلة الله حيث لو حفظ ان  
 القدرة ليست علة ولا موفرة فلا مانع من تقدمها على الفعل ووجود مثلها اذا  
 عدت وهكذا ووجود الفعل مقارنته للقدرة الاخيرة وكل تلك القدرة متعلقة  
 بالفعل لانها غير موفرة والموت هو الله فلا ضرر في وجود قدرة متعددة متعلقة بالفعل  
 اولانا غير لها وقد اوجده الفعل عند القدرة الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها  
 تأثير فلا تتغير السابقة بحسب المقارنة قد عوى عدم التقدم لا وجه لك  
 والحاصل ان الجميع متعلق وانما كان السابق قد انعدم وبصريح ان يقال ان القدرة  
 السابقة كانت متعلقة بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم تعللها ووجود  
 مثلها فالاحتمالات ان تقا على تعلق السابقة واختلافها في انعدام هذا التعلق عند  
 انعدام القدرة فيلزم انعدم اوليها وتغير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشيء  
 علوم متعددة احدها مقارنته لخصوصه والباقي سابق عليه لان القدرة لا تتغير  
 لها كالعلوم ما خذ اي ما يجوز ان القدرة اخذ في تغيرها القدرة في  
 التخصيص اي في الحقيقة وفي نفس الامر غير موفرة فاذ لم يكن من حكمها وجود  
 المقدور اي الثاني يبرهن وجوده فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة اي  
 ولو عدمت وحق قد عوى امتناع التقديم لا وجه له وبصريح ان يقال هذا  
 هو الاحتمال الثاني وقد علمت الفرق بين الاحتمالين وقوله وبصريح ان يقال لقوله  
 فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة والاحتمالات سنيان على ان انعدام القدرة  
 لغير مثلها لا يمنع تعللها او يمينه كانت تلك القدرة اي السابقة وقوله  
 اي بالمقدور وقوله ثم انفتحت اي ثم لما انفتحت انفتحت تعللها وهذا الاشارة  
 راجعة لمضمون قوله فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور وهذا نظير ما طلب



للايضاح مثلاً اراد بقوله طلوع النجوم قوله بانها متعلق بعلم ثم قد رنا  
 شديداً اراد بالوقت المعلوم طلوع النجوم اي ثم قد رنا ان ذلك العلم انما هو وحده  
 وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع النجوم واستمر ذلك العلم بوجوده بالفعل في  
 الوقت المعلوم كذا الوقت رنا بتجدد علوم مغربية من وقت الانسان الى وقت  
 الوجود بالفعل فتقوله الى حالة متعلق بتجدد اي واستمر ذلك العلم المتجدد  
 الى حالة اخرى والمعلوم اي وهو وجود زيد واحده اي احد العلمين  
 متقدم اي على الاخر والاخر متاخر عنه اذ هذا فاسد ولو قال المتاخر ما استخدم  
 والاخر متاخر كان اظهر وهذا التفسير مناسب للطرف الاول من طرفي النظر  
 وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة وان قد روجوه ضد العلم  
 اذ اراد بالضد الضد اللغوي لاحل ان يشمل الجهل البسط الذي هو عديم وهذا  
 تعرض لمفهوم قوله في التفسير ثم قد رنا بتجدد علمه احولاً اذ ان مسألة القدرة  
 مسألة العلم من كل وجه الكان مجهولاً اي كان العلوم مجهولاً بسبب ما قارنه  
 وقد كان اي العلوم متعلقاً بالسابق من العلم اي وكذلك القدرة فالسؤال  
 اذا علمت وطرائقها ووجد المقدور متاخرها لئلا يتلوا ذلك من تعلق  
 القدرة السابقة بذلك المقدور والحاصل انه كما يجوز تعلق العلم السابق بالعلوم  
 اللاحق وطرائقها لا يمنع من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور  
 اللاحق وان افترقا من حيث ان العلم السابق طرأ عليه ضد والقدرة السابقة طرأ  
 عليها مثل وجه فالقدرة الحادثة لا يلزم فيها المقارنة للمقدور فدعوا المشككين امتناع  
 تقدمها لا يتم وان نظرا هذا فقد تظير بين العلم والقدرة على الاحتمال الثاني  
 اي اذا قلنا ان العلم لا يكون متعلقاً بالعلم السابق على حال الوجود فكذلك المقدور  
 لا يكون متعلقاً بالقدرة السابقة على الوجود لان العلم كان منها وان كان سبب عدمها  
 بخلافه لان سبب عدم القدرة طرأ عليها وسبب عدم العلم طرأ عليه والحاصل انه  
 اذا قلنا ان طرأ الضد على العلم لا يمنع العلم السابق في التعلق فكذلك يقال طرأ الضد  
 على القدرة لا يمنع تعلقها وان قلنا ان طرأ الضد على العلم يمنع تعلقه فكذلك  
 طرأ الضد على القدرة يمنع تعلقها ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور  
 ليس متعلقاً بالقدرة السابقة على حال الوجود تقدم وجود القدرة على المقدور  
 وجه قد عوي بعض المشككين امتناع تقدمها على المقدور ممنوع لا سماعي قوله

الى الاول حذف هذا لانه الموضوع كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم اي فانه  
 تعلق لاهل وجه التأثير فاي شيء يمنع من تعلق القدرة بالصواب من تقدم  
 القدرة لان النزاع في التقديم لا في التعلق حتى ان الانسان كونه لا يفسد  
 لقوله فاي شيء يمنع كونه بقوله بحسب اي يجد ويدرك قبل الفعل متعلق  
 بحسب اي حتى ان الانسان يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه في حال  
 رعيته كونه الاول في حال رعيته وسلامته اي ففي حال رعيته لا يجهل  
 طاقته وفي حال السلامة يجد طاقته وهذه الطاقة لا تكون الا بسبب القدرة  
 الموجودة عنده وما ذلك اي الاحساس من نفسه بالطرف في الحالتين  
 وصحبر انه المحال والثاني صفة اي وهي القدرة في حالة السلامة والغير  
 في حال الارحام من يديه اي يدي الانسان في حال رعيته  
 اي تفرقة حاصلة في حالة رعيته وفي حالة سلامته واضمح كونه سداً  
 لقوله سابقاً فيجوز وجودها قبل وجود المقدور وتقدم وجودها اي واذ اصح  
 ان يكون يتقدم أمثاله فالقدرة اي يتقدم أمثاله الى حالة وجود المقدور  
 لان كلام من اللون والقدرة من قبيل العرض فينبغي على ذلك صحة تقدم القدرة  
 اي اي كلام المقترح وحاصل ما يقال بعد التامل ان الاصحاب اما اعتبروا  
 في القدرة التعلق التجزيكي وهو مقارنتها للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان  
 اعتبروا فيها التعلق الصلاحي فالأمر صحيح لكن سابقاً كلامهم يقتضي مراعاة  
 التجزيكي وقوة كلام المقترح يقتضي انه اعتبر الصلاحي كافي العكاري هذا  
 دليل آخر تقدم ان الله لما تعرض للمقن قدم الكلام على دليل المقارنة ولما ألهى  
 الكلام عليه توجه الكلام على وجود دليل القدرة الحادثة وكان الانسب العكس  
 والاشارة بهذا ارجعت لضمون قوله لما تجد كونه وان كانت لا تؤثر في  
 والحال انها لا تؤثر كما هو من ذهب اهل السنة ويصح ان يكون السبب في ان الرتبة  
 الجبرية حال على كل حال وداي حالة كونه ذلك الدليل رداً اي رداً على  
 الجبرية وان الموجد المقدور فقط اي وهو الحركة والسكون وظاهره ان  
 الجبرية يعبرون عن الحركة والسكون بالمقدور ومع انهم لا يقولون بالقدرة المعبد  
 والمقدور يقتضي قدرة الا ان يقال انهم يعنونها مقدورة باعتبار تعلق قدرة  
 الرب بها القابلين بنيتها اي بانها لها لدليلها اظهر في نحن الاضمار







لها من حال غيرها وهو ثبوتها المفيد بها عن كونها ثابته وهذا الكون حال فقال  
فيه ما قيل فيها بطله ونظير ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جعلت  
بمثابة في التركيب من جواهر فردية وبغيرها انما هو بالوجود القليل بقاء  
ثم حالها الاولى ثم حالها واذا بطل كون الموجب للفرقة بين الحركتين حال الصانع  
بالنسبة والمعلوية يعني ان يكون ذلك الموجب امرا وجوديا لا جازيا ان يكون صحة  
النية واليه اشار بقوله وبطل رجوعها الى صحة النية اي وبطل رجوع  
الفرقة بين الحركتين اي بطل رجوع موجب التفرقة المذكورة الى صحة النية  
وهي كون غيره غيرا اذ اي وهي الحركة الحاصلة عند كون غيره محركا  
ليده مثلا وليس المراد بحال الاضطراب خصوص حركة الساقط من مكان عال  
كما جعل مع وجود ذلك التفرقة اي انها غير منقودة في حال حركة الاضطراب  
وحيث لا يصح التفرقة بها لانها مشتركة مع انه قد وجدت التفرقة فتعني  
ان تكون تلك الصفة ايا الموجبة للتفرقة بين الحركتين عرضا اي قائما  
بالمتحرك وظاهره ان الصفة غير عرض والحق ان صحة عرض اي معنى وجودي  
قائم بالتخصيص يعني عند المرض وان لم تطلع عليه كاقالوه في الجوع وقد بحسب ما  
المراد يعني ان يكون تلك الصفة عرضا احرز وكانا المناسب الذي لو لا ما يؤيد ذلك  
بل ان كان بقوله بعد قوله ويترجم التفسير فتعني ان يكون ذلك الامر عرضا وبطل ان  
تكون صحة النية لانها غير منقودة اخذت تعني ان يكون غيره في الاجزاء  
لا يخلو اي ذلك العرض القائم بالمتحرك الموجب للفرقة بين الحركتين الاما  
تعلق بها وقوله كاللون مثال الثاني اي وذلك كاللون والطعوم كونه الاسان  
لوجاهة بصفته والطعوم والروائح اي فلا يقال الموجب للفرقة بين  
الحركتين الخلاوة القائمة بالمتحرك لوجودها في الفعل السان ولا الرأفة القوية  
لوجودها في الرأفة في السان ولانه مشترك اخذ فيه نظرا لان هذا  
ليس من المشترك الفعلي ولا العنوي اي ليس موضوعا لهما لفظا وليس موضوعا  
للقدر المشترك فكان الاولى ان يقول لانه موجود في العالمين والوجود فيها لا يصح  
التفرقة بينهما او حياة الاولى حذفه لان المقام في تقسيم ما يشترط في  
الحياة ولا يقال الحياة بشرط في كونها الحياة لانه يودي التسلل لوجود  
الكل مع بقاء الحركتين اي ومن المعلوم ان الموجود في العالمين لا يصح التفرقة

بينها وتقبلها لاحاجة له فهو توسيع في الدابة فقط لان اصل الموضوع  
وجود الحركتين وبطل كونه ارادة اخذ اي وبطل ايضا كونه سمعا او بصرا  
لوجوده في العالمين وكان الاولى للمذكورها ايضا لان المناسب في مقام السمع  
جميع الاطراف فالحاصل ان الاعلم قد انتفت والوجود باب كذلك غير  
القدرة فتعني ان يكون ذلك الموجب هو القدرة وتعلق ما عطف  
على شدة عطف تفسير والتعريف بما يقتضي ضعف التعلق فيكون حاصبا  
بذلك اهل السنة ولا يكون جاريا على المذهبين فالاولى حذف لفظه ما يكون  
جاريا على كل من المذهبين لانه يصدق بما اذا كان التعلق ضعيفا لا هو مذهب  
اهل السنة او قويا كان على طريق التاخير كما يقوله المعتزلة وتعبيرنا اخذ  
هو مستند او قوله معناه خبر في اشمل شي الا ان يقال المصدر بمعنى اسم المفعول  
اي رجعنا اليه التي من شأنها الاختيار اي هو التعلق بها الاختيار  
بالفعل ولا الحركة الغافل والنائم والافعال اخذ اي والا نقل عن معناه  
ما ذكره معناه الحركة التي تعلق بها الاختيار والفعل فلا يصح لان الفعل المكتب  
وهو الذي فارقه قدرة العبد قد يقع غير اختيار كضرب النائم فانه بغير  
اختيار ومكتب له ولهذا ان لا يخل ان الفعل المكتب قد يقع بغير  
اختيار في الحركة الثانية اي وهي المقابلة للاضطرارية كما ان اخذ  
اي لا يخل ان يشمل الحالتين وجوابه ان المراد اي بحركة الاختيار ما فسرنا به من  
كله في المتن وجوابه ان المراد اي بحركة الاختيار ما فسرنا به من  
الناهي التي من شأنها ان تعلق بها الاختيار او تعلق بها الاختيار بالفعل  
ولا الحركة النائم والغافل بكل تعبير اي سواء غير حركة الاختيار او  
الاكتساب فانهم ادعوا اخذ حجة لقوله فالرد على الجبرية حاصلا على  
تعبير وقوله ادعوا اخذ اي فيقولون لاقدرة للعبد على فعل من الافعال  
فما قضيه اخذ اي فيما قضيه ما يقوله اهل السنة ان بعض الافعال للعبد  
فله قدرة وهو ما كان المقصد والاختيار او ما كان مكتبا وحصل  
لاقدرة له عليه وهو الاضطراري لان الكلية السالبة اي التي تدعيها  
الجبرية وقوله بنا قضيه موجبة جبرية اي وهي التي تدعيها الاشاعرة  
فالجبرية يدعون انه لاقدرة للعبد على فعل والاشاعرة يدعون ان للعبد



قدرة على بعض الافعال وعن خلق هذا الشارح لتعريف الكتب على  
طريق الشيخ الاشعري واباحه وهو الحق وحقيته تعلق القدرة بالقدرة  
في محليها من غير تأثير والبراهين بالقدرة والحركات فهو المكسوبة وقوله في محليها  
حال من القدرة وادى حالة القدرة في محل القدرة فانه مثلا محل القدرة والقدرة  
وهو الحركات واحترز بالحادث من القدرة القديمة فكان تعلقها بالفعل لا يسمى  
لما على آخره اذ لا يسمى المولى مكسوبا بل محترقا اذ العبد عند اهل السنة  
مكسب غير خالق والله تعالى خالق لا مكسب واحترز بالمحل عن ما خرج عن  
محل القدرة فانقطاع الرقبة مثلا والبراهين والاشارة فان ذلك ليس  
للعبد ولا مكسوبا ولا مكسوبا او عتق عليه كونه ناشئا عن مكسوبة  
وهو الحركة واحترز بقيد علم التأثير عن مذهب القدرة فان التعلق بالقدرة  
عندهم على سبيل التأثير فان قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا  
ينبغي ان يوجد حزام التعريف قلت ذكر العلامة الجويني ان محل امتناع  
احد الحكم في التعريف اذا اخذ من حيث انه حكم بقصد يقي اما ان احزم حيث  
انه وصف لميز فلا جناح فيه بالقدرة وادراكه ما شائده ان يكون مقدورا  
القدرة بالحادث فاطلق عليه مقدورا محورا بالقدرة الالهية مقارنة له حال  
من القدرة وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال وهو مقارن لها لكان اوضح  
من غير تأثير متعلق بتعلق وهو متعلق التكليف ظاهرة ان الضمير عائد  
على الكتب وانت خبير بان متعلق التكليف هو الافعال المقدرة لا الكتب  
الذي هو مقارنة القدرة بالحادث لمقتضى ذلك هذا امر اعتباري لا يتعلق به  
تكليف والزام واجيب بان الضمير عائد على الكتب بمعنى المكسوبة في الكلام  
استخدام وان الضمير عائد على الكتب بمعنى تعلق القدرة بكن في الكلام حذفا  
مضاف اليه ومتعلق الكتب متعلق التكليف والتكليف الزام مافيه كلفة  
وامارة بخطف على متعلق التكليف اي ومتعلق الكتب وهو الافعال  
المقدرة متعلق التكليف اي الالزام وامارة على الثواب والعقاب ويصح ان  
يقال انها سبب شرعي لنها ولي علة فيها فمثل اذن انما اذا علمت  
ان للعبد قدرة وانها غير مؤثرة تعلم ان مذهب كل من الجبرية والقدرة بان  
لان الجبرية تنفي قدرة العبد من اصلها والقدرة رتبة وان كانوا يشبهونها الا انهم

يقولون تأثيرها لما فيه من محذور الضرورة اي من محذور الامر الضروري  
وهو وجود القدرة الموجبة للتفرقة بين حركتي العبد الاختيارية والاضطورية  
وقوله لما فيه استحسان لبطان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له لان  
انما بالاعتقادي ان الفرع عليه وهو ثبوت وجود قدرة العبد سنده وان  
الليل قد تقدم الا ان يقال ان بهذا السند كونه انما مما مر في الاطال نظر السا  
ادخلوا عليه من ابطال محل التكليف وهو ما في الواسع من الافعال الاختيارية  
وهذا مصارم للشرعية لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامارة  
الثواب والعقاب عطف على محل التكليف عطف مراد لان الافعال الاكسائية  
هي محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا اي من اهل ما في  
هذا المذهب من ابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب كان هذا المذهب  
به عداي فادع في الايمان فيجوز اعتقاده ومذهب القدرة  
عطف على مذهب الجبرية اي ويظل مذهب القدرة واسنده سنده وان  
كان ما ينبغي عليه من كون قدرة العبد لا تؤثر بعينه لان هذا السيد انهم  
يختصرون افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي في وفق مراده لا على وفق مراده  
الله ايمان اي هو كمال موثري الذوات والصفات او الافعال كان  
قدما او حادثا الذي قال به اهل السنة ظاهر عزم القولية لاهل السنة  
وانت خبير بان هذا يخالف ما تقدم من النقل عن القاضي والاستاذ فانها  
بفساد الكتب بانه تأثير القدرة بالحادث في اخص وصف الفعل كما عند  
المفخرج وكذا ذلك امام الحرمين بضمه وبانه تأثير القدرة بالحادث لايجاد الفعل  
على وفق ارادة الله فاما ان يجمل كلامهم على ان المراد الذي قال به معتمدا اهل  
السنة واما ان يجمل على انه لم يبق بالنقل عن هؤلاء وتاويله على فرض صحة فجزم  
بان الكتب الذي قال به اهل السنة جميعا هو هذا المعنى لا شيء اخر  
وهو درجة وسطى نحو الصمير راجع لما قاله اهل السنة وذلك لان الجبرية  
قالوا بنفي القدرة عن العبد راسا وانها مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرة رتبة قالوا  
ان لها قدرة حادثة تخلق بها افعالها على وفق ارادتها واهل السنة قالوا ان لها  
قدرة حادثة موجودة فتارة افعالها الاختيارية من غير تأثير سنها بهم بمجورون  
في قالب محتمل فهم بحسب الظاهر فاعلون مختارون وبحسب الباطن والحقيقة



مجبورون فقد خرج من صلبهم من بين فؤادهم لبنا خالصا سائغا لشاربين  
 اي معنى الكلب اي الذي يصير به اهل السنة **الهاجوا** اما الاولى  
 حذف الحظية ما لانها لا تناسب التفصيل الا في لانه وان ناسب الطرفين  
 الاولى لا تناسب الطرفين الثالث على ان الاولى ان يقول ان معنى الكلب سائر  
 القدرة الحادثة في مقدورها وقوله وهذا السائر الاولى ان يقول ان هذا السائر  
 ان اراد ان القدرة انما تعاليد محذوف اي ان اراد به والاولم حظ  
 جملة الخبر عن الرابط لان جملة الشرط وجوابه خبر عن الجند او لا رابط  
 فيها في حال الفعل اي في اخص وصفه وكان الاولى للم ان يعبر  
 بذلك لانه المناسب للنقل عن كل من القاضي والاسناد بخلاف التفسير  
 بالحال فانه انما يناسب النقل عن القاضي فقط وان اراد اي هذا  
 الجاهل وهو عطف على ان اراد وقد علمت انه خبر والمصطفى على الخبر خبر  
 وهو رابط خال عن الرابط فالاولى ان يقول وان اراد به **لا على**  
 الاستقلال بتفسير لما قبله **وتشعبه** عطف على سائر اي وتقديم  
 تشعبه وفيه نظرا لم يتقدم فكان الاولى ان يقول ولا يخفى تشعبه من مذهبه  
 القدرة **العالم** اي بعد الكشف الامر وظهور الحق اصول الدين بل  
 ما قبله او عطف بيان وان اراد به عطف على ما مر من جملة الشرط وهو  
 ان خال عن الرابط فكان الاولى وان اراد به ولا يخفى ان هذا المظنون  
 لا يناسب لفظه ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة لها تأثير ما لم  
 كيف سائر اي سائر لارادته وعلى سبيل الاستقلال بتفسير لما قبله  
 فهو اذا عين اخذ لم يتعرض لبيان فساد هذا الظرف كما صنع في الطرفين الاولى اعني  
 على ظهور فساد لان كونه من مذهب القدرة يعني في بيان فساده ويعني عن الغير  
 له بخلاف الطرفين الاولى فانها مستقلة عن بعض ائمة السنة فينبغي ان  
 نعين بيان فسادها وانما قد مت اخذ هذا جواب عما يقال ان كان هذا  
 المحذور متعلقا بغيره لا وجه تقديمه على عامله والشار يقول لان معناه ان  
 الغرض في المقام قصر قلب لانه عند ما اعتقد الغير بعد قلبه على الغير  
 اعتقاده **تأثير** اما الاولى حذف في ما لان المراد وعليه بهذا الغرض  
 القدرة وهم يقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلالها لارادته كالمعتد

الجملة المراد بهم القدرة وقوله في معنى الكلب متعلق بعبثته وقوله الذي هو  
 مذهب اهل السنة صفة لقوله الامم اي لا معنى للكلمة الا هذا المعنى  
 الذي هو مذهب اهل السنة لان معناه تأثير القدرة الحادثة لا يعتد به  
 القدرة في معنى الكلب اي الكلب هذا افسد للضمير وهو مبتدأ  
 وقوله هو الذي كلف به الشرع خبر وما قوله وهو وجود القدرة واخذ جملة  
 اعتراضه بين المتبادر والخبر بيان المتبادر وضافه وجود المقدور من اضافة  
 الصفة للموصوف اي والكلمة بمعنى المقدور والموجود المصاحب للقدرة الحادثة  
 هو الذي كلف به الشرع وفي كلامه اشارة لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر  
 الكلب ولا معنى وهو يتعلق القدرة الحادثة من غير تأثير واعاد عليه الضمير بمعنى  
 اخر وهو الكلب اعني المحركات التي قارنتها القدرة كما كلف به اي في جميع  
 ما كلف به من صلاة وصوم وحج الى غير ذلك وحاصله ان كل ما كلف به  
 الشرع لا يخرج عن كونه مكمسا وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل على سبيل  
 التخييل او على سبيل الاقتضاء **الاول** المباح كالاكل والنكاح والثاني اما ان يقتضي  
 الخطاب الفعل اقتضاه انما بان لم يحز تركه فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم  
 فالله وبالصلاة السابقة وان اقتضى الخطاب الفورك الفعل اقتضاه انما بان لم يحز  
 فعله فحزم كالتوا او غير جازم فلهذا **لان** وقوع اخذ هذا قليل لما اقتضاه  
 الحصر المستفاد من الجملة السابقة المعنيين الطرفين وهو ان غير الكلب ليس كالمصاحف  
 لان وقوع ذلك المقدور اخذ منه تدافعا فان الوصف بالمقدورية يقتضي  
 انه غير جازم عن القدرة وهو يخالف قوله بعد عن القدرة عارضا ان يرد  
 بالمقدور هنا المقدور بالنسبة للقدرة القديمة **تقيا** قلنا يكون به من  
 حيث التزم او الفعل وانما قال بفضل مولانا اشارة الى ان سقوط التكليف عن  
 الخطر انما هو محض كونه وجود من اولى لانه له تعالى تكليف العبد بالحرمان  
 الاضطرابية وبالجملة والعامة لجميع الوجود القديم وكما اصفوه الى  
 السما والارض في الارض من غير تبيخ في ذلك ولا امتناع وهذا المذهب الاسرى  
 وانما عده فانهم يرون جواز التكليف بالجمالات كمالا لان الله عالم بمقدار التكليف  
 امارات ولا تأثير للمعاد فالحركات عند كلها المتحقق بالنسبة الى القدرة المعبد  
 سواء ان هو في الحقيقة عاجز ومضطرب جسيما لكن تفصيل الحق بعدم التكليف



بالمحال الا فردا واحدا وهو ما تعلق علم الله بعدم وقوعه في التكليف به واقعا اتفاقا  
 لا بدني وسع المكلف بحسب الظاهر ولو عكس اي بان جعل غير المكلف  
 متعلقا بالتكليف وقوله او كلف بالجميع اي بالمكسب وغير المكسب  
 حكا اي خلافا للمعتزلة القائلين ان التكليف بما ليس في الوسع فيجب والتبجح  
 عندهم منتفع اذ لا نافع في حله للمحسن نصيبا الشرع اي جعله  
 الشارع سجانة وليس المراد بالشرع حقيقة التي هو وضع الله يتقرب منه  
 العباد متصالحهم في العاجل والاجل كالقدرة والارادة مثال للاعراض  
 اشارة ويصح ان ينسب بالسبب الشرعي فيا لوجه ان هذا يخرج  
 عن قوله اذ لا نافع لقدرة العبد في جميع عيني الله كما صرح ان يجعل الاختيار  
 اشارة على الثواب او العقاب يصح ان يجعل الاضطرار اشارة على ما عديم  
 التاثير في كل فقوله بعض افعاله سجانه اراد بها المكسبة والتبجح في افعاله  
 عابد عليه ومصدوق الفعل الاخر القدرة والارادة في جعله اي معنى  
 الافعال المذكور محذوف عن غيره اي عن مقارنته غيره وذلك لا افعال الاضطرارية  
 فلم يكتفى ان يجعلها اشارة على ما شاع من ثواب او عقاب من ثواب او عقاب  
 فعل الواجب والمندوب والكلف عن الحرام والمكروه نسبة الامثال علامة على  
 الثواب وجعل فعل الحرام والكلف عن الواجب علامة على العقاب وجعل فعل  
 المباح والمكروه والكلف عن الحرام والمكروه لا نسبة الامثال علامة على عكسها  
 الثواب والعقاب اذ لا ثواب فيما ذكر ولا عقاب في قوله او غيرها اي غير الثواب  
 والعقاب والمراد بغيرهما عدم ميثاقه فيجعل ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول  
 افعاله او جعل غيره اي غير الفعل كالا لوان والمقادير مثل البياض  
 والسواد والطول والقصر فيكون ان يجعل الاول منها علامة على الثواب والثاني  
 علامة على العقاب لان الدلالة في ذلك جعلته على لصحة الفعل اي  
 لان دلالة الفعل المكسب على الثواب والعقاب واخاف منه طاعة بدل عكس  
 الثواب وما كان منه معصية بدل على العقاب دلالة بالوضع واجعل نصيبا  
 المتحول بان يجعل الدال على الثواب البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد  
 والقصر مثلا او يجعل الفعل عن القدرة والارادة كحركة الاضطرار  
 اشارة على الثواب والعقاب وليست تلك الدلالة بالفعل حتى لا يصح فيها وذلك لان

الدليل العقلي لا يتصور وجوده غيره الى ما يلزم عليه من الغلاب الدليل شبهة  
 والعلم جميعا وقلب الحقائق محل احكامي ومذهب القدرية من  
 دليل اثبات القدرة احكامي لما سبق وهو راجع للمذهبين على سبيل المناقشة  
 المرتب فالرد على مذهب الجبرية مسبا عن دليل اثبات القدرة الحادثة  
 وهو قوله سابقا وانما قلنا بوجود قدر تقاربه لما يجده من القوة الضرورية  
 بين حركة الاختيار والاضطرار والرد على مذهب القدرية مسبب عن دليل ابطال  
 تاثير القدرة الحادثة في مقدرتها وهو قوله سابقا وبهذا الدليل بعينه اعني  
 دليل التمايز يستدل على انه حل وعلا هو الموجد لا افعال العباد ولا تاثير  
 قدرهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال اي بعد ان ذكرهما  
 كما جاء على سبيل التفصيل فاعادة دليل اثبات القدرة بالنظر لقوله لما عرفت من  
 جهة الضرورة واعادة دليل ابطال تاثيرها في مقدرتها بالنظر لقوله لما عرفت من  
 دليل الواحدانية لما فيه هكذا يغير فاقوى صحة قوله سابقا فالاولى  
 احسن لان سنده بيان الضرورة الواقعة في الحان وقوله مستد اخبره ما بعده من  
 التفسير بالنظر للمعنى اي معناه للضرورة التي تقدمت اخذ فان قلت الذي سئل  
 الفرق بين حركة الاختيار والاضطرار وحركة الانساب اعني من حركة الاختيار  
 فكيف ياتي بالانساب بل بالاختيار قلت سهل ذلك ما موله من ان مراده بحركة  
 الاختيار الحركة التي شأنها ان تتعلق بها الاختيار حوا تعلق بها بالفعل وهي بهذا  
 المعنى ساوية لحركة الانساب لا ما تعلق بها الاختيار بالفعل حتى يكون اخص  
 منها يعني انه لو لم يكن اخصا كان ابطل مذهب الجبرية لمجمل التكليف فيه  
 حقا في العناية وما ذكره الشايشية لبيان استثنائي بقوله لو لم يكن اخصا فيه  
 وقوله اذ عاين ان دليل ما اخذت عليه من الملازمة وقوله كيف اخذ في قوة  
 الاستثنائية او غاية ما يلزم فيه اي في مذهبه اي عليه وصفا  
 الفعل تفسيره قبلا كيف اي كيف يكون امره سهلا والاسهال الكاري  
 بمعنى النبي وهو راجع للناس اي لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب اخذوا  
 المتعيل ليكون سندا للاستثنائية قلنا قال لكن الثاني وهو كونه سهلا باطل لان  
 مذهبهم اخذ لانها قد جازت اخذ هذا اسنادا لمذهب مذهب الجبرية  
 للشرعية واشار بقوله عادة الى ان عدم ممكن العبد من الافعال حيث لا قدرة له



عاوي لا عقل كإياك يكتفينا وكونه في طاقته وطوعه الميت مع وجود القدرة  
 إنما هو محجب الظاهر العادة وأما محجب نفس الأمر فليس في طاقته شيء من ذلك  
 لأنه مجبوراً طناً من الاتصاف بوجودها متعلق بالتمكن وإثارة الاتصاف  
 إلى أن فعل العبد وصفته لا اختراعاً وبالتركيب أو معطوف على  
 ما حفظ التركيب بما يتسري بفعل يتسري منها على العبد فعله وفيه  
 شمول لأن الفعل لا يتعلق به فعل لا هو مفاده ولو قال وبالتركيب بما يتسري  
 العبد عادة من الاتصاف بوجوده وعند من كان أحسن وطا كانت الأفعال  
 التسوية للعبد بما مع التأثير فيها والكتب الهاتفي التأثير ولو لا تأثيره في  
 شيء من أفعاله إشارة كذهب أهل السنة دون مذهب القدرية  
 أفعال الظاهر في محل الإحصاء حتى يصح لنا أن نأخذ أي وإما زدها هذه  
 الزيادة أعني قوله ولأننا نأخذ لاجل أن يصح لنا التعريف بين المكلف وغير  
 المكلف به بالتسوية كما نرى في القدرية راجع إلى أن يكون له من تأثيره  
 في أفعاله الاختيارية كما نسبت للتوفيق بين المكلف به وغيره على مذهب أهل  
 السنة فتبين الفعل بسبب مقارنته للقدرة وعدم تأثيره والفتل لها عند  
 القدرية التأثير وعدمه فلم يبق ما تعرف أي فلم يبق ما تعرف له باعتبار  
 مذهبنا إلا الأكساب وعدمه وإما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق إلا التأثير  
 وعدمه ولو استوت الأفعال أو شرطية واتى ثلاثاً تاليك حيث قال  
 لبطل أو بطل أو كانت الأفعال أو وضوالذي في وسع المكلف أي  
 محجب العادة والظن من حيث أن الله يجازي العبد على حسب قصده بأن  
 يخلق له الأفعال على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد الذي يفعل وأما محجب  
 التخصيص فممن نقول بالجبر وليس في وسع العبد شيء أصلاً فنفرع على الثاني  
 الأخير وهذا أبطال أي وعدم التركيب شيء منها أبطال فإشارة إلى  
 ما نقيض على الثاني الأخير ويحتمل أن الإشارة لما ذكر من اللوازم الثلاثة لأن  
 هذا إشارة للاستثانة فكانه يقول لكن اللوازم باطلة لمصادقتها ولا يخفى  
 على أن أحد التوابع الثلاثة لم يذكره الحق وهو الوسط ولم يذكره هنا ما عطف عليه  
 في التم فقله وإلى هذا أشير أي وإلى بعض هذه اللوازم وهو اللوازم  
 الأخير أشير بقول أو ما قوله ولزوم اتفاقه لم يشره في التوابع الثلاثة

وإن كان المقادير قوله أي من أجل لزوم أي من أجل أن الجبر يلزمه إبطال  
 محل التركيب ويلزمه اتفاقه ولو غير هذا بهذا ويقول ومن أجل لزوم الجبر أبطال  
 محل التركيب كان أولى في عقاب الأيمان أي في معتقدات متعلقة  
 للإيمان أي التصديق فهو من إضافة المتعلق بالفتح للتعليق بالكر وفي بعض  
 النسخ مؤثرة في عقد الإيمان أي تأخير كقولنا صرح به بعضهم فهم أشد من القدرية  
 لأن الجبرية هم الجهة نسبة لوجه من الزيادة يقال له صفوان ابن الجهم  
 والجهينة قد صرح بغيرهم لأبعد منهم من المقالات الشبهة لهذه المقالة  
 اللازم لها لزوماً من كمال التركيب وكقولهم القرآن ليس كلام الله ويلزم فيه  
 الضمير عائد على أقرب مدكور وهو مذهب القدرية أي ويلزم في مذهب القدرية  
 أي يلزم عليه فني بمعنى على وقوله أيضا أي لا يلزم عليه الجبر ولا يقتضيه دليل  
 التامع السابق استحالة ما علم مكانه أي لكن اللازم وهو استحالة ما علم  
 مكانه باطل لما فيه من قلب الحقائق فليكن اللزوم وهو مذهب القدرية أصلاً  
 وقوله ما علم مكانه أي بالمعنى أعني ذلك لأن أفعال العباد عدم مكانها ليس واجباً  
 بل مستحلاً إذا لأفعال أي الأكسابية وقوله يصح بخلق أي لما من  
 وجوب عموم خلق القدرة القدرية على ممكن وصلاً حيثما لذلك وهذا محمل  
 اتفاق بيننا وبين الخصوم وهم القدرية وقوله فعل بخلق القدرة الحادثة أي على سبيل  
 التأثير يقول الخصم أو على وجه المقارنة لا نقول نحن فلو نسبت القدرة  
 الحادثة أي بعد وجودها من المكلف لزوم ما ذكر أي وهو استحالة ما علم  
 مكانه وترجيح الرجوح أي وهو القدرة الحادثة على الرجوع وهو القدرة  
 القديمة وهو عطف على استحالة وجا صله أي اللازم على مذهبهم شأن  
 الاستحالة المذكورة والرجوع المذكور وكل منهما باطل فالتسوية اللزوم وهو  
 مذهبهم باطلاً أي يلزم فيه الأولى أي يلزم على مذهب القدرية لأن  
 المقام مثلاً فيسبر والأظهار فيه أولى من الاختصار أحدهما لزوم أو  
 الأولى حذف لزوم ويقول أحدهما عود المكان أي لأنه يصدر تفصيل المحذور  
 اللازم وتقرير الأول أي وهو لزوم عود المكان مستحلاً فعل العبد  
 قبل أن يخلق أي أطلق عليه فعلى العبد نظر الحال فهو من باب تسمية الشيء باسم  
 ما يؤول إليه قال العارفي وتبيينه في التم بقوله قيل إن يخلق له القدرة أنسب من



تعبيره في المتن بغير تعليلها ان محل الاتفاق جيبنا وبين المخصوص هو مكان الفعل  
 فعل وجود القدرة الحادثة ولذا لم يصرح لسند الصغرى انه قد يقال ان القدرة  
 الحادثة قبل تعلقها لم تكن موجودة او قبل وجودها لم تكن متعلقة وقد فالصباران  
 مشاويان وانما تعني في النصير فتأمل وكل من يمكن مقدور للباري اي  
 يحسب الثاني والصلاحية ولم يصرح لسند هذه الكبرى لانها اوضحية لان كل  
 ممكن يحسب الصلاحية مقدور للباري لا يتأزعم فيه <sup>يخرج فعل العبد</sup>  
 مقدور للباري اي متعلق بقدرته تعلقا صليحا وكان الاله في ان يقاتل يفتح فعل  
 العبد قبل ان يخلق له القدرة الحادثة مقدور للباري ليطابق اسلوب السالبي  
 وصاروا ذلك انما اعلم انهم حيث ما صرحوا بتلك الاستحالة فلا معنى  
 لقول المتأزعين فيه استحالة ما علم مكانه لانهم حيث ما صرحوا بهذا الامر فلا  
 معنى لالتزامهم <sup>لا يقال استحالة اي استحالة وجود الفعل بالقدرة القديمة</sup>  
 عارضة والاستحالة العارضة لا تنفخ اخذ الاثر في الاتيان في جهل فانه  
 ممكن لذاته وقد استحال وقوعه نظرا لتعلق علم الله بهدم وقوعه <sup>ومما</sup>  
 اؤذنا في وصار عند خلق الله القدرة الحادثة مستحيل الوجود في القدرة  
 القديمة فقد لزم ان مكان ممكن اي فقد لزم ان وجود الفعل الذي كان  
 ممكنا باعتبار ان <sup>الانا نقول ان خاصية ان الاستحالة العارضة لا بد لها</sup>  
 من موجب ولا موجب هنا في هذا المقام والقدرة الحادثة لا تصلح ان تكون سببا  
 موجبا للمنع فتعني ان تكون الاستحالة على مذهبهم فاشبهه كذا قال السالك وقد يقال  
 فتعني ان لا يسلم ان القدرة الحادثة لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعي ان  
 الاستحالة عارضة وان القدرة الحادثة صالحة لسند القدمية من التعلق فلا بد من  
 اثبات عدم صلاحية القدرة الحادثة باسرها من <sup>انه لا تاكبر لها البتة وهذا يعلم</sup>  
 ان هذا الدليل المذكور هنا ليس بشئ وانما لو اعتمد عليه في الاستدلال على انه  
 لا تاكبر للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة فتعني على زعمهم اي تعني  
 على مذهب القدرة ان تكون الاستحالة انذابه وانما غير زعمهم التعني بطرح  
 الزعم ولم يقل على مذهبهم للتصديق عليهم لان القدرة الحادثة اخذت  
 لقوله لم يكن لهذه الاستحالة سبب يصح وكان الاولى بتقديرها على قوله فتعني  
 وقدر المتعرج اخذها صله انهم استدلوا على بطلان القول بتأثير القدرة

الحادثة باطله شيئا انه لو كان لها تأثير للزم عود الممكن مستحيلا لكن الثاني باطل ففعل  
 القدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل ان يوجد قدرته عليه ممكن وكل ممكن  
 مقدور الله يفتح كاي فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه مقدور الله ثم اذا خلق  
 الله القدرة في العبد وكانت مانعة من تعلق القدرة بالله كما يقول الحنابلة لزم ما ذكر  
 من عود الممكن مستحيلا ومنها ان قدرته تعالى عامة التعلق كل ممكن اذ كانت  
 ارادته ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل معلوم الثبوت  
 كان وجوده مراد الله تعالى فاذا اراد اتحادا وامجداه غيره لزم محو اعدام بقدر ارادة  
 ونحوه ارادة غيره لكن عجز الاله باطل ففعل ما استلزمه من تأثير غيره تعالى فانه  
 في المتن استدلال على بطلان تأثير القدرة الحادثة لزم عود الممكن مستحيلا وهو  
 الدليل الاول والمقترح استدلال بالثاني اذا علمت هذا القول الثاني وقدر المقترح هذا  
 الدليل اي دليل المخطوب الاول وهو عود الممكن مستحيلا والمراد ببله من حيث  
 ابطاله لتأثير القدرة الحادثة وبما ذكرناه من ان المراد بالبله دليل المخطوب الاول  
 باعتبار الحبسية المذكورة المذمومة ما يرد على ظاهره من ان الاشارة للبله دليل القرب وكلام  
 المقترح الا في لا يتجوز <sup>يعني ان كل ممكن اخذ بيان للازمة اي فليس المراد به</sup>  
 التعلق العلم التخيري انه لا يقع في الماهيات فكذلك ايضا لا بد ان  
 يريد اي بالتعلق وقوله وجوده او انتفاءه اي كل ممكن وانما قلنا بالتعلق لان تعلق  
 الارادة انما هو تميز قد يمتد عام فالممكن اما ان يرد بالتعلق وجوده او عدمه  
 خلاص القدرة فان لها تعلقا صليحا قد يمتد ويختص في حادث والعموم انما هو  
 الصلوح <sup>فانه كما في الفعل اخذ الاول الاثبات ثم يدرك الغالاة التناقض</sup>  
 وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع ما هو معلوم من ان الارادة على  
 وفق العلم <sup>كان ذلك اي قصد ايقاع الفعل</sup> وذلك اي عدم نفوذ  
 ارادته ونفوذ ارادة غيره هو الذي منتهى اليه وذلك باطل ففعل ما استلزمه  
 وهو ايقاع التغيير وحاصله انه لو وقع فعل غير الله ارادة لكان البولي عاجزا  
 لكن الثاني باطل ففعل تأثير العبد ثم ان ظاهرا ان الممكنات التي علم الله  
 انتفاءها يقال فيها اراد الله انتفاءها لانه قال لا بد ان يريد الله وجوده وانتفاءه  
 مع ان الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعدم الوجود متفرع على عدم  
 ارادة الوجود كما هو ظاهر الحديث لا على ارادة العدم كما هو ظ كلامه فتعلق الارادة



التخييري انما يتعلق بالوجود ولا يتعلق بالعدم خلافا لما كماله فعدم كون الحمار  
سلطانا سببه عدم ارادة وجود ذلك لان سببه عدم ارادة ذلك فلا يتعلق  
ارادته عدم كون الحمار سلطانا وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالعدم  
التي لا تتعلق بها الارادة الا لعدم الاصلية وانما الاعدام الطارئة فتعلق بها  
قطعا ضرورة ان القدرة تعلق بها على المختار وتعلق القدرة تابع لتعلق  
الارادة وايضا لم تعلق بها لزم ان يقع في ملكه ما لا يريد واللازم باطل فكذلك  
اللزوم انما يجعل المحذور اي على بطلان تأثير القدرة الكارئة برهانية  
اي مركبة من مقدمات كلها يقينية لا الزامية اي مستعملة على مقدمة  
مسلمة للمخضرم يذكرها السند في محارة للمخضرم لاجل الزامه ولا شك ان دليل  
المقترح وهو الثاني مقدماته كلها يقينية والدليل الاول الراي لان السند له  
الثبت فيه مقدمة مسلمة عند المخضرم وهي ان القدرة الحادثة اذا وجدت  
وتعلقت بالفعل صنعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامية قلب المسمى  
مستجيلا غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود القدرة الحادثة وانما  
بعد وجودها صنعت القدرة القديمة من تعلقها بها بانها اي افعال  
العباد الاختيارية وقوله لم يزل مقدرة له تعالى اي حتى بعد وجود القدرة  
الحادثة وقوله وان تعلق القدرة اي الحادثة بقا عليها مثل ذلك اي يعود  
الممكن مستجيلا وانما يرد عليهم بما رددت على امام الحرمين فيما سبق الدلالة  
اي على بطلان تأثير القدرة الحادثة حتى يرد اخراي وانما عتينا لاجل  
الرد بهذا التعصيم وهو قوله في شيء من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال  
فالاول يرد به على الامام كارد به مذهب القدرة والثاني يرد به مذهب  
القاضي والاستناد فعلى الكلام لصوت شريف كذا في الوسعي والذي فسر  
سجنا المعنى وانما عتينا لاجل ان يرد بهذا الدليل ما حكاه اخراي على كل حال  
اي كانت تابعة لشبهة الرب او الصمد كانت مؤثرة في الذات او في اخص وصف  
الفعل قالوا اي في الجواب عن ما لزمهم من غير الاله وانقلاب الممكن  
مستجيلا وترجيح المرجوح لم يزل اي المولى بقدر عليها اي على افعال  
العبد عند تعلق القدرة الحادثة بها ومعنى قدرة الرب عليها في تلك الحالة  
ان سلب القدرة الحادثة ويعلق قدرته هو بها اي وحيث كان لم يزل بقدر عليها

المدفع

المدفع ما الرمو به فلا يحجز ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فعدم اخراي وم  
فيلزم في تلك الحالة ثلث الممكن مستجيلا وغير الاله وترجيح المرجوح وانما  
اصحك هذا رده بالابطال لما رده من سلب القدرة الحادثة وحاصله ان  
السلب عندكم مستحيل فحذا لا يتعدى على السلب فثاني الموازن الثلاثة المتقدمة وانما  
ما تقدم فهو رد بالسلب والناسب تقديم جواب الشنع على جواب التسليم لان  
الثاني مرفى على الاول والمراد بالاصل القاعده والاصل الواو يعني او  
فان حصلهم يقول بوجوب الصلاح وبعضهم يقول بوجوب الصلاح الاصلح  
ما قاله فساد والاصلح ما قاله صلاح مراعاة الصلاح اي وجوب  
ذلك على الله تعالى وجوبا عقليا مستحيلا تخلفها عندهم بعد التكليف  
الاول مع التكليف لان بعد التكليف يكون الشخص عاجزا لان التكليف اذا انقطع  
بالجواز كان الشخص عاجزا الا ان يراد بالقدرة الحقيقية فقد ردها الذي  
اجابوا به اي عن ما لزمهم من الغير وانقلاب الممكن مستجيلا وترجيح المرجوح قوله  
الحمل تقرير راجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسبات اخبر ما مر في هذا الحمل اوانه  
بعينه لقول العهد السالفة مقولة لفعل محذوف اي راجع السالفة وقوله  
وانظروا اي وانظروا ما ذكر من تقرير جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا فكيف حسيه  
انما انتهى الكلام على رد ما اجاب به القدرة عن ما لزمهم من الامور الثلاثة  
توجد للكلام على تقرير ما تكوا به وبما عليه مذهبهم ونوشوه حجة وهو  
شبهة وعلى دفعته يقالوا ان القدرة والاسقفية والكارى وتقرير هذه  
الشبهة التي تكوا بها ان قالوا لو لم يكن القدرة العبد تايروني فلهذا لما صبح ان  
يثاب عليه او يعاقب عليه والثاني باطل لما حان من خصوص الشرع والمقدم  
منه وبما في الملازمة ما سباني في التلا غليل به وصحى الغلط فيما نوشوه حجة  
اعتقادهم ان الافعال علل في الثواب والعقاب وليس كذلك بل هي امارات والثواب  
والعقاب انما هي فضله تعالى والى ذلك اشار بقوله والثواب والعقاب غير  
معللين وانما الافعال امارات اخراي تخلف الله منها اي من الافعال فكل  
مسير اخراي فكل شخص مهيئ للمحالة التي خلق لها اي للمحالة التي هي عاقبته  
من ثواب او عقاب فجعل الناس امته واحدة اي لكن جعلهم على حالتين  
فمنهم من عاقبته للثواب ومنهم من عاقبته للعقاب فاحسن الحائز هي



الموت على الايمان بفضله اي وذلك من فضله واحسانه لا وجوباً عليه  
والتالي معلوم السطوات اي فلا حاجة لاقامة الدليل عليه  
وانما كان معلوم السطوات لما جاء في نصوص الشرع من الاثابة على الافعال  
ان كانت طاعة والعقاب عليها ان كانت معصية بخلاف الملازمة فان فيها  
نوع حضا فلذا اقام عليها دليلاً احاب اهل السنة اخذوا حاصله الماتمة  
الملازمة ونقول ان الافعال مخلوقة لله وبعبء وجوب من يشاء والافعال  
انما هي امارات وعلامات على ما يحصل في الآخرة من ثواب وعقاب ولا يلزم من  
عدم العلامة عدم العلم لا انما علمه الثواب والعقاب يلزم عدمها كما في علمهم  
وقولهم في بيان الملازمة لولم يوثق في افعاله كانت لا فرق بينها وبين المواتة وذات  
سلك ونحن نقول لا فرق وقد علم كما انه لا يشاء على الاطلاق لعدم تأثيره فيها  
فذلك لا يلزم ان لا يشاء ولا يعاقب على افعاله لانه لا تأثير له في شيء منها فهو  
لان عدم الثواب في العتس عليه وهو الانوار ليس لا اجل عدم تأثيره فيها بل  
لكون المولى لم يرتب الثواب والعقاب عليها على مقتضى مسببة ولو رتبته على  
الاولاء او على الثقات او على شيء من العالي او الحواضر كخص فضله واختباره  
لكانه ذلك ثابتاً صحيحاً ولا علة ولا باعث في حق الله فكما سقط الثواب  
والعقاب في غير هذه الافعال الاختيارية لا الاجل عدم تأثير العبد فيها لاختيار  
منه تعالى ونقض لذلك ان الثواب والعقاب في هذه الافعال الاختيارية  
لا الاجل تأثير العبد فيها بل على حسب ارادته واختياره فيضل ما المصنعة ثم علمنا  
الناظر انما كانت ما نفعاً فزده بالحواب وان كان مستنداً لفزده بالنفع ثم نقول انما يعاقب  
اهل السنة غير مناسب بل المناسب ان يقول وقد منع اهل السنة ذلك لان  
هذه السببية فزدها الله على انها دليل فالان في مثل السنة منع نعم لو فرغنا على وجه  
الانزاع لاهل السنة كون الان في من قبلهم جواباً هو كذا ان علة ناهذا  
بما سبب الانزاع لا الاستدلال وبين كون سببها اي سبب الثواب  
والعقاب كيف وقد علمت استنباطها انما هي بمعنى النفي اي لا يصح ان  
يكون سببها فعل المكلف لانك قد علمت ان الوال او تعليلية اي وهذا ذكرتموه  
لا يلزمنا ومنه ذهب ختموا بما اي وهم نحن منظر اهل السنة  
ان يعاقب العربي اي الخالي من فوكه الذنوب والافعال اخذوا هذا جواب عما يقال

مما هو

١٨

في جلد...

من طرف القدرة اذا كانت الافعال الواقعة من العبد مخلوقة لله وافادته ان يشاء من  
يشاء وعبد من يشاء لما فائدة تلك الاعمال وما وجه ترتيب الثواب والعقاب عليها  
النصوص الشرعية وحاصل الجواب ان ترتيب الثواب والعقاب لكونها صفة امارات  
عليها باختياره لا اجل تأثير العبد فيها والاولى ونحوها لم يثبت عليها لكونه لم يجعلها  
امارة عليها باختياره لا الاجل عدم تأثير العبد فيها على السعادة والشقاوية  
ان الافعال انما جعلت امارات على الثواب والعقاب لا على السعادة اعني الموت على  
الاسلام والشقاوة اعني الموت على الكفر والجواب ان المراد بالسعادة والشقاوة  
هنا الثواب والعقاب امارات عليها منقول بان وضع على انه مقصود معنى  
جعل علة عقلية اي واما الاشارة الشرعية فوجوه وكان ما اطلق  
اخ جواب عما يقال من طرف الخصوم كيف لا يكون الثواب والعقاب علة عقلية  
نفسية مع انهم قد جازوا السببية في النصوص الشرعية وادفع الناصح اخ  
المراد بالناظر المحذور وظاهره ان السبب حقيقة في العلة العقلية وبما رآني  
الامارة اذ لا سبب في الاشارة النورية انما هي تمت المقاصد منها اي تمت  
بذلك خارجي وانما كان هذا المشهور منها معنى مجازي ثم انه لا حاجة لهذا كله اذ  
السبب في كلام الشارع حقيقة عقلية في الامارة تامل فلو كيف يمدح  
اخ هذا من جهة الأدلة التي تمت كثرها المعقولة على مندهم كالمدي حتى وقولك  
كيف في قوة استثنائى اي تقريره لولم يكن العبد مختاراً لا لعالم لما صرح ان يمدح او  
يذم من فعل من الافعال لان زيدا لا يمدح بعد ما عمى ولا يذم بظلمه بل كان التالي تامل  
سقط المقام وثبت تعريضه وهو المطلوب ويلزم ان يكون اخ اي ويلزم على عدم  
تأثير العبد في فضله ان يكون للعباد اخ وهذا اشارة الى دليل اخر لهم في هذا المقام  
وتقريره لولم يكن العبد مختاراً لا فاعاله لزم ان يكون للعباد اخية على الله في الآخرة لكن  
الناظر باطل فيقول العبد رتبته نصيب وقد قال تعالى الاول للتعليل اي  
لانه تعالى قال اخذوا هذا الخ دليل الاستثنائية المطلوبة قلنا من معنى ما قلناه  
اي قلنا يجب ان ما ذكره جواب من معنى ما قلناه فافادته على الجواب السابق  
اي انه يجب انما ذكره جواب على الجواب الذي قبله وهو منع الملازمة وهذا جواب  
عن الطوقين وحاصل الجواب عن الاول ان سبب الملازمة اي لان سبب ان الانسان  
لا يمدح ولا يذم الا على فعله المختار له كيف والشاخص يمدح على البياض واعتدال



الفاعلة والجمال وحسن الخلق ونحوها بالاكسب الممدوح فيه اصلا وبهم على اضدادها  
 والحال انه لا كسب فيه المذموم وحاصل الجواب عن الثاني ان سلم ان الملامية بين  
 جهة العباد على الله وبين عدم اختراعهم لاننا لهم وانما هذه الملامية مستبينة  
 على ما اعتقدتوه من ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد علمت اننا غير  
 نعلمين وانما الافعال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره لا يسل غايته  
 وايضا يظن ان هذا راجع للطرف الثاني وهو قوله ويلزم ان يكون اخرا فليقول  
 يظن عايد على لزوم كون العباد لهم جهة على الله وكان الاولى عدم تعبيرة باية لا ياتيه  
 رجوعه للزوم وكان الاقصد ان لو قال على ان ما تزعمونه من انهم لا لهم جهة  
 ان الله والقدرة والمراد بما فزعوا منه لا يتم قيام الجهة للعباد في الاخرة على الله واما  
 كان لا مال لهم فلا يكون دليل لا لهم لانه يظهر من مقتضى الالتزام وهو لا يلزم  
 وحاصله انهم قالوا ان العبد يختص بالنعمة اذ لو كان فعله غير مختص به لزم ان  
 يكون له الجهة في الاخرة على الله فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق  
 للقدرة لانه والشهوة لذلك الفعل والقوة العزم عليه واذ كانت اسباب  
 الفعل كلها من الله والفعل فيها لا يمكن عدمه صار العبد متكاملا من الله على ذلك  
 الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك عام بما فعله ذلك العبد من اطاعة او معصية  
 فلو كان للعاصي ان يجتنب على الله على ما لم يستلزم ان يجتنب عليه على ما هو مستلزم  
 والحاصل ان احتجاج العبد على الله لا مال لهم فزعموا منه لزومهم وليس لهم ان  
 يلزموا به لانه مستلزم الالتزام وهو لا يلزم خلق الداعي اي خلق اسباب  
 الفعل وهي القدرة عليه والداعي له وهو الشهوة له وقوة تخيير العزم عليه اي  
 الارادة له فالداعي له امران والمقصود بواقفونا على ان الساري سبحانه هو الخالق  
 للداعي الفعل والقدرة عليه وحمله القديم لنا بمعنى منع والاول والادلة لا  
 ابطال للزام ليس بنفس العاقل من بخلق الداعي والقدرة له المحادلة مع علمه خلق الال  
 بما يبدون العبد طاعة او معصية مجبور في قالب مختار في صورة مختار  
 وانما بكرة الامم ونحوها هي اكثر اي ان العبد مجبور حقيقة الا ان الله بالخلق صورية  
 الظاهرة مختار بخلقك ان شاء وسكن ان شاء وقوله والحق ان العبد كذا ظاهره ما خفي  
 لاهل السنة من الزود والدفع بخلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك  
 واجيب بان ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق

لما قلنا

لا ما قلنا عن الجبرية من ان العبد مجبور فاهوا باطن وعما المعقولة من ان مختار في  
 الظاهر والباطن ولو قال الله وان سلم ما ذكرتم من الدليل فان العبد مجبور في قالب مختار  
 كان احسن اعلم الالهام عيسى عليه اي في العبد من الامر من اي مراعاة  
 الاسرين وهما العبد بالخلق والباطن والاختيار بالنظر في عينا حرة في الباطن  
 فقلنا انه لا يبرأ له ورا عينا اختاره في الظاهر فقلنا بنظم حجة واستغنا فيه  
 للعقاب وقوله بحسن اي شرعا وعقلا لكن الحسن العيني على تقدير تسليم اصل  
 التعيين والتبعية العقدين والاعراف في اصل التعيين بيانية اي الالهي الذي  
 هو التعيين والتبعية العقدين لا الشرعيين ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد  
 اي لكن المثال باطن فخذوا الاستغناء وذليلها والجواب على وجه هذا  
 الاسلوب لا سبب قوله احذوا انما استغنا به ان يقول ويرد عليه والنسخ  
 يكون اليها المعلق الواضح كالمسح والنهاية والفرق بين الحانها التي من الاصل  
 والمراد هنا الاول وقوله انه اي من الله اي الحال والثاني والاعتماد هنا  
 حرة قوله بعد من اول دليل يعني ان ما اعتمدوا عليه هناك من بطلان مدح  
 الانسان وزمه بما فعله غيره فها يدل على ثباتهم في عدم الان بطلان مدح الانسان  
 وزمه بفعل غيره امر غيري اصطلاح غير منسبط اي غير محدد وغير لازم اذ قد مدح  
 الشخص عرفيا على فعل غيره كالمخلقة الحسنة والجمال وقد مدح التجارات كالمولود  
 واليوب والسما ايضا بل من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تتركها انما اعتقد  
 اي تفعل لم تتركها اي ولم تتركها ان تدرك الادلة التي فيها رتبها على اننا  
 لو سلمنا ان الله ان هذا عين قوله لا ينسبط اجرة فهو يعني عندنا لو قال الله بده وانما  
 كان بطلان مدح الانسان وزمه على فعل غيره امر عرفيا غير منسبط لانه تغر المدح على  
 الجاهل انما كان احسن في هذه اي المسألة اي عدم صحة المدح والزم على فعل  
 الغير وقوله لما اقتضى اي العرف وهذا جواب لو قلنا ان الله كتب ان السهام  
 الكونية بمعنى السقي اي لا يمتنع ان يكون سبب المدح والذم فعلا الممدوح والمذموم  
 ان قد تغر في العرف المدح على الجمال انما قالوا اننا على سبيلهم وضمير تغر للعرف والباطن  
 قوله بالجمال بمعنى على وحسن الخلق ففتح الخا وسكون اللام وهو من اضافة  
 الصفة للموصوف اي والمخلقة الحسنة وحذف فطنته على الجمال اعطى تفسير  
 واذا كان معنى المدح انما تعرض لبيان معنى المدح والذم لاجل ان يثبت عليه



مذهب أهل السنة حسن مدح أو جواب إذا وهذا المذهب أهل السنة  
والمحاسن الجسمانية والروحانية المحاسن الروحانية كالأدب والمعارف والمحاسن الجسمانية  
المتعلقة بالجسم كصاحبة الوجود والشراف والقدرة والقائمة والجمال وجوب  
ذلك في الآخرة بدليل قوله النبي هي ما لا عين رأت ولا سمع سمع ولا خطر  
على قلب بشر وأما حصول الكمالات الجسمانية في الآخرة وأمره ظاهرة بحتم حصولها  
ذلك في الدنيا فإن لا وليا الله علومها لا عين رأت ولا سمع سمع ولا خطر  
على قلب بشر لو كانت المعصاة حجة على الله أي لكن الثاني باطل فبطل المستند  
وثبت نقصه وهو مطلوبهم أو عدم شيء أو المراد بالعدم كلف والترك  
وغير ذلك بالعدم يجوز المناجاة الإلهية ونحن نتردد في الحق  
أنهم حين الأمر لهم إلى العذاب غير متوردين فيه والجواب أن هذا يجب المال  
أن من أخطأ أي الحق الذي شارب حاج من الغلط أي الذي نشأ منه  
الغلط والاولى حذف الخط مثلاً لأن المثل هو نفس ما اعتقدوه لا أنه ناشئ مما  
اعتقدوه والشارع المضم من النار فما توهموه أي من لزوم الحجة المعادة على الله لعدم  
اختلافهم لأنهم لا يزالون إلا من ما فعل أي وح فلا حجة لاحد عليه وما  
يطلب مذهب المعتزلة في هذا العمل يقتضي إما فاعل يطل في الدنيا ضمير يعود على  
مذهب الخوارج وهو خلاف التجديد من الله ضمير عائد على لزوم جسيمة العباد على الله  
في الآخرة في هذا العمل شيء وما سئل مذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لأفعاله  
الاختيارية وإن قالوا أن الأول المحال وفي حال مؤكدة لأن هذا هو مذهبهم بما  
القدرة الخادعة إذا ساد تأثيرها بحسب ما لا يتم بقول المولود هو العبد بواسطة القدرة  
وإنما قالوا ذلك ليس قولنا أن تلك الأفعال مخلوقة لله بقدرته كما قال أهل السنة فإن من لزوم  
الحجة للعباد على الله في الآخرة وذلك أي وجب أن يكون ما هو مذهبهم لأنهم  
لهم والدا على معطوف على القدرة أي وخلق الداعي نقصهم أزم الإضافة  
للمبال من الشهوة فيه بيان للداعي وفي معنى اللزم لا يمكن تركه تغليب كقول  
الفعل بما وجب وهو الذي الجاه أي فمرة على ذلك الفعل يصار للعبد حجة  
بأن خلق الله بالأسبيلة وما يتوقف عطف مرادى ومع ذلك  
فيه إشارة إلى ما قرأه في الحق من أن السامع مع فاسم الإشارة راجع لخلق سبحانه  
جميع أسباب الفعل وقوله عالم بما يفعل أي وما علمه لا بد من حصوله والألقاب

العلم

أعلم جهلاً من طاعة أو معصية أو غيرهما لو صحت الحجة الظاهر بحله التأخير  
بعد قوله بزرعكم الشهوة فيها أي في المعاصي وفي معنى اللزم ولم يخلقني عبداً  
أي ولم أوقفني على أصل الخلق لا أمين بآل حال الوجود فلم يخلقني أياً  
فلم يوقفني على الخلق أي بطل تعليل الحق فيه أنه لم يخلقني لما تقدم من الأفعال  
يطلب عايد على مذهب المعتزلة ويخالف لما هو المشار من كلام الذين من أن الغناء عايد  
على الزام الحجة ولكن الجواب عن مخالفة هذا لما تقدم بأن يقال مراده بمذهب المعتزلة  
فما تقدم تعليل الثواب والعقاب بالأفعال لا خلق العباد لأفعال الاختيارية وهو بطلان  
هذا ما تقدم إلا أنه خلاف الشارح من الحق من عود الضمير لزوم حجة العباد على الله في  
الآخرة ومسالمة العلم كالكلام مستأنف فهو مستأنف أو قوله في التي خلقت لها  
المعزلة أي الخلقية وأظهرت نقصانهم خبر والمراد بالعلم علم الله المحيط بكل شيء  
وإنما كانت تلك المسألة مفتحة لهم لأنه لو صح المبدأ أن يحل على ربه لا حجة من حق  
الداعي والقدرة مع العلم بما يقع من العبد حتى على مذهبهم بأن يقول لم يخلقني  
القدرة والشهوة المعصية وأنت تعلم أن اعصى أي التي خلقت لها المعزلة  
أي أبطلت منهم بالكلية لأنها مكيالهم وأما رها فمذهبهم بهذا لأنه مكره لأنه  
يلزم من خلق الله الفضيحة وبطلان الحجة وإن أتى بقول عليه الهيبة المتقدمة من  
أبطال الهيبة والفضيحة بالهيبة المتقدمة من المحال خلقها بما هو النفس في كل واسع  
الركب الدال على الهيبة الخجلة بها الهيبة المشبهة على ضوء الاستفارة الصريحة  
ولهذا أي لأجل كونه الله العالم وخلق الله على خلقت لها لهم قال أي  
لعل مسالمة العلم أن من خلق الداعي الدسة من الدس وهو الأخط والدسة نعم  
الدال ونسبها العبد لهم ضلوا وتلك العقيدة وسوها وأخطوها لنفسها وبها غايد  
المسلمين وفي الدسة بصير الدال القضية ونسبها وأكسرها بمعنى الخيبة أي لولا مسالمة  
العلم لو اجت هذه العقيدة لهم أي فقصدهم بهذه العقيدة أنسأ عذاب المسلمين  
ولكن أظهر هذا الضاد مسالمة العلم وهذا الكلام يقتضي أن هذا غير مذهبهم في  
مواقعهم ولا يقولوا به فهذا جواب آخر أي فكيف يقول مسلم أن ما ذكرناه من  
الدليل لمن الأجواب عنه وهو أن العبد مجبور في قال مختار أي أنه مجبور في  
الناظر مختار بحسب الله فهو خالق لأفعاله بحسب الناظر مختار في القدرة في استحقاقه  
المدح والذم على أفعاله وفي قطع جنته على الله فتوكل في الشريعة المتقدمة ولم يكن



العبد خائفا لا فاعلا لما صح له ان يدع او يذم على فعل من الافعال ويكون له الجزع على الله  
 سبحانه لكن نقول انه خالق تحت القدر والفعل ملة عقلية الخواب والعقاب انما  
 يحسن تعليل الخواب والعقاب بالافعال عقلية لا بحسب فعلها وحدها بل بحسب  
 ما ذكره نقول ان العبد بين العقاب والجزاء العقلية وجهان اولهما ان العبد  
 في قالب مختار بامارة العبد بالارادة اي يختصه فيه اوليها ان العبد  
 التغير والمشي واحد صميم العبد عزيمته فيه ان العزم لا يتعلق به نصيب  
 لانه نفس الصميم واجب بالارادة بالعزم الارادة في العزم يقال صميم في الارادة  
 متضمن فيه نصيب العزم عزيمته به صميم غير جسد الا انما يكون نصيب الحصول المطلق او على  
 استناد الخافض وفيها صميم العبد هو معطوف على لما وجوب ما محمدون  
 اي صار العبد خائفا بحسب الله واما قوله امدة الخواب منها من كان يربط  
 العا حلة اي الحالة العا حلة وهي الدنيا مراد اي الموت اذا شاى الموت  
 الامداد بالوقوف اي الذي هو خلق المظنة والقدرية عليها والعز لا الذي هو  
 خلق المعصية والقدرة عليها نصيب العبد اي فلما كان العبد بهذه الحالة ليس  
 صميم على ارادة شي امره الله بخلفه وخلق القدرة عليه صميمه كانه يوجد  
 الاول احدى نقطتان لا شك في ذلك اي في ان ذلك الفعل فعل المعصية  
 وقد ضل بها اي بالوجه والخلق ان يبينها كثير من الحق وهم القدرية فقالوا  
 ان الافعال الاختيارية مختصة للعبد وفيها هذا الضلال من الوجه لاسيما الخيال الا  
 يكون مرادهم بالوجه والخيال شي واحد والسبب بحسب الظاهر ان ذلك انتصاره  
 بعد على التوهمات فنقول بحسب التوهمات اي فنقول التوهمات اشبهه بالحجب فهو  
 اضافته المشبه به المشبه وخرقوا ترسيم التشبه بمعنى ما وردوا عليها  
 ويريدوا اي اظهروا الى المعرفة النفسية بالشموس فكانت المعرفة والتوهمات الظلمة  
 فادركوا اي نهت العقول الموقدة كيف هو اي ادركوا الامر على حقيقته  
 فليس التصديق الاستقام كما ان العبد لم يجر جواب لولا ان الله ابدى اخاى لولا ذلك  
 كما ان العبد لم يجر من القدرية وان كان العبد اخلا حجة له لانه علم ما تعلم  
 وبهذا اتضح ان وهو كونه العبد موجد لا فاعله بحسب الله فليس يصح  
 السبب اي فقال هو اجزاء العبد للفعل بحسب الظاهر فمعنى كون العبد كسبا ان  
 يوجد لافعاله بحسب الظاهر ليس ذلك البعض الكسب بمقارنة القدرة

المختار

العبد ولا يقدم المحصر فتعلق الخواب الخواي اذا علمت ان العبد موجد لا فاعله  
 بحسب الله فتعلق الخواب والعقاب على فعله حسن عقلا لانه علمه لها واما قوله وعرفا  
 وشعرا فلا يرتب على ما تبينه نعم علمها بقدم الله حسن شعرا لانه اشارة على الخواب  
 والعقاب واما كونه حقا عرفا فلم يعلمها مبرا أصلا والعقاب ليس عطف على  
 الخواب ولا لزم الاخبار بالمشي لكن المزدبر هو معطوف على خلق على حد  
 المضان وبما المضاف اليه على حده اي تعلق الخواب وتعلق العقاب على نفسه فان  
 ولهذا اي لاجل كونه العبد موجد لا فاعله بحسب الله بحسب الله  
 واما ان نظريا اخاى هذا اي ما ذكر من ان تعلق الخواب والعقاب على الفعل حسن  
 عقلا ان لم ينظر لما بين الخواب والعقاب عقليا وتكونه الاولى حذفا للاختلاف  
 عنه بذكر الخواب بل هو اي ولعل ما ذكر من بحسب القرآن بملاحظة الافعال ونحو  
 السند بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الآية والحديث فلا يقال ان  
 بينهما تدافع المحرر بحسب نفس الامر راجع لما حان في السنة من عدم ملاحظة  
 الافعال وقوله والاختلاف راجع لما حان في القرآن من ملاحظة الافعال ويحتمل  
 ان يكون ذلك الاختلاف اي الذي حان في القرآن والسند وهذا وجه اخر للجمع بين  
 الآية والحديث وحاصله ان ذلك الاختلاف الواقع بينهما ملاحظة كون الفعل  
 اشارة شريعية على الخواب والعقاب وعليه رجع القرآن وملاحظة علمه لانه  
 عقلا عليها وعليه رجع الحديث فسيبغة الحديث النفسية عقلية فلم يرد الاشارة  
 والنهي على شي واحد فنقول ان ملاحظة كونه اي العقل اشارة شريعية على اي الخواب  
 والعقاب وقوله وملاحظة كونه الدلالة اي وملاحظة كونه دلالة عليها حاله كون  
 الدلالة عليها النفسية عقلية والحاصل ان الجمع بين الآية والحديث باس من  
 احد هاتين اوجه الظاهر ان من غير ملاحظة الشرع والثاني مراعاة الشرع والعقل  
 ولا يخفى ان العقل هنا هو مرجع الناطق في الوجه الاول والشرع هنا مرجع على الثاني  
 الوجه الاول وهو فالامر ان متقاربان فحصل واذا قد عرفت ان العلم بالقدرة  
 قد سخر القدرة العبد التاثير مباشرة وقوله فان التاثير مباشرة هو تايدها في تحريكها  
 بدون واسطة وتاثيرها بطريق التوليد هو تايدها في تغير عملها بواسطة وتاثيرها في المعالجة  
 على بطلان تايدها مباشرة في تحريكها انعمه بالكلام على بطلان تايدها بواسطة في غير  
 محلها وان كان هذا مغايرا لما سبق اني بالبرهنة وحديث المترجم له انما في محله



اي في الحال في محلها او في صفة محلها وهي الحركات والسكنات القائمة باليد مثلا  
بطي بذلك اي بطل لاجل ما عرفت من الاستقامة المذكورة تاثيرها نحو وغيره لا يستعمل  
وتأثيرها باليد ايضا فنفسا في غير محلها اي في الحال في غير محلها كرمي الحجارة  
والضرب بالسيف مثال الحال في غير محلها واعلم ان رمي الحجر بمقدور واحد هو  
حركة اليد والثاني حركة الحجارة عند رميها وانطلاقها من اليدين فالاول في محل القدرة  
لانه صفة اليد والثاني ليس في محلها بل سبب عن الاول الذي هو صفة اليد وذلك  
الضرب بالسيف فيه مقدور في حركة اليد وصدم الحديد لما لا فيه والاول في محل  
القدرة والثاني ليس في محلها وكذلك اذا حركت يدك فرففها مفتاح او خاتم فحركة  
اليدين مقدور في محل القدرة لانه صفة لليدين والثاني حركة المفتاح والخاتم وهذا  
ليس في محل القدرة وهو سبب عن الاول فكل من القدرة في محلها فيكون له تعالى  
عند اهل السنة ويحكيون الصفة بقدرة الحادثة عند القدرة فيكون الاول مخلوق له  
بقدرته مباشرة والثاني بولده والتولد عندهم ايجاد حوادث بواسطة مستودع  
القدرة الحادثة ويخبرونك ان كالحجارة الناشئة من حرك جسم باخر وخروج  
الشارع من اصعقوك التولد بالحرارة مثلا راجع لليدين او الرجل وهو اي ما يوجد  
عادة بواسطة حركة اليد التي بالتولد وفيه ان ما يوجد بواسطة حركة اليد ينشأ  
منه التولد الا ان التولد ايجادا بواسطة حركة اليد مثلا وقد قال في التولد حدثا  
مضافا اي وايجادا ما يوجد بواسطة حركة اليد فيكون المضاف اليها الضرب مثلا للتولد  
حركة اليد ونشأ عنها بانفاق من افعال السنة يقولون الخالق لحركة اليد وما نشأ عنها  
هو الله والقدرة يقولون انها مخلوقة للعبد بقدرة الحادثة مع ما فيه تح  
متعلق بقوله تعالى انك تاثيرها اي مع ما في التولد زيادة على ما جئ في رده مندهم  
من وجود امرين مؤثرين بقدرة العبد وحركة يده اثر في الضرب مثلا فتدبر في انك  
وجد اثر وهو الضرب بين مؤثرين وهما القدرة الحادثة وحركة اليد وما على مذهب  
اعل السنة فالضرب وانما نشأ عن الحركة كمن جرك الظرف المؤثر حقيقته في كل منها  
هو الله تعالى فلا يلزم وجود اثرين مؤثرين ووجود فعل من غير فعل عطف  
على مدخل من وتوضيحه انه اذا فرض ان زيدا رمى سباعا لهم ومات زيدا ايراسي  
وصول السبع اليهم امر في نفسه وصل اليهم بعد موته للسبع المرمى فوجدوا في ذلك  
وجد الفعل وهو الجرح والالم بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار اعدام قوله

او فاعل من غير ارادة وعلم اي اذا نظرنا لذاته كنهها خالصة عنها ولم نلاحظ انها عبادت  
بالوقت كاعدم وقوله او فاعل عطف على فعل او لم يرد اي انه يلزم على التولد ايجادا  
او كذا وقدر بعضهم كلامهم بغير ذلك فالاول على تقدير ان الفاعل على هذات ذاته بالقدرة  
ولم يبق لها اثر والثاني على تقدير موته مع بقائه في وجودها والتفريع اي ومن الخطم  
ان وجود الفعل بدون فاعل باطل وكذا السنة الفعل است مع استحقاقه في حركات الفعل  
فيه وهي الحياة والقدرة واعلم باطل ما فيه من ابطال دلالة الفعل على كون الفاعل  
حيا وان يمنع الاستدلال بوجود الحوادث على وجود صاحبها وانفق الاكثر  
اي من القدرة وهم المصطلحون منهم وحاصبه ان الانسان مثلا اذا اكل والشرب  
الاكل شبع او شرب واشبع الشرب اكل فالأثر من القدرة على اكل والشرب  
فعل الصل والشبع والرى مخلوق لله تعالى والاكل منهم على ان ياكل والشبع  
وكذلك الشرب والذي مخلوق للعبد بقدرة الاء الاكل والشرب مخلوق له  
للعبد بقدرة الاء الاكل والشرب مخلوق له مباشرة والشبع والذي مخلوق له بواسطة  
ويرد على الاقل بان اتفاق الفرع على عدم التولد في دليل رسل على بطلان قوله هو الاول  
الاقل بالتولد اذ يولد للتولد مستند عطفى لعلبه اكثرهم لاسبابا وهم المحمولون  
منهم وما يرد على الاقل ايضا بلزمتهم ان يكون الاجسام متولدة مع انما ليست  
من جيلين مقدور العبد بالاجزاء وذلك انما سيقط النار عند الاقتراح يقع على  
حسب الدراية فاذا تولد لا يكون الاقل لزم ان يتولد سائر الاجسام ليست اليها  
فان زعموا ان النار كانت كامنة في الجسم فخرت وان التولد حركة الجسم لا وجوده  
كان هو سائر الارض بقوله عاقل فان الحجر والوناد فعل الفدح ليس بينهما شيء ونحوها  
اي كالحجارة الناشئة عند احتكاك جسم باخر كالنار الساكنة عند فدح الزناد  
فقالوا بعدم التولد في ذلك كله عن الاكل والشرب خوف وشربت قوله  
ونحوها عبادا ولا يجوزها وتأثيرها في نفسها فنفسا وذلك اي الاتفاق الواقع  
من اكثرهم وبالله التوفيق قد تقدم ان ما حث الكتاب ثلاثة محدث  
الواجبات والسجلات والتأثيرات وتقدم الكلام على الواجبات فلما انقضى الكلام  
عليها كان المناسب العزم بالذات فاقول وبالله التوفيق اي والتوفيق كابر من الله ولما  
انقضى الكلام عليها انشأنا بالكلام على السجلات وعند الوجه له كرفا بقوله هذا  
الذي ذكرنا في اوجها فانه في معنى من الى هنا حدث في السجل المظهر



اي من اول الساجد المقصودة بالذات الى هنا في حقه تعالى اي لذاته او في حكمه  
تعالى اي حاله يكون ما يجب معدودا في حكمه اي في الاحكام الشاذ له تعالى واذا  
علم ان جواب عما يقال لم يزل العلم على السجود تفصيلا فاجاب بما ذكره قوله وهو ضد  
ذلك التوجب التواضع لغيره اي لان السجود ضد التواضع والاضحية بان يضردها  
عن ما حق ان لا على ما نقل عن امام الحرمين والقاضي والاشاعرة من  
الممكنات الاولى ان يقول لا تأثير لها في شيء من الممكنات ان كانت لانها اخص من  
الممكنات والذى وقع الخلاف في ان القدرة الحادثة تؤثر فيه او لا تؤثر فيه انما هو الممكن  
الوجود بالفضل لا غير جوده والمراد بغيره الفعل الخارج لها بل ينسب  
الى القدرة وقد كثر اعتبارها وصفت وقوله اليها اي الى الممكنات ولا يؤثر فيه  
بيان لو جده السجود لا يتعلق بمقدورها اي لا في محلها اي الا اذا كان مقدورها في  
محلها وقوله لا معنى لهذا الخصص لان القدرة والحركات وهي لا تكون الا في محلها فالاول  
ان يقول الا ان مقدور القدرة انما يكون في محلها بخلاف معنى العلم فانه قد يكون في  
غير محله وافاد بهذا الاشعار ان دفع ما ذهب من النظر والعلم ان متعلق  
القدرة قد هو مقدورها قد يكون في غير محله كما يعلم وما خرج عن محله السجود  
كالضرب والقيل وقوله فلا نسبة منه وبين القدرة تأثيرا ولا غيره انت ولا سببا ونظرا  
يقضي ان ما خرج من محل القدرة كالضرب والقيل ليس بمقدور ولا سبب بخلاف  
الحركة فانها مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فان قيل ما انتفاءه مذهبكم من ان الخارج  
من محل القدرة ليس مقدورا ولا مكسوبا يقتضي عدم التكليف به لان التكليف انما هو  
بالافعال المكشبة قال الله تعالى لا يكلف الله شيئا الا وسعها كيف لا يكلف به وقد  
اجمع على التكليف به قلنا لما كان الخارج من محل القدرة سببا عن المكسوب وهو  
العلم في حيا التكليف به غير بالاله متبركة بسببه لانه لما كان مخلوقا عند مكسبه عادة  
جرائبه التكليف والثواب والعقاب والمعتزلة اذ والقدرية من المعتزلة  
تجوز ان يوجد افعاله بقدرة الذي في محله وهو الحركات ما هو خارج  
عن محله كالضرب والقيل والى الا ان احد ما اي وهو السبب وقوله سببا  
وقوله بواسطة الخ الا العلم النظري حاصله ان العقل عندهم بعد النظر  
والقدرة القائمة به وذلك النظر ليس عند العلم النظري فكأن النظر والعلم قائم  
بالعقل والنظر عند ومباشرة والعلم مقدور تولد او كل منهما قائم بالعقل وهذا بخلاف

الحركة والضرب فان الحركة قائمة باليد والضرب قائم بغيرها بولده الى بولده العلم  
النظري وقوله في محل القدرة غلبا اي وهو العقل فخصته بقوله اي من حيث هو  
الضرب تولد العلم النظري وغيره اتحاد حادث اي كالضرب والقيل وقوله بواسطة  
مقدور بالقدرة الحادثة اي وهو حركة اليد وهذا المذهب اي مذهب التولد  
ولما افاد تصورا لتولد على مذهب القدرة شرعا في بيان منشاءه وما خذله وحاصله  
ما ذكره الشافعي الطائفة يقولون بتأثير الاسباب بطبيعتها فالسائر يؤثر في الاحداث  
فهم بطبيعتها والسكن يؤثر في القطع بطبيعتها والاكل يؤثر في الشبع بطبيعتها  
وهكذا وهو كفاية المعتزلة في الخصم يقولون ان الحركة متولدة في الامور الدالة بطبيعتها  
لكنهم يخشون ان التسبب من مادة كثر خوف من ريبهم بما روي عن الغلاة من الكفر  
وليسك اي الاسباب الطبيعية عند هذه اطلاق العقلية حركة الاصبع مع حركة  
الخاتم فانها متولدة عنها عند فهم من غير توقف على وجود شرط وانما مانع والى العريضة  
تخلو الله عندنا عالم بطبيعتها مانع كان السبب ان يقول ما لم يخل مانع او  
منه شرط ما تختم ان الطائفة يقولون ان اقتضا الطبيعة المعلوم بتوقف على  
شروط وانها مانع الا ان يراد بالمانع ما يمتثل الشا الشرط بخلاف ان مانع هو  
الموجب الوجودي فافلا مانع على عدم الشرط بخلاف الموجبة للاحكام اي  
المتولدة في الاحكام اي معلولا ليس بطريق الاجابة والى الزوم العقلية فاراد بالاحكام  
مفعولاتها فان هذا المعتزلة في ان تأثير الطبيعة مفعولها وليس له تولد ان  
ان هذا القول لا يقول به كل المعتزلة في النار ونحوها كما لا كل واشرب لا تكسر  
بوالفان اصل السنة في ان الحرف والشبع من الله كما هو ولم يجعله الخ جواب  
عما يقال لم جعلوا السبب الولد بالنسبة الطبيعية ولم يجعلوه بمثابة العلة العقلية  
فاجاب بقوله ولم يجعلوا حكم السبب اذ وكان الاول السبب قوله الولد مكسور  
اللام مفتحة للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اي يجب ان يكون مفعولها لازما  
لها لا ينفك اصلا وفرر شيخنا ان قوله بمثابة العلة على حذف مضاف اي بمثابة  
حكم العلة العقلية ومفعولهم مفعولها اي وجميع احوالها وبالعندبر المتقدم  
صم قوله ولم يجعلوها حكم السبب فلا يقال الاول حذف لفظ حكم لحوار  
ان يمنع التولد لما منع بوحده من هذا ان الزوم في التولد عند القائلين به ما في  
لا عقل ثم غيروا ليعي اي به الغلاة فقلوا ان ظاهره ان التعبير بالتولد



ليس فيه تعبير لهما مع انه تعبير لهما فالاول ان يقول فاحذوا ذلك ولقبوه لتولدوا في عالم  
 بعدوا نحو قوله ففعلوا فعل فاعل السبب اي ولم يقولوا فعل الطبيعة وقد وهبنا  
 فاعل السبب ليلالظنر ما خذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة التي  
 هي السبب عند هبوط السبب فاعل له وقد استندوا فاعله المفاعل فيكون  
 ان يكون الاثر المولد اثر السبب فاعلان ولا جعلنا فاعله فاعل في اثر واحد وهذا مستحيل  
 قول الله وهذا اي التفسير اذا حقق لم يكن له حاصل اي لم يكن له حاصل معقول  
 اي يحكم العقل بجهنم على سلطان ضرورة تاثير السبب فيه اي في الاثر  
 وقوله فاعله القدرة اي تاثير في القدرة وهو العبد وتكون القابل اي بينهم  
 جوابا عن الاعتراض المذكور وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد بقولهم فعل  
 فاعل السبب ان الفاعل اثر السبب وهو الحركة اثر في المولد عنها كالضرب حتى  
 يلزم الاثر لكونه من المراد ان الفاعل اثر السبب وهو الحركة اثر في السبب وهو  
 الحركة والسبب الذي هو الحركة اثر في السبب كالضرب مثلا فالفاعل لا ياتي له  
 في الضرب وانما السبب اليد وشكل الله فعل السبب من جهة كونه اثر في السبب المولد  
 فيه ونظيره ذلك العبد مع الرب تعالى فانه خلق العبد فالعبد خلق الفاعل  
 المتعبد كالسيف والربا وغير المتعبد كالصلاة وحده فلم لا تراثات الموزون انما  
 فاعل السبب هو فيه اي في الاثر المولد وقوله بواسطة السبب اي بواسطة تاثيره في السبب  
 ياول حاصل القول به خبر عن قول القابل وكان الاثر ان ياول حاصله  
 انما فاعل السبب فعل سبب ذلك الاثر ولم يفعل الاثر السبب عنده والحاصل ان  
 العبد اعني قولهم فعل فاعل السبب عبد بعض المعتزلة وهي معتزلة بها عمت من  
 ان ظاهرها ثبوت الاثر لكونه فاذا اولت بما قاله ذلك صارت موافقة لظاهر  
 جهور المعتزلة من ان فاعل السبب المفاعل فاعله السبب عنه وفاعل السبب  
 عنه هو السبب فقط الا انهم يسمون ايضا فاعله اي فعل العبد وكان الاول ذكر  
 هذا على وجه التحليل بان يقول لانهم يسمون العبد  
 لانهم يسمون العبد لانهم يسمون في المولد بلزمهم ما فرغوا منه وهم فلا يسمونهم هذا  
 الذي ووجه الاثر ان الواجب عندهم يكون العبد فاعله السبب كالضرب  
 والفعل كونه فاعله السبب وهو حركة اليد فاعله لا يحال على مذهبهم الفاعل  
 ان يكون البارئ خالفا لغير العبد وكونه وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للعبد ونحو

ونقصه

ونقصه على الفعل ونحو ذلك من اسباب الفعل ولون قوله اي كالضرب  
 والقول ولا يصح اي ما ذكره من حكاية الاتقان مضافة الى الله اي  
 تنسب اليه بحيث يقال انه خلق الضرب والفعل لا على معنى انه فعلها اي  
 حصلها او جعلها بقدرته وخصا بعض الحاصات وهو عطف مراد  
 يقتضي حدوث الحوادث شيئا اي خلقه الخارج على طبيعة يقتضي الاحراق واذا ضرب  
 باليد او السيف فخلق الله هذا الجسم الحيوي على طبيعة ينشأ عنها القطع وليس  
 القطع ناشئا عن الحركة كقوله الاول حتى يكون فاعله فاعل السبب بل ناشئ عن الطبيعة  
 التي احترق عليها الجسم المضروب به فخلق الله القطع والضرب على هذا المذهب  
 انه خلق الطبيعة المتشعبة لذلك في الجسم المضروب به او المقطوع به وذهب  
 حنبل لقوله ان منهم وحاصل ما ذهب اليه ما ينفع خارجا من محل القدرة الحادثة  
 ان وقع على وقت اداة العبد فوقع فعل السبب كالقطع فانه يقع على قدر ارادة  
 الفاعل اي على وقتها بان يكونه او يصغره او يوسطه وان كان لا يقع على وقت ارادة  
 العبد واختاره من كان وقوعه غير اختاره كالسقوط من علوي استحل فهو ليس فعل  
 فاعله فاعل السبب بل فعل الله تعالى فان السقوط المذكور لا يقع على مراد العبد بل مراد  
 السهم عند الرمي فان الرمي لا اختيار له في ذهاب السهم اليه او البقاء مثلا  
 لا يختار له من ذهب حنبل المذكور هو المشهور عن المعتزلة من ان الافعال لا يضطر  
 غير مخلوقة للعبد بخلاف الاختيار انما يقع ما لا محل للقدرة اي ما يقع  
 في غير محلها وقوله على قدر اي على وقت والمراد بالاختيار الارادة والمراد بالسهم  
 بالاشيوع ونحوه ان ذهاب السهم وليس من فعله اي بل هو فعل  
 الله تعالى واختلفوا اي المعتزلة وقوله في وقت خلق القدرة اي في وقت انقضاء  
 خلقها في الكلام حذف مضان دل عليه السياق لانزال مقدورا اي متعلقا  
 للقدرة الحادثة فاعله النبات السابق ليجب ثبوته اي المولد  
 اي يجب وقوعه وقوله فيقطع اثر القدرة فيجاء اي في المولد لا يبالا لاعتقائهم بواجب  
 والحاصل ان المولد الذي ينشأ من الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فانه  
 وقعت الحركة صار وقوعه واجبا فلا يتصلح القدرة المتعلق به فيقطع خلقها  
 ووجه اي بالفعل وهو نفس لما قبله واختاروا في الاول ان المولد  
 عن فعل الصانع وقوله والطعوم اي الناشئة عن الطبع والركب لطعوم الاثرية







المتقدم ليس نفس ربه من حيثهم في القول لا يقال انما عابد عبيد على حذف مضى  
الى وحده ما تقدمه نحو وان لا يبرأ من عطف تفسير ما قبله فالى هذا  
المعنى اي وهو انما هو ربه من حيثهم بالبرهان اذ ان على استنادا لحدوث كل واحد  
وان لا يبرأ من ما سواه في شئ منها مما يخصه من تخصيصه فكل واحد من  
هذا الفصل ذكر هذه المتوهم الثلاثة الملازمة القول بالثبوت لكن اثبت خبر ما  
المذكورها صريحا لا على طريق الاشارة وحدثني قوله في الشرائع وقد كان يراه  
بالاشارة المذكورة واصل الاشارة عن المذكور حقيقة عربية استخوانه بالثبوت  
الحادثة استناد الثابت للتقدير بحاز واستاده اليه فيكون حقيقة ومقدور  
وهي الحركات وقوله التي هي السبب المولد اي كانت عند من ضرر وتلف واطاع وقدم  
وركي فذلك الثاني عن السبب المولد هو الاثر والموت من الذي اثر فيه القدرة الحادثة  
ومقدور وهو الحركات لانهم ادعوا الى الحوادث وهو الاثر المولد بالثبوت  
والرعي مثلا وفكره عند السبب المولد اي وهو الحركات فالولد بالثبوت  
للمعنى هذا يعارض اول كلامه عن حيث وهو القدرة الحادثة ومقدورها فانه اذا  
نجا من القدرة واستاده هذا المعنى واجب بان الثابت ليس عند كل منهما لكن القدرة بحاز  
والفاعل حقيقة فقد ارتكب الامر في الخلط اوبه وان ارادة اي او فاعلى بدونه  
ارادة فالوالتوزيع كما ان في الشئ فانما هو السبب اي الواسع وقوله ان الواسع  
شديد الباطن في الاصل الشئ المرعي والمراد بها هذا المعنى اي وقوله انما يصل اليه  
السبب بها اي بالواسع وقوله وصار في حيا اي وصار في الواسع حاله كما انها حيا  
حيا السبب مثلا وقوله فانه يحصل به اي بدان السبب وقوله ولا يزال اي ذلك  
الخرج مثلا راجع الى الترهون اي اوالى بيت عظامه وقوله الشرايات بغير  
الشراية بمرية مصدري هذه الشرايات كراجع للاول وقوله  
كما ان وجود الفعل بالفاعل وقوله وقدر من بغيره الزاوية بدان السبب  
ووضعت ثالثة جملة حاله ولا مزيد كراجع للمعنى لانها انما انتقلت  
المستحبات فقط والذات الفاعلة ما قبله بعد الموت فتولد سابقا او بعد ارادة  
او بالتوزيع ولو جاز من الذين ان المقام للفعل الاختياري ولا يخفى انه  
لا يمكن عفا لصدوره الامن حي وحده فان الفعل بدل عفا على حيا فاعله ولو جاز ان  
يقع من ميت مطلقت دلالة الفعل على حيا فاعله مع اذ ذلك واجب مثلا لا يقبل

الاشارة

الاشارة وهذه اللازم والملازم ما بعده اعني قوله ثم وجوده حال عدم الفاعل وقوله  
وسما لم يلزمه انما يارة على عاقل الموت من المتوهم الملازمة لشم هي في الخلط في شئ قوله  
وتحولات من التحولات المذكورة في المتوهمات ثم وجود الفعل اي الاستلزام  
لوجود الحوادث على وجود الصانع اي لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع  
فانما قالوا ان جوابا عن اللازم المذكور وحاصله ان الفعل انما يدل على الوجود  
فان لا يلزم من كونه فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا حين وجود فعله  
كالفاعل في حيا حين وجوده حين فعله وحده فبذلك بوجود الحوادث على ان  
صانعها حيث له لوجود فاقول ان حيا عفا لانه لا بد من اضافة الفعل الى  
وجوده لفاعله ويشتق اضافة السبب في حال كونه غير فاعل كحال الموت لان اضافة  
اليه يقتضي صحة اى حيا وقوله يقتضي عدم صحة اضافة السبب وتثاني  
اللازم يقتضي ثانيا في المرويات رحمة فاقضاه للمعنى بان موته فلا يخاف موته  
وهذا الجواب لان لا الواسع انما هو الموت يقتضي عدم اضافة السبب مع انهم  
يقولون بصحة اضافة الفعل للميت انما يحصل سبب الفعل حال حيا لا بد من  
اضافة الفعل للمعنى اي لا بد من استاده السبب حال وجوده ولا يقتضي السبب السابق قوله  
ويقتضي صدوره اي وانه صدور الفعل حالة كونه المصدور عفا الى السبب  
حالة امتناع كونه الشئ فاعلا وما فسرنا به الضمير في قوله السبب كونه ينفذ ما روي  
في عدم التدافع لانه ثبت الشئ ولا الفاعلية وحده لا معنى لقوله بعد في حال امتناع  
كونه فاعلا وكان الاول السبب ان يكون ويقتضي اضافة السبب في حاله لانه جا كرامه  
او لا على اضافة اي وثاني اللازم يدل على ثنائي المرويات وحده فاقضاه الفصل  
للمعنى ثنائي حية ولا يخافه في حالة امتناع كونه فاعلا الموت يقتضي صحة  
ذلك اي صحة كونه فاعلا بان يكون حيا والاشارة اي حالة الموت وقوله ثاني  
المعنى اي صحة الاضافة وما يلزمهم في حيا كونه المولد على الموت بالثبوت  
ان يكون الموت من فعل المصدور والملازم باطل اتفاقا فذلك اللازم فان  
ان هذا سبب لقوله وما يلزمهم وكان الاول السبب ان يكون في التثنية بان يقول فان  
سبب تثبت الموت لفعله كسبب تثبت الالام وهم يعملون الالام ففلا  
المصدور بالثبوت من حركته فذلك الموت الى فعله اي الشخص المفهوم من  
اللازم والمراد بالفعل هنا السبب ويلزمهم اي الجباي وقوله ان يكون اي العبد

ل

ع



على الجملة انما عبرت بك لانه الامانة الملازمة في المقام انما يقدر عليها  
 العبد في بعض الاحيان فالسكن الاحيا الذي على ما كتبنا كذلك لا ينفك  
 الاحيا وقوله صفة الى الامانة عند هم قدرة على صفة اي فالقدرة على الحركة  
 مثلا عند هم هي القدرة على السكون والقدرة على الامانة عند رغبة على النفس  
 اي واما عند انما معاشر اهل الحق فالقدرة على احاد الصديقين ليس قدرة على الاختلاف  
 القدرة عند الاشياء عرض مغاير للمفعول فلو تعلقت قدرة واحدة بالشئ وضده  
 كانت مقارنة لها فليزيم اجتماع الصديقين وهو محال وكذا قالوا عند القدرة الحادثة  
 عند المقدورات واما المعقولة لما اعتقدوا صحة ما عرض في قولنا ان العبد له قدرة  
 واحدة ويمكن تعلفها بالاستقبال فيقول نحن في قوة النار فلا نجد روي تعلفها بالصديق  
 في زمان فاذ كان مدعيهم ان القدرة على الشئ قدرة على صفة فالقدرة على الموت  
 قدرة على صفة وهو الحياة واحتموا على التولد ان قد قيل له اولاً على مفهوم التولد  
 عند الخصوم وذكرنا بما خذ هم الذكي اخذوه منه وذكرنا بالابطال التولد بالزم  
 على القول به ثم نعرض راجعاً لنقض ما تنكوا به من الشبهة ونوهي حجة في التولد ولا يخفى  
 حسن هذا الاستدلال وقوله واحتموا على التولد اي على ان الامور المولدة بالشيء مستندة  
 للعبد رائد فاعل لها بقدرة بان نجد المسببات اي وهي الامور المولدة كالري  
 والضرب والقتل وقوله على حسب المقادير قصد معنى الارادة وعطف الدواعي عليه  
 مرادنا لان المقدور اي وهو الحركة الاختيارية وقوله لذات اي واقعة على  
 حسب المقادير والدواعي فاذا اراد شخص الضرب مثلاً وجعلت الحركة والضرب اي  
 والمقدور المسببة بالقدرة الحادثة مستند للعبد وفاعل له بقدرة فالتسببات  
 المولدة لذات تتابع ان لا يتبعها يقع على حسب المقادير والدواعي والحوادث  
 فيه ان الضمير بقوله والحوادث لا ينافي قوله واحتموا فالمسببات لذات قول وبيد  
 عليهم لان المقصود مستند لاساننا ان ارتباط شئ بشئ اي كارتباط القدرة  
 بالمقدور وارتباط المسببات المولدة بالاسباب المولدة لها وارتباط الاصل بالنسبة  
 عليه اي وهو الباعثة بالقدرة الحادثة كالحركات والمقادير ذات بقدرة العبد  
 والفرع فمر عطف على ارتباط على حدث مضاف اي وارتباط الفرع بدليل  
 الاختيار بالسكن والمراد بالفرع الامور المسببة عن الحركات والمراد بالارتباط ارتباطها  
 وتعلفها بالعبد وبمفعول لا بد لان على الشاكر اي على تاليف العبد في كل منهما

وقد ساعدونا اي ساعدنا عظمهم والسفاهي عند حصول المرض والبر  
 عند المعالجة والموت اي عند تغافل اسبابه وكان الاولى ان يذكر اسباب هذه الثلاثة  
 كاعمال فيما قبلها وفيما بعدها عند عظم المعقولة الاولى تأخير او تفديده  
 على تغافل اي تغافل وعقود هو الايمان والاعمال فخطفه عليه مراد في وسط الزناد  
 شك السبي والغافل حاك وبصح فخطفها مع فتح السبي واراد بالزناد وعنا جميع الحجة  
 والحديد والمراد بالخطف ما يخرج من النار عند الاقتداء اي ضرب احد هما على الآخر  
 قوله وهم المخاطب بالفتح عند الاتهام فهذا الغم من الله عند العظم وحمل  
 الخجل اي حياؤه فهذا الخجل من الله عند المعظم وكذا وجعل الوجه اي خوفه من الله عند  
 المعظم فظهر ان الاولى تأخير قوله عند المعظم الى خوفه عن الكل عند الاتهام لفت  
 وتبرير وتبرير وعندهم الزم التولد انما السبب اي بقوله وعندهم الغم التولد في الامور  
 المذكورة لانه هذا المعنى جاز في مقابلة المعظم وهم يقولون بعدم التولد في المذكورات  
 كلها فيقول ان الشئ والزمي والجزارة لا مفهوم لهذه الثلاثة بل ذلك البعض الزم  
 التولد في جميع المذكورات بدليل قوله والزم ذلك البعض اي بانه لو ائتم التولد في خصوص  
 هذه الامور الثلاثة دون ما عداهما من الامور المذكورة لالزمه الامور المذكورة لانه يكون  
 موافقاً على عدم التولد في سخط الزم فقال وذلك اي ووجه ذلك الاتزام  
 لان سخط النار اي لانه النار الساكنة وقوله نعم على حسب الدواعي اي وهو جسم  
 فان الحرج والزناد اراد بالزناد ما بعد الحرج بخلاف ما حمل عليه كلامه اولاً وهذا  
 سند لقوله كان هذا هو الارضي بقوله عاقل ولا يخفى ان ما جاء في سندنا مجرد دعوى  
 فالسبب ان لو قال فاء الحرج والزناد ليس فيها قبل الفتح شئ واذا لم يرد فلان النار فيها  
 وعند الفتح يظهر النار ولذا السرج هو سرجي بلاد المغرب عند حكمة مظهر  
 النارية وعند نسره لا يوجد نار وعند حكمة مظهر النار يخفى ان المراد وعند  
 حكمه لبعضه بعض ويخفى ان المراد وعند حكمه شئ آخر والظاهر ان المراد الاول لانه عند  
 شئ يحصل حكمه بالناظر وان اجابوا الضمير عائد على معظم المعقولة فالاول الزم  
 اقلهم ثم شري في الزم معظمهم احد اضطرادها اي لان الانسان قد يفصل الى شئ  
 باكل اند من الطعام ولا شئ الى الوري عند من الماء والروي والى اسقام احد  
 بضمير ولا شئ الى ابراهيم بالناظر ولا يبرأ الى احداث الحرارة بالناظر ولا يحد  
 واني نعم المخاطب ولا ينفهم كالرقي والجرح الخفاضة ان روي الحرج والجرح



متولد و سبانی بجهت لها مولده ابا كسر فان الجرح بالحق المصدري مولد للام ونسبته  
عطف مرادف اما الرمي اي اما عدم الاضطراب في الرمي وكذا يقال فيما بعده  
مدل اي بلدي ووقع الثقل وشبهه قد يرتفع ظاهرة ان ضمير يرتفع  
عابدا على رفع الثقل ولا معنى له فكان الاول ان يقول والثقل قد يرتفع تارة وقد لا يرتفع  
اي وقد يرتفع لا يضطر والحاصل ان الثقل اذا حركه انسان بيده فاصدا ارتفعه  
فقد يحصل الرفع وقد لا يحصل واما فالرفع غير مضطر وهذا هو المعتد به  
اذا لم يكن ان رفع الثقل عند هم متولد عن تحريك الشخص له وكان لهم في رفعه وتحريكه  
اضطراب فرض له ولا يتطالع لاجله ان يكونا بالناظر في ذلك على بصيرة فقال ومذهب  
المعتد به ان تحريك الاشياء الثقلية كذا في نسخة وفي اخرى في حركة الاشياء  
الثقلية وهما بمعنى ان حركتها متحركة ان تحريك الثقل الا ان تحركه  
لان هو الذي تولد ومنشأ عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذي هو تحريكه بالاعتماد  
عليه ودفعه اليه السيد والضمير ان الثقل والمراد به دفعه تحريكه وعطفه على ما قبله عطف  
تفسير واذا اريد ان ياتي هذا اذا اريد تحريكه بمسحة وسيرة فقط فاذا اريد دفعه  
والمراد به دفعه ارتفاعه واقتلله عطف تفسير لارادة المقوم من المعطوف عليه  
قوله اختلفوا فيه اي في رفعه بمعنى ارتفاعه اي اختلفوا فيه من حيث ما يتحقق به  
بذهب المتقدمون ان حاصله انك اذا رفعت ثقبلا الى العلو حصل بذلك  
الرفع تحريكه لجهة اليمين واليسار والعلو فالاعتماد وهو رفعه وتحريكه واحدا والتمسك  
عليه شي واحد وهو حركته لجهة اليمين والعلو ومذهب ابو هاشم ان رفعه وتحريكه  
بنسبة عليه حركته لجهة اليمين واليسار فقط واما صعوده للعلو فحركة اخرى تامة  
عن اعتماد ودفع اخر فقوله ان الاعتماد اي الرفع والتحريك وقوله تحريكه اي الثقل  
وليس ذلك اي مذهب السيد المتقدم بل لا بد من زيادة حركات اي  
من حركات رابدة لجهة العلوية من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة  
الاعتماد ما يحسنه اي على ما يحسن بل على تحريكه اي الثقل فليزم  
ان ما به تحريكه اي فليزم ان الاعتماد الذي به تحريكه لجهة اليمين مغاير للاعتماد الذي  
يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا ايضا لما ليس الكلام على اختلاف فهم في رفع  
الثقل بالنسبة للمواحد اتبعه بالكلام على اختلاف فهم في رفعه بالنسبة لما فوق الواحد  
فمراده بالجماعة ما فوق الواحد وكل واحد اي والحال ان كل واحد على انفراد يستقل

بجمل ذلك

٢١١

بجمل ذلك الثقل الصميري بضم الهم وفتحها ولا يشتركان اي الواحد والاخر  
يؤثر في كل جزاء من حيث رفعه لان حيث ذاته والشوكة حاصلة  
اي بين الجميع في كل جزء في السابق اي سبلة رفع الشخص الواحد الثقل  
ومثاله رفع الحمار على الثقل ابطال اصل القول اي ابطال مناه وهو تاشير  
القدرة الحادثة في السبب المولد لغيره واسناد المكات بالرفع عطفا على ابطال  
اخذ ان يده لان القاطنين بالثقل يقولون باسناد المسالك المولدة الى الله لكي  
بواسطته فلا اشكال اي في بطلان كلامهم في السابق لان رفع الثقل في كل من السابقين  
انما هو بحال الله ذلك بقدرته والحاصل اليهم يقولون ان القدرة الحادثة في كل من القدرة  
وهو السبب اعني الحركة فليكن السبب مؤثرا في السبب فاذا بطل الاصل وهو تاشير القدرة  
الحادثة بطل الغير وهو تأثير حركة اليد في الضرب والثقل وهو تاشير السبب  
بطل مذهب الاول معني اي وهو ان الرفع الذي به الحركة يسببها لانه لا يرتفع  
بما ذكره ابو هاشم فيها اي وهو ان سببها في ذلك يصحح على الابد  
اجتماع المثبتين وذلك لان الشخص الرفع للثقل فقام اعتمادان وكل اعتماد نشأ  
عنه حركة فائمة بالثقل فقد اجتمع في الواقع مثلات وكذا في الثقل لانه قال  
لا بد من زيادة حركات اي على الحركة التي تحرك بها في جهة اليمين واليسار ولا يخفى ان  
اجتماع الحركة التي تحرك بها يسببها لعلها لا تكون الحركات الزائدة اهتماما للامثال والناس  
لما هم ان يقول فيما تقدم لان فيه اجتماع الامثال وهو محال ان اجتماع المثبتين  
محال لانه يودي الى اجتماع الضدين لانها اذا اجتمعا طار ان يعدم احدهما لانه محال  
الضدان واجتماع الضدين محال فاستلزم من اجتماع المثبتين محال فاستلزم من اجتماع  
لما قلنا ذلك لان ما قلنا يلزم اجتماع الطرفين ويدعي جوازه بل يقال له اي الى  
هاشم لولده الزايف انما عند نفسه الرفع للثقل حركة واحدة في هذا الثقل  
برفعه له واعتماده عليه استعماله لا يحرك اي بهذه الحركة بل لا بد من تحريكها  
بها لانه لو تحركت على حركة اخرى او لم تحرك بها لزم اي من عدم  
التحرك بها وهذا منه لما حكمت به الشرعية من استعماله عدم تحريكه اي الثقل الذي  
ولده الزايف حركة فيه وفي ذلك اي اللزم المذكور وهو قيام الحركة لجسم وهو غير  
متحرك ابطال الحقيقة الحركة اي فيكون ذلك اللزم باطل فليكن المطلوب وهو عدم  
الحركة الجسم باطلا ثبت وجوب تحريكه لا بد منها من تفرع اي كيان وهو الحسنة

واجب ان يكون



الاول وقوله واشغال الى ثمان اخر وهو الجزء الثاني لانها تكون الاول في الجزء الثاني  
 وحسب فرض انه حركة وهو ان كان فلا تفرج ولا اشكال فاشترط هذا بقوله  
 ان تصدق والضمير المضاف اليه اشترط عليه على ان يثبت على ما به خبرنا على  
 الحركة التي تجري بها الى سائر الجهات ومن جعلها جهة العلو اشترطنا ان لا  
 يتحقق الشرط وهو ان لا يرتفع وذلك اي اشترط ما يتحقق الشرط بدونه  
 بناء على حقيقة الشرط لان حقيقة ما لا يتحقق مالا يتحقق مالا الشرط بدونه والحاصل ان الارتفاع  
 للتقبل الاول فيه حركة من رفعه وجب ان يتحرك تلك الحركة الى اي جهة كانت حتى  
 لجهة العلو فلو لم من ذلك انه يتحقق تصدده وارتفاعه تلك الحركة فاشترطنا في  
 تصدده وارتفاعه بحركة اخرى اشترطنا لا يتوقف عليه الشرط ولا ان يثبت  
 ان يتفصل عن ذلك بقوله لا سلم فكم ان الحركة الواحدة التي ولدها الارتفاع في السفل  
 تحرك في سائر الجهات حتى لجهة العلو يمكن تحركها الى عدة جهات العلو والجهة العلوية فلا  
 بد من زيادة حركة والارتفاع والمزيد عليه بحيث يمكن دفعه وقوله اذا لم يتحرك بها جهة العلو  
 لم يرفع عليه ابطال حقيقة الحركة متبوعا لان الحركة التي ولدها الارتفاع في الجسم لا بد من عدم  
 تحرك الجسم بها تصدده بطلان الحركة ولا انه كانت فيه الحركة وهو سائل وذلك انه تحرك  
 بها منته وسيله وهذا يمكن في حقيقة الحركة في الجملة اذا جعلوا غدا لا بد من السكون  
 الثانية وقوله وكل واحد من الجهتين حالبة المقابل بقول الاول اي وهو ان كل واحد  
 يحمل من الاجزاء لا يحمل الاخر معنى او سبهم المعنى هو الجزء الملحوظ في فرض والسبهم هو  
 الملحوظ في فرض وهو ظاهر في الحال فاما في استعماله حمله ظاهرة وذلك ان  
 الجزء المبهمة كل واحد من الجهتين لا وجود له في الخارج وحمل ما لا وجود له في الخارج محال  
 اذ ليس ثمة في جزء اي اذ ليس اختصاص من جزء اي اذ ليس حمل زيد لهذا الجزء  
 المعنى بخصوصه اولاً من جهة الجزء اخر وكذا يقال في عموم والنقض ان هذه الجاهل اي  
 والنقض ان كلام الخاطئين لو ان اخذوا وتعليلية وهذا سند لنفي الاولية اي محلا فلو  
 كان كل من الخاطئين لا يتقبل حمل الجيب لظهور وجه نصيب الجزء الجيب وهو ما بين ارض مثلاً  
 لكونه لا يتقبل على الكون وكذا الاخر فما وجه ان اي فهو ترجيح بلا مرجح وهو محال فلو  
 استلزم من حمل كل من الجملة لجزء معين محال فقال اي عار لا عرن وجعله  
 الاختصاص وهذا جواب سؤالي قبل وجد الاختصاص نعلق قدرة الاخر في هذا الجزء  
 ورد بانه يمكن تنازعهما في كل جزء فما المرجح وهذه اي القضية وهي قوله لا عرف

وجد الاختصاص حجة بنفي المحاولة والتحيز المحض التوهمات وهو قولهم  
 ان المرفع خلفه الصمد بواسطة بقوله من رفعه واستأذنه القائلين بالقول الثاني وهو  
 ان كل واحد من الجهتين مؤثر في كل حال في كل جزء حاصل ما ذكره الله تعالى لهم ما تولد  
 في هذا الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل زيد بمعنى ان الرفع الذي هو ارفع هو عين  
 الرفع الذي هو ارفع وهذا الرفع وفيما اختلف كان الاول لازم اثر من مؤثرين وهو ما حصل  
 وان كان الثاني في ارتفاع الجسم قد حصل باحد الاربعين فلا فائدة للزيادة وقد يقال ان  
 الجملة المذكورة مغايرة الصلة المركبة فالجمل متولد من جميع الجاهل والجهنة  
 الاحتمالية لانه كل في حصول المقادير فلا يحصل بواحد وحده فلا يلزم ما ذكره في قوله  
 ولزم ان يكون المراد من الاول قوله افا وتخليق الاوهام والحالات المار بتخليقها  
 العرف على مقتضاها وشار بقوله وبأجله اننا وجوه ابطال القول بالقول لا يتصور  
 فيها كونه في هذا المبحث من الوجوه فصل ويجوز ان قد تقدم ان العقائد الالهية  
 تنوع بحسب الحكم العقلي الى ثلاثة انواع واجبات واستحالات وجاهيزات وقام المعنى  
 الكلام على الواجبات والاستحالات ثم اتبعها بالكلية على الجاهيزات وترجمها بفصل نظر  
 لغايرها للمفروغ منه وحذف صدور الترجمة اجمالاً ويجوز انما عقلاً وشراً  
 والجواز امر من الوقوع وقوله في حتمه اي لما فيه بمعنى ذاته ان يرى اي ان  
 براه الخلق بالمعاريهم الحادثة سواء كان المرأى مسلماً او كافراً لان الجواز الكلام في الجواز  
 على ما يلحق به اي على الوجه الذي يلحق به جل وعلا وان لا يكون حين الروية  
 له في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد بان يكون في جهة او مقابلة  
 المرأى اذ هذا لا يلحق به بقوله لا في جهة ولا مقابلة ترجيح لا لا يلحق به ولا مقابلة  
 اي بحيث يكون المرأى مقابل له وهو احواله واعلم ان الروية الشيء في جهة مستلزم  
 مقابلته والمقابلته الشيء مستلزم كونه في جهة وجاه فبقوله ولا في مقابلة انما ذكره  
 اهتماماً به والا فلو ادخل في قوله لا في جهة لقوله تعالى انما توحده السد وان  
 المدعى خارجاً على طرفي السمع والفعل فثم طرف السمع لانه المعتمد في المقام الى رها  
 ناظرة اي وقوم النظر يستدعي جوازه فدلالة الآية المذكورة على المدعى باعتبار  
 النظر فاندفع ما يقال ان المدعى جواز النظر هو امر من وقوم الآية انما تدل على وقوعه  
 فالآية انما اشتمت الاخص من المدعى وتقدم المحرور الى الآية لحد الاهتمام ورعاية الحافظة  
 دونه المحصر والمحصاة عما معنى ان المؤمنين كما عليهم لا ينظرون الى ما حواه ولا يريدون الا الله

على الجاهل



لما حصل لهم من اللذة العظمى بشاهدة ذاته **ولسوال موسى لها اي كاشفة ان**  
 قوله تعالى قال رب ارنى النظر اليك **اذ كانت مستحيل** انظر ان هذا الاستدلال  
 من جهة الحق وليس استدلالا لافعاله كما يكون تركه فليكن لو كانت مستحيلة لمجمل  
 موسى فكيف جعل امرها في غير مستحيلة وهذا لا يصح لما في الاستدلال من انما  
 الجاهل الى رسول الله قال العكاري ولا بعد ان يكون استدلالا لافعاله ونظيره هكذا  
 لو كانت مستحيلة لكان موسى جاهلا لا مرها لمحقق عليه لها لكن ما جعل موسى امرها  
 ان يراد ما يستحيل ممنوع والافعال معصومون منه يخرجونها غير مستحيلة فخذ من المعنى  
 التالي كظهوره واو في الاستدلال فلو تعد قال العلامة الجوزي وفردا وان كان صحيحا  
 لكن اذا عايناه اقام الاستدلال مقام التالي في غلبة البعد اذ لا يجوز البعد في عين  
 الاضاح بنا في الوارد المقادير والاقرب عندي ان يترك الكلام على ظاهره الامر فكم  
 انه اراد تعليم الجهل العلم ولا اشكال فيه وكذا يقول لو كانت مستحيلة لعلم امرها في العلم  
 انها مستحيلة لئلا يعلم العلم انها مستحيلة يخرج انها ليست مستحيلة وهو الظاهر وان  
 الملازمة ان لا يعلم ما هو مستحيل ودليل الاستدلال ان لا يعلم انها مستحيلة ما لها لكانت  
 سألها بخرج ان لم يعلم ما مستحيلة وهو المطلوب **على ان الله لم يرد فيهم** والمراد على ظهور  
 النظر في وجهه الكريم اي ذاته الكريمة فاطلق الواحد على الذات  
 على طريق الخلق والمراد الوجه حقيقة بناء على انه تعالى له واحد لكن لا يعلم حقيقة الوجود  
 لا هو مد يد السلف وعلى هذا فيكون وجهه تعالى كرميا انه شريف على القدر  
 سترون ربه عند انظر في الرواية لا في احتمال ان المعنى عزرون نواب ربه ونحوه  
 الى ما ورد من طرف الشريعة من الاحاديث والاول اعيد والثاني اقرب وكلام الله يقتضي ان  
 المراد الاول ومن جملة الادلة على جواز الرواية اختلاف الصحابة في وقوع الرواية النبي صلى  
 الله عليه وسلم ليلة الاسراء لو كانت متممة لما كان للاختلاف في الوقوع وجه وقد صح  
 ابن عباس جبر امته الامنة وحيزه وقوعها له صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضي ان  
 جوازا بالضرورة لما فرغ من ذكر ما يجب ان يحق تعالى في معنى اللام والحق تعالى  
 الذات اي لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالى اي من ما قام عليه الدلائل من الواجبات  
 لذاته تعالى او ما يجب في حقه تعالى لا يتصور كمن الذي كلفنا ان نعرفه فنحن لا نعلمه  
 منها بالدليل او ما علم يتم عليه الدليل فوجب علينا معرفته اجلا لا نقصد ان نعلمه  
 بنصف بكل حال **واعلم انما هي الخالق والثاني ليس المراد من هذا التسمي** الذي هو

الجواز وقوله وجوب الجواز الى صفة من صفات ذاته اي بان يكون الجواز صفة له تعالى او  
 تكون صفة من صفاته تفتت بالجواز ولا لها محال نحو وان الله يله او فاعلم انهم من  
 وجوب الوجوب الى صفة من صفات ذاته اذ يكون الجواز كذلك اي راجعا الى صفة  
 من صفات ذاته وهذا محال تعالى الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالى القائمة به  
 فهي واجبة لا تقبل الاستغناء ولا الابدال بل الى تعليلها اي بل رجوع الجواز الى  
 تعليل الصفة بفعل نحو والافعال لو قال بل الى تعليلها بالصفات لا يجرى الكلام على الفعل  
 والترك والغير في تعليلها عايد على الصفة ومصدرها في القائم العذرة والارادة  
 او يستحيل ان ينصف بصفة ظاهرة اي بصفة وجودية ولذا يستحيل ان يقال له محال جازية  
 اما انما قد بصفة اعتبارية جازية فلا ضرر فيه ككلمة مثل العام او بعده او بعد فان هذين  
 امران اعتباريان جازيان لا يمتنع ان لا يوجد العام فلا يمتنع ان يكون المولى في العالم ولا  
 بعده او قوله ان يستحيل ان ينصف سبحانه انما يستلزم قوله ليس المراد انما  
 استدلاله بقوله لما عرفت انما لما عرفت من وجوب الوجود انما هذا لا يقال  
 بالصفة ايضا بل الاحوال الا ان يراد بالوجود الكليات اذ انما حركت على نفي الاحوال  
 قوله ولو انصرفت الى هذا دليل محسب الصانع كما ان الذي قيله دليل محسب  
 المعنى وقوله وشأنه ان لا يتغير فلا استثناء في المحذوف اي لكن انصافه بالجواز باطلا  
 لانه تعالى انما اذ الجواز لا يكون الاحاد انما اراد بالجواز المتعبر بعلمه لا مطلق الجواز لانه  
 الجواز من الحاد **فما عرفت هذا اي اذا عرفت ان مرجع الجواز لتعلقه بالصفات**  
**بالصفات** **بما يحالها الاولى** بقوله بوجوهه لان التعلق هو الايجاد تامل ويجوز  
 ان لا يتخللها انما انصرفت بما علم لانه اذا حاز خلقها اليهم لزم جواز عدم خلقها لهم  
 ولا يستحيل انما اي خلافا للعتق له وقوله ولا يجب اي خلافا لما قال بوجوب الواو في  
 بعضها عند وجود شرطها فزوجة الباري كذلك وفيه ان شرط رؤيتها بعضها لا يجرى  
 في روية الباري بالسمع والعقل اي بالدليل السمعي والدليل العقلي **ما السمع**  
**ان قد لم** دليل السمع لانه المحذور الاقوى في هذه العنقدة لما سبق في الدليل  
**العقل من الضم** **ناظرة اي ناعلة اي** مشعرة بنظرها الى ربها **وذلك**  
**اي وبان ذلك اي الاستدلال** بهذه الآية على جواز الرواية **اذ اخذت** بجزئي  
 الاضاح ببيانها واحترز به لك عما اذا اخذت بنفسه او باللام فانه في الاول بمعنى



الانتظار نحو وانظر وناقتس من نوركم وفي الثاني بمعنى النظر نحو فلم ينظروا في ملكوت  
السموات والارض وفي الثالث بمعنى اعطى نحو غطت لداى عطفت عليه  
كان ظاهره في معنى الروية اما كانه النظر عند تعديده بالي ظاهره في معنى الروية ولم يكن  
لصاحبها لانه قد استعمل في اللسان بعد ياباني في غير معنى الروية لقوله امرأة من امرؤ  
انا طرفة الى ما يفعل ابني اي منتظرة وقوله تعالى ولا يجلهم الله يوم القيمة ولا ينظر  
اليهم اي لا يرحمهم وبوكده في الاوضح ان يقول وبوكده ان المقصود بالنظر في الآية الروية  
استاده الى الوجه ان القدر في المقصود وقوله هذا النظر في الواقع في الآية استاده  
بمعنى النظر الى الوجه الثاني لا سلب الآية ان لو قال استاده الوجه الثاني الى الحال  
والثاني وقوله لما خص باستاده الى الوجه اي لان الوجه ليس منتظرة لغير وجهها  
بن الدات بما فيها وقد خال المراد بالوجه الدوات على طريق المجاز المرسل وورد بالحق  
انما مركباتي الكلام البليغ الا انه اقتضاه الحال ولا مفتحي له هنا لما خص الى  
الانتظار وهو توسل اي يوم القيمة لم يزل لعل الاحسن التصريح بان اول  
بدل لم وقد اجاب بعضهم عن هذا الوجه الثاني بان المراد بالسم الغم الاخروي ونحوه نعم  
الجنة اما نظريوم القيمة وورده بعد بان سوف الامة الشارة الى من ومات اليهم  
يومئذ في الخرخ والسزور والاجبار انظارهم القيمة والثواب لا يلزم ذلك بل زمانا فاما  
لان انتظار الاخروي لان النظر بالسم والخرن والخلق وتبين الضد احدث وان كان  
فانما بالحصول على ان يكون الى اسماء على التبعة لو ثبت في الجنة فلا خلاف في بعده  
وعز استه واخلاص بالسم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التشيع  
في القرآن الاول والثاني بل اجماعا على خلافه ومن الادلة المحسنة في هذا  
عطفت على قوله اما السمع فقوله تعالى ووجه يومئذ وكما في الساب للاسجوب السابق  
ان يقول وسند سوال موسى اخذ اذ معلوم اخذ هذا السند لضمون قوله ومن الادلة  
الصحيحة اخذ والاى بان لا يجمل ما يجمل في حقه تعالى كما جاء في الروية اوردت  
استعمالها حقا لئلا يخفى لكن الثاني باطل لما في ذلك من غاية الشناعة اذ كبت لا بد ركب  
مولانا موسى ما ادر كنه حيلة المعزلة وهذا من باب الاتزام لهم على مذاهبهم حاله  
المعزلة بضم الحاء فيهم والاضافة للسان فحين اخذ ظاهره اندمغرا على ما ذكره  
اولا بقوله اذ معلوم انه لا يجمل ما يجمل في حقه والخرج غير ظاهر لانه لا يلزم من لونه

لا يجمل

لا يجمل ما يجمل في حقه تعالى اذ لم يبال الا جاز الجواز ان يعلم باستحالة الروية  
وبالغرض فكان الاوى لث ان يقول ان معلوم ان موسى عليه السلام لا يجمل ما يجمل في  
حقه تعالى وسوال ما يجمل ممنوع والاخبا معصومون من كل زائل نعمين والاخبا  
معصومون والاول الحال ومن الادلة اي المحسنة على الروية تشير الى ان  
في كلامه وقوله ان يستعمل اي ان يستعمل وتشر الى ان في القدر بالروية ولم يفرض لغير  
المعروف الذي هو الطلب وكانه اعترضه عطفت تشير الى ان في الجنة الاجتهاد في الدنيا  
واخلاصه وقد وردت في الروية والطلب بالتمتع بالنظر لوجهه والظاهر  
ان هذه الشارة السند الاجماع ومنها اي من الادلة المحسنة الاخبا من اولها  
بمعنى ضبط كل منهما بالآية اوجه فتح التامع بتدبير اليهم والاعلم بعد في احدي  
التامع والماضي ضامه ونصا والمعنى ان لا يرد حين في رويته اول اول انصاره اي  
لا يضر احدكم غيره في الروية سب من اجله له وضم التامع مخفف اليهم والرايانا  
للمعقول من العلم والخيال لا يحصل لبعضكم من بعض ظم وضم سبب الازدحام  
في روية الباري لانه لا يحصل فيها سزا حلة لوضوحها وضم التامع استدراك اليهم والرايانا  
من الضامه والماضي ضامه ومما ذكره ان هذا الوجه الثالث في تصانوي الروية  
الحديث وان صرح لعدة ومعنى والله اعلم وقوله اول انصاره اي رويته بالروية  
الراوية كان الكبار وفي البوص التي روايتان وورد ايضا هل تصانوي في روية الغم لانتظام  
ووجه التشبه اخذت من الحديث بان المقصود من التشبه فافاد ان المقصود من التشبه  
في الحديث تشبه الروية بالروية لان الذي بالروية ولو اوزمها فلو ازم الجهة الحديث  
ولو ازم المحسنة اخذت الدات قد راى من الخراج والانتظام فيما ذكر اي من عدم تضار  
بعضهم لبعض وقت الروية وقوله الذي بالروية اي حين يلزم ما ذكر من الحيلة والمحسنة  
ولو ازمها ليس معنى هذا بيان لما قبله وانما كانت على الظواهر الجواز ان المعنى لا قالت  
المعزلة انهم سقروا ثواب او نعمة ربيهم وقوله انظر اليك يجمل ان المعنى رب الربانية  
من ياتك انظر اليك اي الى اتيك واجتمعت الى المطلوب لازم الروية وهو العلم الضرورة  
ويجمل ان موسى علم الاستحالة فلما طلبها فخر بها مستد كافي الآية طلبها موسى لنفسه  
لجميع يستعين بالقوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا كله خلاف الظاهر  
لكنه تعالى ونواظرها على معنى واحد ظاهره ان ذلك المعنى غير الروية وليس كذلك كذا  
الاخذ ان لو قال هي كذا ونواظرها على الروية نقيد القطع بها نقيد القطع بالروية



اي بجوارها وقد اشار الى هذا المعنى اي وصوران الظواهر اذ كثر اذات القطع  
 فلم ينعقد له اي الامام الذي المعنى لما فيه من الضعف لا سيما الكلام عليه  
 والادلة السميكة او بالجمال وقوله راجع الى الامام راجع الى  
 نفسه ذلك الوقت في القطع بجوارها وقال لا يقطع بجوارها كما تقول الاشارة ولا  
 يقطع بعدم جوارها كما تقول المعترضة فرد اي حرف الدين من التمسك عليه  
 اي على المخبر ما سبق من ان الظواهر اذ كثر في سبب اذات القطع له وقوله وهو  
 اي والرد على المخبر انما ذكرنا هو على ان بعض من افاد بهذا الاستدراك بنفسه  
 ان بعض الادلة السميكة قد اربعة من مرجحة الظاهر وصار قريبا من النص على  
 الاغراء للمقام في معنى من ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا في جواز الرواية في العالم بحسب  
 نصا قطعيا في امورها فلا حظ ما ينفرد به من ضعف الاحتمال كما جرت عليه الاجازة  
 من ان موسى انما سأل الرواية لاحد فوجد حين قال له اربا الله جبهة وقالوا في يوم  
 لك حتى تركنا بعد حصة واما الله فكيف يمنع فوجد انما عليها ان الله بهم  
 من باب اول وهذا التاويل وان كان غير مسلم فهو موزن في القطع لا يجوز الاحتمال وان كان  
 ضعيفا فخذ من في القطع وانما كان عند الشاكرين غير مسلم لانه مع محال لضعف الخبر  
 ارضه بظهور اليك فاسد لان يجوز الرواية باطل بل كثر عند اكثر المعترضة فلا يجوز  
 تقريرهم على ذلك وقد قالوا اجعل لنا اهلهم الله فرد عليهم من ساعده بقوله انكم  
 نوم بخلون ويقرب منه اي من سوال موسى حديثك ففردوا فانه نص  
 فيها انظر ما معنى هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا من الامة التي ليست بها كذا يحتمل  
 بان الحديث نص على انه يحتمل ان يراى بقوله فترون ولم روية الله او ثوابه او عتابه  
 او امره لكن الظاهر ان الرواية لذات الله وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسؤال عن الرواية  
 لما ترفعان فان ذلك غير بعيد ان يعبه نصا فيها وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها  
 على حذف الكاف اي كالتصحيحا بل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب منه في قوله  
 كما وان يكون نصا وهو مستفيض اي لانه رواه احاد وعبروا صحابا وهذا  
 فعلى كونه كالنص اي وانما كان كالنص لانه مستفيض وفيه خلاف قيل انه مستفيض  
 القطع ان ثلث ان المستفيض من قيل المتواتر وان قلنا ان من قيل الاحاد اذ القن وانظر  
 قوله ويقرب منه فمعه قول موسى ان فان المستفيض يقتضي ان سوال موسى لم ينفرد  
 وبذلك الامر وهو القرب من كونه نصا وقوله ويقرب منه ان يقتضي انفراد الطالب

استفاد

استفاد الثابت وقوله وهو سوال موسى اي ولا يعارضها وقد حلت اما المعترضة  
 قد حرموا على خلاف ما جرى عليه اهل السنة من جواز الرواية فانهم حرموا على استقامتها  
 ولهم في ذلك سند حسبي وعني كاهل السنة وقد حلت ما اهل السنة من الادلة  
 السميكة في ذلك ولما اهل العلم عليها وكان المخصوص ابراهيم معارضة في ذلك فوجه  
 في هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا يعارضها اي الادلة السميكة وفي بعض  
 النسخ ولا يعارضها اي الدلائل السمي والاول اسبب المحاربي لان الادراك  
 احسن اي من الرواية اي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاخر وقوله لان الادراك اخص  
 وحاصلة ان الادراك للمشي يقتضي الاحاطة به بخلاف الرواية فانها قد تقع على سبيل  
 الاحاطة بجوانب المروي وبدونها وكل ادراك روي وليس كل روية ادراك ولا  
 شاك انما اي الاحاطة به تعالى سميكة عندنا وان قلنا بروية مطلقا كحتم ان  
 المراد في الدنيا والاخرة وهو ما يقتضيه سياق الدلائل ويجوز ان المراد الاطلاق بحسب  
 الرواية وغيرهما من صفات الادراك كالعالم وحده فالمعنى والاحاطة سميكة سواء كان ادراكه  
 تعالى بالروية اي المصرا وبالعالم او بغيرها من صفات الادراك سلمنا انه الروية  
 ان سلمنا ان الادراك بمعنى الرواية فانه مرادف لها لان اسم العموم في الزمان بل المراد نفي  
 الروية وانما مرادف لها لان اسم كمن العموم في الزمان بل المراد نفي الروية في الدنيا للجميع بين  
 هذا وبين ما اقتضى الروية في الاخرة من الادلة الشرعية لكن المراد في الدنيا اي في  
 الروية في الدنيا او هو اي نفي الادراك من باب الحيلولة وجد ذلك ان لا يعارض جمع  
 محلي بالالف واللام بغير العموم والسلب اذا دخل على العموم بغير سلب لا عم السلب  
 وسلب العموم من باب نفي الالهيته وهذا المعنى لا يرد ولا تراه الا بصار كذا لان بعضها  
 محجوز عند قطعنا قال تعالى كلا اللهم عن ربهم يومئذ لمحجوز ولا يلزم من خلق النبي الامم  
 نطقه بل قد ثبت ان المؤمنين خارجين من هذا العموم لندلة الشرعية الواردة فيهم  
 قوله ولا قوله عز وجل عطف على قوله تعالى لان المراد في الدنيا اي لان المراد فيها  
 في الدنيا وقوله ان صوابه وفوقها في الدنيا هو السؤل لموسى اي فلا يلزم من ذلك هو السؤل  
 الاصل في جواب المطالبة لسؤاله وقوله اذ هو انما سند لقوله لان المراد في الدنيا  
 قوله ولهذا قال في الزمان اي ولا يلزم من كون المسؤل عند وقوع الروية لانه لك السائل في  
 الدنيا لا الوقوع مطلقا قال المولى ان في ايها السائل وقوله قد يستأنس لذلك اي للكون  
 المراد نفي وقوع الروية في الدنيا من ان نقض الوقفية اي المطلقة لا نهاهي التي



يوجد في انفسها وفيها المعنى والوقفة المطلقة هي التي حكم فيها بصورة ثبوت المحال  
 الموضوع اوله عند في وقت معين مثلا كل من متخسف الضرورة ثبوت جبروت  
 الارض منه وبين انفس هذه موجبة كلية وقتية مطلقة لثبوتها بالضرورة  
 ممكنة عامة وفي بعض الفرائض مما يتخسف بالامكان اعدام وقت الجبروت فقد اخذ في  
 ذلك القبح الوقت المعين وكقولنا كل ممكن فعلا الله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه  
 لثبوتها وقتية ممكنة هكذا ليس كل ممكن فعلا الله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه  
 والمأقالات قد يتناسخ ويبطل على ذلك ما تقر به بحيث يجعل ما تقر به حجة  
 تامة لان التناقض من خواص الاخبار ولا ينبغي للاشياء وقوله تعالى اني انزل اليك  
 من نبيك الانشا هذا ما استدلاله الاشارة لما ذكر من الامتنان والافتقار في الامتنان  
 وكلامه يشير الى ان اهل السنة احتجوا بحجة عقلية وسمعية بعضها  
 هي جواز الرواية وحصلها على وقوعها كذا في المعترضة احتجوا بضم غلبته  
 وسمعية بعضها من منافع الرواية وحصلها على عدم وقوعها والمض في هذا الكتاب ذكر  
 اولها اهل السنة من السمع اريد بها شبه المعترضة من السمع واحاط عليها بذكر  
 حجج اهل السنة من العقل ثم اردتها بشبه المعترضة من العقل واحاط عليها بذكر  
 حجج اهل السنة من نقض اهل الامم الذين لا يورثون في الامتنان على سبيل المعارضه بعض ما استدل  
 به المعترضة من الادلة السمعية والكلهم ادلة سمعية غفيرة ذلك ولم يتعرض في مقام الاصل  
 الاستدلال بالامتنان المذكورين فقط ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم الاستدلال بالامتنان  
 جميع ما استدلال به وقد يجاب بان قوله من السمع حال من صير كمال الحمد وفيه  
 هذا المذكورين من جملة ادلة المعترضة حاله كونه ذلك الكبر من السمع فواقعة على امر  
 عام والاشكال مبني على ان قوله من السمع يان لبعض ما استدلال به على نفي وقوع  
 الرواية اي على نفي وقوع المستحيل اذ شبه وقع النزاع معارضه لما استدل به من  
 لا يان العامة على وقوعها هذا ظاهر وهذا لا يان ما جرى عليه في الامتنان من بعض  
 الوجه وهو معارضه ما جرى على نفي الوقوع والاباث التي تمسك بها دالة على جوازهم  
 الوجه الثاني مناسب لما جرى عليه في الامتنان في امتناع الرواية اي على امتناع  
 نفي المعنى على ذلك هو نفس ما ذهب اليه اي وهو يستلزم الوجه الاول لان  
 الاستدلال بوقوعها يستلزم عدم وقوعها لان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع  
 وتوجيه اي وتوجيه التمسك بها على المقصد الاول ان الرواية بهذا قياس من

انك في الاول صفراء موجبة جزئية وكبراه ما لانه كلية وقوله بانه الاول تقر به  
 بالغا ان الرواية هي الادراك بدل من الصغرى وقوله لانه لا يصح العام زائدة  
 وهو خبر عن قوله دليل الصغرى لانه لا يصح ثبوت الرواية مع نفي الادراك  
 اي بهذا يدل على انه عينا اذ لو كانا غيرهما لاصح ثبوتها مع نفيها وان خبر بان هذا  
 الدليل لا ينبغي المدعى وهو ثبوت الرواية نفس الادراك جزئية في اثنين الذين بينهما  
 عموم وخصوص مطلقا يقال الله لا يصح ثبوت الاخص والاسان مع نفي الاعم  
 كالحواشي واما في ذلك الله لا يلزم من عدم صحة ثبوتها مع نفي ادراك ان يكون هو جواز  
 ان يكون اخص منه علم نفي الادراك في الامة على كل بصيرفة الله الواحدة  
 الجميع على لفظ عموم وكذا الاول كخلاف عموم وقد يقال انكي معتبرة تحت الامتنان  
 وامتنة عموم معتبرة بحسب الارمان اي ودليل اكبر من عموم على الادراك في جميع  
 الارمنة من كل بصر وقوله لان الجمع هو سند لما قبله من الله نفي في الامة الادراك على  
 كل بصر في جميع الارمنة بنفي الاستغراق اي عند عدم القرينة  
 الله على العموم والتبعض وقوله ان لا يراه مومن ولا كافر عدا انظر للعموم في الاصل  
 وقوله لاني الله بياواني الآخرة ناهي للعموم في الارمان وهذا مبني على ان العام يعموم  
 بغير السبب للاشخاص والارمان وقيل سموهم بهذا السبب للاشخاص  
 ومطلق بالسبب للارمان ويلزم من عموم في الاصل ان يعموم في الارمان اي  
 لان الارمنة بالظهور لا يان ما يوزن بقطع الفرع عن الخواص ووجود الشروط وفيه فلا  
 يصح ثبوتها في بعضها دون بعض للمخرج من غير مرجح يان وما يوجبها  
 على المقصد الثاني واما توجيه التمسك بها على المقصد الثاني فلا يان وقررها  
 اي الامة في بعض التمسك اي ذكرها على وجه التمسك فني التمسك على او السداد  
 ذكرها على سبيل التمسك بها اي بالرواية اي التمسك بنفيها والتمسك بنفيها لا يصح الا اذا  
 اعتبر عموم العام الذي سبق لمدح في الاستخاص والارمان ثبوتها في حقه  
 فخص امراد بالادراك الذي هو خص في حقه مصدر من السمع اي ثبوت  
 بخلافه وفيه التمسك فان دفع ما يخالف الادراك وصف الممدح لانه اوصاف السار  
 فكيف يقال ثبوتها في حقه نقص ثبوت الادراك في حقه نقص اي لانه  
 اذ كان مقابلي الادراك كمالا من حيث انه ممدح به كان الادراك لانه نفسا مقابلي  
 الكمال الماهر نقص واذا كان الادراك نقصا استحال ثبوتها في حقه تعالى لاستحالة



التفاهيس عليه واذا استحال ثبوت الادراك استحال ثبوت الروية لما سبق ان الروية  
هي الادراك والجواب عن الآية من وجوه اعم من ان يكون له من الآية  
بالنسبة للوجوه ان استحال الجواب يقتضي لا يطاق ما يستكواه وقوله من وجوه مخبر  
عن الجواب وصيغة المأثرة قد استعملت في غير محلهما بل هو اخص اي بل  
الادراك اخص من الروية وهو اي الادراك في الحادث وهذا  
سند لما قبله فالاول للتعليل وانما كان الادراك في الحادث بهذا المعنى لان  
حقيقته النبل والوصول ما خود من ادركت فلانا اذ الحقته ووصلت اليه  
مع ابصار جوانبه اي ويلزم منه الاحاطة واما الروية فهي سطق ابصار الشيء  
مع ابصار جوانبه او لا ولهذا يصح ان يقال وانما ادركت بصرى لاحاطة  
العين به ولا يصح ان يقال ادركت بصرى ومما رآته وهذا اي الادراك بهذا  
المعنى محال على الله لا يقتضيان ان له جواب واطراف فليكن اخص اي هو  
الشان في كل ما استحال حقيقة على الله ان يجعل على محاذة كونه والضمك  
وحيث حل الادراك في الآية على معناه المجازي وهو الاحاطة الملازمة له  
كان الشئ في الآية منصبا على ذلك اللازم والمعنى حتى لا يخطئه الابصار  
اي لا يراه على وجه الاحاطة به ان قلت ان الادراك هنا لم يثبت في حقه تعالى  
حتى يقال ان حقيقة شئ محال وانما هو معنى فاذا فرضنا انه محال على حقيقة  
الذكورة ونفيت فاقم محذور في ذلك فقلت المراد البينة على انه تعالى لا  
استحالة في حقه الجسمية والموازاة الاطراف لم يكن ان يتصور في حقه  
حقيقة الادراك حتى يصح اثباته او نفيه وانما يحتل فيه تعالى لازم الادراك  
وهو الاحاطة وهذا هو الذي ينبغي ان يوضح كما اخبر عن نفسه هذا انظر  
مسلم الثبوت وثق الابصار الخاص اي الذي هو الادراك على سبيل  
الاحاطة لاوجب في اي انتقاء لا يوجب انتقاء اصل الابصار الذي هو  
الادراك لا على سبيل الاحاطة والاضافة في اصل الابصار اي لا يوجب  
انتقاء اصل الابصار لان انتقاء الخاص لا يوجب انتقاء العام وانتقاء الانسان لا يوجب  
انتقاء الحيوان وهو اي الاصل الابصار هو الذي كان عليه اي ندعى  
وقوله وبهذا اي بما ذكر من ان المراد في الموازم ان النصوص  
الدالة على الروية هي الدالة على وقوع الروية لقوله تعالى الى بها

ناظرة وكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربيكم كالعقول الباردة  
للقول في ان النصوص اي الدالة الدالة على وقوع الروية كما ذكرنا الدالة الدالة على  
عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار سلمنا ان الجواب المقدم شرح لقوله في  
المثل لان الادراك اخذ وقوله سلمنا ان توحيد لشرح قوله سلمنا الروية اخذ  
لكن لاسم العموم في الازمان يعني ان قوله لا تدركه الابصار لا يجعل علماني سوي  
بالسبب الى الازمان بالجمع بين هذا الى الدليل وهو لا تدركه الابصار  
وقوله وبين ما يقتضي الروية اي وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها  
ناظرة والحديث المقدم او تدعى اخذ هذان زكادات الثولين هذا  
مذكورا في المتن في الافراد اي بان يراد بالابصار ابصار الكفار للدلالة  
الواردة فيهم اي الواردة في انهم يرون الموتى في الآخرة فتلك الدالة تعني ان قوله  
لا تدركه الابصار من قبل العام بخصوص او نقول ان لفظ الابصار اخذ هذا  
شرح لقوله او هو من باب التل لا الكلية وهو عطف على ما قبله من قوله او تدعى  
اخذ محلا بالالف واللام اي سميتها بيدي في الثبوت وهو تدركه  
الابصار العموم اي عموم الادراك لكل فرع من الابصار فسلمه اي الابصار  
اي سلب حكمه فالخبر بالابصار على حذف مضاف تابع اي توجه لما اشعر به  
اللفظ اي وهو العموم اي فالشئ منسب على العموم وذلك اي جعل الشئ  
ناجا للعموم اي منسبا عليه والاشارة راجعة لسلب العموم لان سلب  
العموم اخذ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان نفي الانسانية عن عموم الحيوان  
لا ينافي ثبوتها لفرد من افراد الحيوان فيتحقق فاعلم ضمير يعود على سلب  
العموم بخلاف عموم السلب اي لقولنا لاشئ من الانسان كانت فتدب  
بثبوت الحكم لفرد ثبوت الكتابة لزيد بخلاف سلب العموم ولهذا اي ولاجل  
كون عموم السلب يكتف بثبوت الحكم لفرد من الافراد قل من انزل الكتاب  
اخذ هذا كبر بقا من الشكل الثالث اقترنه ان يقول موسى بشي موسى انزل عليه  
الكتاب ثم رده الى الشكل الاول بعكس الصغرى بان يقول بعض البشر موسى ينتج بعض  
البشر انزل عليه الكتاب فهذه النتيجة موجبة حرجية وهي تناقض ما ادعوه  
من السلب الكلي حيث ادعوا اخذ هذا مقرر لما قادت له الاشارة فالمقام في معنى



منه والدلالة المعتزلة انه فاستدل لال المعتزلة بالاية على استحالة الروية  
توقف على تحقق الثاني اي عن الجرم الثاني الذي هو عموم السلب لم يتحقق ولم يجرم  
به وانما تحقق سلب العموم لاي الاشعية بخلاف نقيض الحق قوله فان الاشعية انما  
تعلن لهذا العذوف الذي اقرراه وانما يراه اي وانما يدعى انه يراه المومنون  
لا الكافرون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه اي لاراه جميع الابصار بل  
ابصار المومنين وهم فلا يتم المعتزلة الورد عليهم بهذه الاية وقوله وانما يراه المومنون  
اي على خلاف بعض الجزائيات كائنا وقوله دون الكافرين اي على خلاف فقيل لا يرو  
اصلا كما هو ظاهره ونحوه قيل وروى عن مجنون بعد ما وهذا الشد في الحسرة ونقيض  
الوجبه عطف على الاشعية اي ولان نقيض الحق وقوله ونقيض الوجبه الكلية اي  
وهي كل الابصار تندرله التي سلبها الاية صفة للموجبه الكلية والضمير في  
سلبها عائد عليها على حذف مضاف اي انما التي سلبت الاية حكمها اي حكم الوجبه  
الكلية التي هي قوله تعالى لا تدرله الابصار هي السالبة الجزئية خبر على قوله ونقيض  
وانه مراعاة لما بعده التي دلت عليها الاية وهي لا تدرله الابصار لا يالس بمعنى  
كل الابصار تندرله وهذه سالبة جزئية لان النفي اذا تقدم على لفظ كل كان سالبة  
لفظ بعض كانه قيل الابصار بعض تندرله فقوله ليس كل حيوان انسان مثاله قوله  
بعض الحيوان ليس انسانا فالسالبة الجزئية من قبل سلب العموم ثم مخرج على مقبول  
قوله ونقيض الوجبه الحق وقوله بوجها الضمير للعموم اي بما اوجه وافادت السالبة الجزئية  
اي وحيث اذا كان مدلول الاية هو السالبة الجزئية التي هي نقيض الوجبه الكلية  
نقول بما افادته الاية ودلت عليه بل ابصار المومنين جعله الاضراب من مباد  
الاية نقيض ان سلب العموم لا يجمع عموم السلب بل ياتي من حيث انه لا بد في  
سلب العموم من ثبوت الحكم لبعض الافراد فلا بد في الاية لا تدرله كل الابصار بل بعضها  
كذا ذكر المحرر واعترضه ابن التمساني بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم قد  
يجمع عموم السلب وهذا في هذه الاية على هذا الجواب لا يقيده مدعي اهل السنة  
وهو اي موجهها هذا الجواب اي الذي هو قوله او نقول ان لفظ الابصار  
قوله واليه اي الى هذا الجواب المذكور اثبت ان سلب في الاية  
اي يشير الى ان الضمير في كلام الحق راجع للسلب وقوله من باب السلب المصنف  
بالمجوع اي وهو سلب العموم وقوله لامن باب السلب المطلق بل فرد اي حتى

يكون من عموم السلب اضعف الاجوبة اي لانه يقتضي ان سلب العموم من  
مقتضيات الاية وانما بيان عموم السلب وقد اعترضه ان هذا بيان  
اضعفه اي وقد اعترض الجواب المذكور ابن التمساني ان  
السلب اي بل هي معقودة له فانه لا ينافيه هذا استدلاله لانه لا يقتضي عموم  
واذا كان لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب  
لانه لا ينافيه اي بل قد يجمعان فان قلت كل انسان محرق فان نقيضه ليس  
كل انسان محرق فهذه سالبة جزئية ويصح ان تكون سالبة كلية بان نقول لاشي من  
الانسان محرق فقد جامع عموم السلب سلب العموم في هذه المادة في نفس الامر  
والحاصل انه قد يجمعان معهما اذ لم يثبت حكم لبعض الافراد بخلاف كل انسان محرق  
يجمع لاشي من الانسان محرق وقد لا يجمعان فيما اذا ثبت حكم لبعض الافراد كاذبا  
قلت ليس كل حيوان انسان فانه لا يجمع قوله لاشي من الحيوان بانسان بل ينافيه  
لثبوت الانسانية لبعض الحيوان فانه لا ينافيه اي وقوله ونقيض الوجبه الكلية  
التي سلبها الاية الموجبة الجزئية التي دلت عليها الاية لا سالبة الكلية التي لم يدل  
عليها يقتضي تافيهما وانها لا يجمعان في مادة وقوله اي الامام وقوله  
كفني ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة الجزئية لانه المحتمل اي ان  
السالبة الجزئية هي التي يتحقق بها تنذير الوجبه وذلك لان الاحجاب الكلي  
اذ كذب فالسلب الجزئي صادق لا محالة والسلب الكلي تارة يصدق كقولنا في نقيض  
كل انسان محرق كل انسان ليس محرقا ولا يصدق الا السلب الجزئي كقولنا في نقيض  
كل حيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسانا واما لاشي من الانسان الحيوان  
فهذا كذب كالايجاب الجزئي اذ هو المحقق والمطرد على ما هو معلوم في وقت  
السطوع وانما الزم من صدق الكلي صدق الجزئي لان الكلي اخص اذ كل ما انتفى  
الحكم عن الكلي فقد انتفى عن الجزئي بخلاف العكس وكذا في الاثبات ولزم من  
صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس بطريق الاولى اي وخم في الوجبه  
الكلية القابلة من الابصار تندرله التي سلبها الاية تافيهما السالبة الجزئية والكلية  
والاية محتملة لكل منهما والذي يدل ان سلب في الاية لانه اذا كانت العالمية  
الجزئية يكتسبها مع افاذتها السلب عن البعض فمن باب اولي يكتسبها ما فيها السلب عن  
جميع الافراد عن ان المراد به اي بقوله تعالى لا تدرله الابصار وقوله بذلك



أي بالسلب وقوله لا بقوله أي القابل فالاعتماد على الجواب الثاني أي وهو أن  
 الأدرالك أخص ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء العام يعني للامام الفخر هو من كلام  
 المؤلف والضمير في يعني عائد على ابن التلمساني وذلك أي أن الامام ذكر هذا الجواب  
 الذي بحث فيه ابن التلمساني أولا وذكر الجواب الذي هو أن لروية الأخص من الأدراك  
 ثانيا فلما حشد ابن التلمساني الأول قال فالاعتماد على الجواب الثاني قلت واعتراض  
 بهذا الكلام من المصنف غير اعتراض ابن التلمساني وإنما رآه إلى أن بعض المعاصرين عليه  
 لأن بعض المعاصرين هو أبو العباس أحمد بن زكريا على عقيدة ابن  
 الحاجب قال التلمساني في محقق الوحدانية في الاعتدال المنسوبة لابن الحاجب  
 وقتلنا هناك بحث أنه قال ذلك إشارة إلى أنها لم تثبت عنده أنها له وكأنه هناك  
 على طه أو تحقق له أمرها وإنما له فضع خبر قوله وحاصله أن الفخر ذكره هذه  
 إنما تنفي سلب العموم ولا تنفي عموم السلب فاعتبر فيه ابن التلمساني بأننا لا نعلم  
 لا تنفي عموم السلب بل تنفي عموم السلب في اعتراض ابن زكريا عليه بأن هذا السلب الذي هو  
 إفادة الآية لعموم السلب لا يصح لأن كلام علما المعاني يقتضي أنها إنما تنفي سلب العموم  
 لا عموم السلب شهادة أن هذا السلب ليس وسيأتي مناقشة المصنف لهذا قول  
 بعد دليل صدق قولنا لأرجال الخ وإن ذلك ليس بخاص في هذا أو التعميم على  
 ألفاظ وان شئت فقل نفي قولنا أو القام رجل أي إذا كان القام رجل فهو  
 بالنصب عطف على الجبر وهو فيها فإين ما يقتضيه أي فإين ما يدل على عموم  
 السلب ولم يتعرض المصنف بما ياتي من هذا الوجه وهو مردود أيضا لا بد منه لم يكن في الكلام  
 ما يقتضيه فهو ممكن وليس في المقام ما يمنع على أن شرف الذين ذكر ما يقتضيه  
 بقوله والذي يدل على أن المراد به عموم السلب قرينة المدح ولو سلم أي ولو  
 سلم أن هناك مقتضى في الجملة ولا يترك الظاهر وهو سلب العموم المحتمل وهو عموم  
 السلب وإنما قلنا في الجملة لأجل صحة قوله المحتمل الرجوع أي فهذا المستثنى غير قويا  
 بحيث يصرف الظاهر لاجله فهذا مسلم حاصلة أن يكون التأكيد بالكلية  
 أولى من التأكيد بالجبري إنما يتم إذا علم صحة السلب الكلي كافي المادة التي فيها  
 المحمول ما بين الموضوع كافي في كل إنسان محرم أي كاذبة ونقضها بالسلب الجبري  
 صحيح وأخرى بالكلية وإذا لم يعلم صحة السلب الكلي كافي المادة التي فيها المحمول  
 أخص من الموضوع نحو كل حيوان إنسان فإله هذه الموجبة كاذبة والسلب الكلي

وهو لا يثبت من الحيوان إنسان لم تعلم صحته وقد فلا يكون إجماع من السلب الجبري  
 أي لو لم يقتضها لها كذا لا يصح أن يكون مقتضاها بعد كذب السالبة الكلية  
 أي بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم أن قوله الكلية يحتمل أن يكون نقلا للمادة  
 والمفعول محذوف أي بعد كذب السالبة الموجبة الكلية وهذا هو الظاهر ويحتمل  
 أن يكون منصوبا على المفعولية ونقته محذوف أي الكلية الموجبة فيلزم  
 اتخاذ لانه السالبة الكلية مستلزم الجزئية والمغالاة لتقليل لانه الكلية أخص  
 من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية صدقت السالبة الجزئية ولا يلزم من  
 صدق السالبة الجزئية صدق السالبة الكلية وقوله لانه الكلية عند لما قلناه  
 فاذ كذب الأخص أي وهو السلب الكلي وقوله من النقيض أي وهو السلب الجبري  
 ولفظ كذب يتشدد لانه في كليهما ومفعوله محذوف أي وإذا كذب الأخص فكل  
 من النقيض شيئا كذا من النقيض ضرورة أن صدق الأخص من النقيض يوجب صدق  
 النقيض والكلية السالبة إذا كذبت الموجبة الكلية فالجزئية السالبة كذلك لها  
 أيضا ضرورة أنه إذا صدقت الأولى صدقت الثانية وإن لم يبق دليل أي وإن  
 لم يعلم صحة ذلك كافي في كل حيوان إنسان فلا يثبت بالكلية الجبري الجبري وإن لم  
 يبق دليل على كذب السالبة أي الكلية الجزئية بأن لم تكن صادقة قوله على كذا  
 السالبة كالمصدر مضاف للفاعل والمفعول محذوف أي على أن السالبة كذب  
 الموجبة فلا يصح الأولى أن قوله فلا سلم الأولوية ولا يلتفت لها وهو  
 باطل أي تناقض الكليين لأنها قد يبدل بان وأما قوله الذي يدل أي  
 وأما قول ابن التلمساني الذي يدل على أن قوله لا بد ركه الأبطال المراد به عموم  
 السلب قرينة المدح أي لكن لا سلم عمومها في الأزمان لا يخفى أن هذا  
 الكلام مع المعتزلة من جملة الأجوبة عن الآية فهو انتقال من الموضوع وهو الكلام  
 عن الجواب المتقدم والحاصل أن هذا الوجه مع ما بعده من جملة أجوبة أهل  
 السنة عن الآية فهو كلام مع المعتزلة لا مع ابن التلمساني فسوف في المقام غير  
 مناسب فلا موقع لها في المقام مطلقه فيها أي في الأزمان أو المعاني  
 التحصيل في الأفراد أي بأن أراد بالأبصار الغير المدركة له أيضا وكذا أراد  
 أبصار المؤمنين فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ أي لم يقل هي هذا  
 وجه آخر لم يجز عليه التوابع هو من موضوع المسئلة راسا فهو وإن كان صحيحا



بالنسبة للكلام مع المصير جوابا عن هذه الآية التي اعترضوا بها الا انه غير  
مناسب للمقام وهو الخدش في كلام ابن التلمساني لا يدركه المصورون  
يعني ان الآية انما نفت ادراك الابصار بحيث تكون الابصار نفسها مستقلة  
بالادراك وهذا الانافي ان الذوات تدرك بالابصار فلم يقولوا ان الذوات  
تدرك بالابصار كما هو ظن الآية بل قالوا لا يدركه المصورون قالوا لا يدل لما  
قالوا في حجة لنا اللهم والخاص بل ان المتن في الآية ادراك الابصار ولا  
نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المصورين ولا دلالة في الآية على نفي  
اولد على التقييد في الادراك اي فيكون اخص من الروية فلم قلتم لها نذل  
على نفي الروية اي على نفيها مطلقا بدليل ما بعده لا يمدح منها بالمدح  
ففي معنى الباء وان الضمير لراجع للمتن لا كتابه التام من المصنف السيد  
بل التمدح في اقتداره في معنى الباء وهو اليق بالمدح اي لا يدركه  
بالمدح من منع الادراك من كل احد وذلك لان القدرة التي تعني ومنع المدح  
من التي تمنع فقط فالتمدح بها اليق وقد يقال هذا صحيح على جعل التمدح بالاقتدار  
واما اذا كان بالاحتجاب لاجري عليه الخصم فلا لان الاحتجاب عن جميع الابصار  
اليق بالمدح من الاحتجاب عن بعضها قلت ولا يخفى عليك ان قد سلف  
ان ابن ذكرى اعترض كلام الفهرى من وجوه اربعة فتوجه المصالح الى الكلام فيها وقد  
اعتبرنا ان لا كلام ابن ذكرى جوابا عن اعتراض الفهرى لكلام الفخر حيث قال وقد  
اجاب عنه اخوه اعترضنا ان كلام ابن ذكرى رد على من الاعتراض صحيح  
وما احتوي اخوه من عطف العلة على المعلول والى الله بهذا البين ان كساده  
من جهات تهديد القول بعد فيها اخوه هذا الرد اي رد ابن ذكرى لا اعتراض  
ابن التلمساني فيها اي من انواع الاختلال وهذا شيء اخر والواو للتعليق  
والاشارة راجعة لما حكاه اي وانما كانت حكاية عنهم ما ذكره بخلافه لان هذا المحكي  
شيء اخر اعني من كل اخ اي اعني بذلك الغير كل من يقول وكان الاوضح حقا  
من الواضع بعد اعني كل من يقول بالعموم اي كل من يقول ان للعموم المعاني  
وضعت له شتمل فيه حقيقة الاضولين وقد اختلف في الصغ المستعملة في  
العموم ككل وجميع والوصولات واسما الشريطة على حقيقة في العموم واستعمالها  
في الخصوص بجارا وبالعكس او مشتركة بين العموم والخصوص اقوال بل يصح

على صفة نفي العموم وهو عموم النفي واراد بالنفي المنافي لان العموم ليس ضد  
النفي العموم بل منافي له وانما اذا كانت في سياق النفي اخ عطف نفسه  
للضد في المقام مع لا غير الجنسية اي وهي العاملة على ليس وقوله  
مع لا الجنسية اي وهي العاملة على ان ولا نفي في ذلك اي في كون  
التكرار في سياق النفي تقيد العموم بظاهره غير لا الجنسية ونصاع لا الجنسية  
عن ان تكون اخ وهذا اي كون التكرار في سياق النفي تقيد العموم بغيره  
او مشاء او مجموع هل هو اشمل اي وانما تراعيهم في جواب هذا الكلام  
لان السائل يقول استغرق المفرد اشمل ولا فيجوز باحد لها تعالى للملك  
اي فلا رجل في الدار عنده نفي للكثير والقليل مختلف لارجال ولا رجل فان  
الاول نفي الجميع والثاني نفي للامتن فقط فيصدق الاول عند وجود واحد  
او اثنين فيها ويصدق الثاني عند وجود واحد فيها فقط ام هو اي  
الاستغراق في الجمع اعني المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجلان في  
نفي القليل والكثير ويحكي اي في القول الاول وقوله وحجج اي القول  
الثاني واما المعروف اخ مقابل لقوله بل يصح على صفة وهو عموم النفي في  
التكرار اخ بل ظاهر كلامهم ايوا لامة في تقرير القواعد وقوله كالمجرد اي من  
النفي اي نفي كالمجرد والمجرد وقوله والكثر الاستعمال على ذلك اي على ان المعرف  
مع النفي كالمجرد وهذا ترشح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال في مطلق الكلام  
والا فالقرآن لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يجب الظالمين اي كل فرد فرد  
وكذا يقال فيما بعد وليس المراد لا يجب الجميع لا تقتلوا النساء ولا الصبا  
من العلوم ان النفي اخر النفي بجمع عدم التحقق في كل وجه فلا اعتراض بان  
الكلام في النفي والحدوث من افراد النفي لا النفي تامل ومثل ذلك كثير  
اي ومثل ما ذكر من الامثلة كثير ونخرج اخ منه اخره قياس اخ  
وهذا جواب عما يقال من طرف ابن ذكرى ان ما شبهه العلماء المعاني من ان الجمع  
النفي معرفة كالمجرد او منكرا لا يفيد عموم النفي وان لم يصح جواب لكن ان نصوا على ذلك  
الحكم في كل قياس عليها الجمع المعروف بالواحد والجمع ان علماء المعاني صرحوا بان  
اداة السلب اذا تقدمت على كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت اداة السلب  
على ال قياسها على كل بجمع ان كلامهما في الاجابات للاستغراق وحاصل الجواب

م



من وجهين كما قال النجاشي في اللغة اي واللغة لا تثبت بالقياس على  
 الاصح والحاصل ان الـ وكل يفيد ان الاستغراق في الـ اثبات فقياس الـ على كل  
 في حالة النفي فكان كل اذا تقدم منها أداة السلب تكون السلب العموم فكذلك اذا  
 تقدم منها أداة السلب تكون السلب العموم في هذا القياس بانه قياس في اللغة  
 والحق انها لا تثبت بالقياس مع ظهور الفارق هذا جاز على سبيل المثال  
 وارضا العنان اي وعلى تسليم صحة القياس في اللغة فالفارق بينهما ظاهر ولا  
 شك ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من الموادح المأخوذ من القياس  
 والفارق هو ان اشارة الفارق لا احتمال استعمال الـ وبما ان الـ تارة تستعمل  
 للعموم الافراد واستغراق الجنس فتكون كل في العموم فاذا دخل عليها سلب ناف  
 العموم وتارة تستعمل لنفس الحقيقة فاذا دخل عليها نفي توجه الحقيقة ونفي  
 الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فرد وهذا هو عموم السلب بخلاف نفي فانها  
 انما تستعمل للعموم الافراد فاذا دخل النفي عليها توجه الى جميع الافراد ونفي جميعها  
 هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب والحاصل ان الـ لا يتعين فيها ان تكون  
 للعموم الافراد فاذا دخل عليها النفي حطب العموم واما الـ فلا يتعين ان تكون للعموم  
 حتى يتوجه النفي لـ بل قد يراد بها الحقيقة فاذا توجه النفي اليها انتهى كل فرد  
 فقد ظهر الفرق بين الاصل والفرع وتجا فلا يهض قياسه عليه في الحكم الذي هو  
 له وهو سلب العموم للحقيقة اي والاستغراق من فروعه واذا انتقلت  
 الحقيقة انتقلت الافراد اي انتهى كل فرد فرد وهذا هو السلب فان قلت  
 لا تستلزم ان المحامي بالانفراد بها الحقيقة اذا كان متباينين بالاستغراق وانما هو  
 افعال وهو في قوة الخربى قلت هو واركان في قالب الـ افعال لانها في الكلية لان  
 لاحتمال لها باقى الجملة على انه اي حرف النفي قد استعمل الـ وهذا استدلاله  
 على ما يفهم من ما تقدم من ان النفي قبل كل سلب العموم وانما اي كاستعمال  
 مع الـ على ما سبق التمثيل به قبل في الـ اي وقوله اي وقول ابن ذرري وهذا  
 توجه للكلام مع ابن ذرري في الوجه الثاني وغير الاسلوب هنا والمناسب للاسلوب  
 السابق ان يوافق ومنها قوله بدليل الـ لان صدق الـ هذا منه الفساد  
 بوجود رجل الـ الباشع مع ان استغراق المفرد نحو لا رجل في الدار والجمع  
 العام نحو لا رجال في الدار لا الواحد اي ولا يستغرق الواحد والنفي لانها

اي الواحد

في خبر النجاشي

اي الواحد والنفي لسان مدلول الجمع اي لو كان لا نذكر الـ ابصار من هذا  
 القيل كان معناه لا نذكر جماعات الابصار بل بصر او بصرا فانظره الخروج  
 اي الخروج الواحد والنفي عند من يقول بالخروج لاجل انها لسان مدلول الجمع  
 سلبه خروج المرأة من عموم الرجال مثلا لهذا اي لاجل انها لسان مدلول  
 الجمع مثلا راجع للمرأة والعكس هو خروج الرجل من عموم النساء في قولك لا امرأة  
 في الدار الا فمده ان هذا عطف على قوله لهما او قوله على ابن النجاشي اي الذي  
 اعترض على ابن النجاشي وهو من ذكره وقوله ان خروجها اي من ان خروجها  
 اي الواحد والنفي وهي فعلة نحو اي وفهمه ان خروج الواحد والنفي من الجمع  
 في قولك لا رجال في الدار من اجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم عقلة  
 عظيمة وانما استدراعاة للمخبر ان يلزمه ان هذا استدلاله وقوله  
 على هذا اي على قوله ان عدم شمول الجمع المنكر للنفي الواحد والاثنين كونه من  
 سلب العموم وهي قضية جزئية وان وجد فيها نحو اي لانه سلب العموم على  
 فله وهو صادق اذا خرج رجل من الدار عند غيبته رجل واحد منها اي  
 من الدار فتصدق بقضية الاولى عند غيبته ان بعض الرجال يغيب المرأة  
 فاعل بصدق وقوله لم يكن خبرا فتصدق اذ القضية ثبت صدق ما في قولها  
 فتصدق اي القضية وهي لاجل ان الدار اذا غاب واحد ولو وجد في الدار رجال  
 الـ بيا ما عدا ذلك الواحد الغائب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال لا بين  
 ذكره ان يلزم هذا ولا ضرر لان الجمع سلب وقوله نقول هي بهذا توجهه للكلام  
 مع ابن ذرري على الوجه الثالث وكان المناسب ان توجهه على اسلوب الاول الذي صدر  
 به بان يقول ومنها وقوله نقول هي ان اي سلب العموم لا ينافي اي لسان في  
 عموم السلب وقوله فابن ما يقتضيه اي فابن ما يدل على عموم السلب في الـ وهي لا نذكر  
 الابصار حتى تحمل عليه فكلها على خلاف العموم اي تحملها على خلاف عموم  
 السلب وهو سلب العموم على سلاغة الكلام وانما خبر بان هذا الوجه جار على  
 حرفين واقصرنا على رد القوف الامم والمناسب ان تعرض لرد الطرف الثاني  
 وهو قوله سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظاهر للممكن الرجوع وقوله اي تلك القرينة  
 ان هذا توجهه للكلام مع ابن ذرري على الوجه الرابع يقتضي انحصار قرينة  
 المجازي لان النفي الغريبة الخالصة عن الاعتبار كما نرى ان النفي لا يعرف عن



ظاهره الا الغربية للفظية وهذا فاسد على ان قوله فلا يترك اللفظ لاجلها يقال عليه  
 حيث سلمت انها قريبة فلزم ان يكون اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكمالها  
 قريبة الا انه يترك مدلول اللفظ لاجلها وان كان في ذلك خلاف اسم الاشارة  
 راجع لاختصار قريبة المجازي للفظية ولا يخفى ان هذا نصريح بما يفهمه النظر  
 اعني عنه المحققين فانه يفهم ان المسألة خلاف فلا حاجة لقوله وان كان في ذلك  
 خلاف هذا تلجم نحوي لانه حيث سلم ان الابه من قبيل عموم السلب فنقد  
 وافق بن النعماني وما ذكر بعده اي وما ذكره ابن ذكرى بعد قوله سلمت  
 دلالة الصيغة على العموم بهذه الغربية والذي ذكره بعده هو قوله فلا سلم عمومها في  
 الارمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقيده بالدين او بدعي التخصيص في  
 الأفراد والحاصل ان تلجم لما ذكره شرف الدين بقطع تراعه واعتراضه وكل  
 ما انتقل اليه من الاجوبة حد ذلك لا يفيد في الاعتراض على شرف الدين شيئا غير  
 اختلال النظام وتناقض الكلام لخروجه على محل النزاع منصوب من غير محله  
 اي محمول ومذكور في غير محله هذه المخاطبة له هذا الكلام منانف وهذا  
 مستد او الاشارة راجعة للفقهي والمخاطب بفتح الظاهر معقول وهو نعت او عطف  
 بيان او بدل من اسم الاشارة والضمير في له عائد على ابن ذكرى وفي اسم الاشارة  
 تعطفها لاسم التمسك الى فكانه يقول ان المخاطب لاس ذكرى هو هذا العالم الذي لا  
 ينبغي لابن ذكرى ان يخط في خطابه فكانه لم يعرف ان هذا تلجم لقوله بعد  
 فشان الكلام نحوي وكان ابن ذكرى لم يعرف من مخاطب هل هو ابن النعماني العالم  
 الكبير او غير لان هذا الخطاب لابن سب ان مخاطب به الاسم نعم الروية كجملتها بالابه  
 كالمعزني وابن النعماني الذي يجامله ابن ذكرى سني لا يجمع بالابه على منع الروية  
 ولا يقول بنعمها اصلا من امة اهل السنة وتحققهم وهم فلا يلقى ابن ذكرى  
 ان يخط في خطابه ويأتي بكلام في غير محله لا يلقى خطابه به وانما مخاطب به غيره  
 كالمعزني وقد قدح الواو الحال وقاع قدح ضمير يعود على شرف الدين والمترادف  
 بعض الاجوبة التي قدح فيها كون الابه من قبيل سلب العموم لا عموم السلب  
 ولا يلزم من ذلك اي لا يلزم من قدح شرف الدين في بعض الاجوبة على الابه التي  
 استدلت بها المعزنية انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة راجعة لضمير  
 قوله وقد قدح نحو وافهم الابه التي استدلت بها المعزنية وما بعده وكذا قوله

سابقا والدلالة المعترضة بالابه نحوي الفخر ضد دال فنع عن المذهب اي انه قصده  
 بما ذكره من الاجوبة دفع ما يتكواه وان الشيخ شرف الدين قدح في بعض اجوبته  
 كيف وقد صرح الاستعلام للاستبعاد والواو الحال اي بعد انه يوافقهم على ذلك  
 والحال انه اي شرف الدين قد صرح بما لا تضاده نحو والضمير في قوله عنها راجع للابه  
 فشان الكلام هذا هو الملهله والكلام هو ابن ذكرى والضمير في معه عائد على  
 ابن النعماني وقوله ان يحاول تصحيح الجواب اي الذي احاب به الامام الفخر سابقا  
 وهو ان الابه من قبيل سلب العموم لا عموم السلب الذي اعترضه اي ابن النعماني  
 حيث قال لا نسلم ان الابه لا تقيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم  
 لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك اي على ان هناك اجوبة  
 عن الابه غير هذا الجواب المعترض بل صرح به اي بما ذكر من الاجوبة المتعارضة  
 لذلك الجواب المعترض على مذهبه الفاسد اي وهو نفي الروية يعترضه  
 اي المعزني وقوله لان مقصوده هو اي المعزني لاصحوصبه ذلك الجواب  
 الاولي لاصحوصبه الاعتراض على الجواب ان مقصود تصحيح مذهبه لا الاعتراض  
 فقط فاذا قال المعزني لاسلم ان الابه من سلب العموم بل من عموم السلب بغريته  
 التمدح فليس قصده اعتراض الجواب فقط بل تصحيح مذهبه وما تلت به  
 ان قد تقدم ان النص الذي استدل به المعزني على نفي الروية جار على طرفين ونقدم  
 شرح الطرف الاول ورفع ما شعر به ذلك الطرف لابراد الواو علينا ولما انتهى الكلام عليه  
 ابتعد بالكلام على الطرف الثاني فقال وما تلت به المعزني ان كان السبب المساق  
 ان لو قاله واما قوله تعالى ان تراى نحو ولي تفيد التأييد هذا استدلالا قبله فالواو  
 تعليلية وقوله بدليل قوله تعالى ان هذا استدلالا يكون لن تفيد التأييد ولن نفيه  
 التأييد اي ان ذلك حقيقة تعوية فيها والزمان واراد على ذلك لن تمنعونا  
 اي فليس في هذه الابه معنية للتأييد باتفاق فينتقل محل النزاع والمراد هنا  
 التأييد اي فاللفظ بان على حاله وليس بجوراه ولا من منقول لا يبحث يقال ان ليس  
 مستعملة في النفي للحال محاروا ونقلت لذلك المعنى على وجه الحقيقة العرفية والاولى  
 حذف قوله والمراد هنا التأييد لانه مفرد لما يفهم من المقام او قوله ولن تفيد التأييد  
 اي على وجه الحقيقة بدليل سنده بعد قوله والعقل المراد به الحقيقة العرفية  
 والشرعية كالادلة والفضلاء خلافا لاصل اي خلاف الغالب وخلاف الاصل

في



لا مركب الدليل ان هذا اي قوله ان تراى وصدر هذا الجواب لم يخرج عليه في  
 المتن فهو من توسعة التمرين ما جرب عليه في التمهيد وفيما بعده افقه ما جرب عليه في  
 المتن ممنوع ظاهره انه خبر عن الجواب وهو مقتضى لسان المعنى وهو فمفعله خبر  
 مستند بمحمد وفي اي والجواب عن ذلك ان نقول هو ممنوع لانه من الامور الاولى قوله تعالى  
 ولن يمتنوه ابدا والحوال انهم يمتنونه في الاخرة الامر الثاني ان الابهة جواب لسؤال  
 موسى الخ وهم يمتنونه في النار اي الموت بدليل قوله تعالى ويقول الكافر باليتني  
 كنت ترابا وقوله تعالى ونادوا يا مالك انقض علينا ربك فهذا استدلالهم والافتراء  
 بمتنونه في الاخرة ليتركب الكلام على ما هو عليه فالجواب يعود الى معنى رويته في  
 الدنيا اي وهم ظن انهم لا يتناوبون كالفناء والالزم عدم مطابقة الجواب للسؤال  
 اذا الاصل هو الاصل هنا معنى القاعدة وهو استدلاله فالجواب يعود الى  
 سلب رويته في الدنيا ولا الجواب الخ عطف على قوله اذا الاصل هو الخ فهو عطف  
 على معنى شلها ينقض السؤال اي بما ينقضه وينافيه فاطلق النفي على الثاني  
 فالمراد النفي العقلي والافعال الروية وهي مفرد والنفي اصطلاحا انما يكون  
 للمقضي بما يوقف معنى اي وهو الاصل ولهذا اي ولاجل كون الاصل في المقيد  
 بوقت ان يقيد بنقضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ ان نقض الوقفية اي  
 المطلقه وكان الاول ان يقيد هابذ لك لانها هي التي يوحذف في نقضها وقتها المعين بل  
 يقال اما ليس لبعض الكائنات متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكائنات متحرك  
 الاصابع وقت الكتابة لا دائما فلا يوحذف في نقضها وقتها المعين بل يقال اما ليس لبعض  
 الكائنات متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكائنات متحرك الاصابع بالامكان  
 العام واما بعض الكائنات متحرك الاصابع دائما وقد يناسب او انما قد يناسب  
 لان محال التناقض الاخبار والابهة من باب التناقض اي قوله تعالى رب انقض  
 البت وقد سلف ذلك واما الشانها بالدليل العقلي الخ قد سلف ان مذهب  
 اهل السنة جواز الروية وقد استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة  
 امتناعها ولهم على ذلك دليل سمعي وعقلي وتقدم ان المقام لا توجه للاستدلال فقدم  
 الجمع لقوته وذكر في طبع دليل المعتزلة السمعي ولما انتهى الكلام على جميع اطرافه  
 وبيان فساد ما اورده المعتزلة علينا وابطال استدلالهم بطلانهم على الدليل العقلي  
 بالنسبة البناء وسياقي في اثنائه انعرض للدليل العقلي بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من

الفساد وعند التوجه للدليل العقلي ارتكب اداة الانفصال الطول فقال واما الشانها  
 الخ وقوله واما الشانها اي الروية اي اثبات جوازها فالضمير عايد على الروية على حذف  
 مضاف المشهور وهو وصف كاشف لانه الاحترار حتى يوهم ان للاصحاب دليل  
 اخر غير مشهور وهو ان مصحح الروية الوجود ظاهره ان الضمير عايد على الدليل  
 فيبقى كلامه ان الدليل على جواز رويته تعالى كونه مصحح الروية الوجود اي لو لم  
 الوجود علة في صحة الروية اي في جوازها وليس كذلك وقد يوحذف كلامه بان ما ذكر  
 جزء الدليل لانه دليل اكبر فيكون قد اطلق عليه دليل المجاز من باب تحمية الجزء  
 باسم الكل فصعبت جواب اما وقوله لان الوجود عين الموجود اي على قول وهذا  
 سند للضعف فلا يصح ان يكون علة اي لصحة رويته تعالى لان القاعدة في  
 العلة ان يكون وصفا قائما بمحل الحكم لانها محل الحكم مثلا لو قلت البر يروي لافتيته  
 وادخاره والافتيات والادخار وصف قائم بالبر الذي هو محل الحكم ولو قلنا ان العلة في  
 صحة روية زيد او روية صفاته وجودها والحال ان وجود الشيء عينه كانت الذات  
 علة مصححة للروية فلا يلزم من كونه علة في مقام الممكن ان يكون علة في مقام الممكن ان  
 يكون علة في مقام الواجب لما بين الواجب والممكن من التماثل وعدم التماثل تقريظ  
 الاستدلال اي على صحة رويته تعالى فاما اي مما راول الكتاب من بهتان وجوب  
 وجوده واما الكبري الخ السابق ان يقتضي الكلام على حذف مضاف اي واما دليل  
 الكبري ولا يخفى انه لا يناسب حل ما بعده عليه من قوله الخ ففي الكلام شي وقد ينقض من  
 ما ذكرنا عن ابا المصنف المحذوف الصحة اي واما صحة الكبري ويكون قوله فلا ان الخ  
 متعلق بمحمد وفي اي انه خبر اي ثابت لان صحة الروية الخ فلا صحة الروية  
 اي حوار كون الشيء مريضا فالمراد بالصحة في المقام الخوازا الصحة عند العقلاء  
 والمراد بالروية الروية العقلية وهي كون الشيء مريضا لا الصحة بمعنى الصحة  
 موقوفة على مصحح اي لانها حكم يثبت لا بدله من مصحح اي لا بدله من علة نصحه  
 والا اي والامتنان موقوفة على مصحح نصحه كمن الكتابي باطل فبطل المقدم وهو عدم  
 توقفها على مصحح ثبتت بنقضه وهو توقفها وهو المطلوب والاصح تعليلها  
 بالمعدوم اي لان نسبة الروية الى المعدوم كمنها الموجود والضمير في تعليلها راجع  
 للروية لا بالمعنى السابق وهو كون الشيء مريضا بل بمعنى الصفة ففي الكلام استجلاء  
 كالعلم اي ككونه الشيء معلوما هذا هو المراد بكون الشيء معلوما هذا هو المراد بكون



الثاني معلوما لا يتوقف على غيره فلهذا يتعلق العلم بالوجود والمعدم فتقوله كالمعلم تمثيل  
 الصحيح وهو ما لا يكون موقفا على مصحح وليس تمثالا للمعدم والحاصل ان العلم بموقف  
 يتعلق بالموجود والمعدم لان ثبوت الشيء معلوما لا يتوقف على مصحح واما الروية فاقنا  
 تتعلق بالموجود فلان كون الشيء مريبا يتوقف على مصحح والروية اي والحال ان الروية  
 الحق والمراد بها هنا الصفة اعني البصر بدليل نقلها بالجوهري والعرض اي عند اهل  
 السنة واما المعتزلة فيقولون المرئي انما هو الاعراض فالمصحيح لرويتها اي الروية  
 العقلية اي كونها مريبا ما به الافتراق اي وهو التجزئ وتخدم القيام بالمحمل  
 بالنسبة للجوهري والقيام بالمحمل وعدم التجزئ بالنسبة للعرض وهو اوما لا الاشتراك اي  
 كالوجود والحدوث والامكان والافتراق الى تخصص وتحدد ذلك ثانيا الجوهري والعرض  
 يشتركان في جميع ذلك لاجاز ان يكون اي المصحيح لرويتها والارز تقبل  
 الامكان الخارجية بالنوع ان يزيد الروية الجوهري وروية متساويان بالنوع وهو مطلق  
 روية فلو علمت فيها ما به الافتراق كان نطق روية الجوهري التجزئ مثلا ونطق روية  
 العرض بالاحتياج الى المحل مثلا لزم ان نطق الروية النوعية المتحدة الخفيفة متارة  
 بعلة كذا متارة بعلة كذا وهذا لا يصح كالاتصاف ان نطق العالمية مثلا في زيد بالعلم  
 وفي عمرو بغير العلم لان العلة انما تقتضي المعلول بالنسبة والشيء الواحد لا يتساوى  
 الامر بالمختلفين بالحقبة اذا علمت هذا فتقوله تقبل الاحكام وهي صحة روية الجوهري  
 والعرض فان نوعها واحد وهو مطلق صحة روية وتحت ذلك النوع قد ان صحة روية  
 الجوهري وصحة روية العرض وانما محال اي وان ذلك اللازم محال وانما عند بعض قوله  
 وهو محال لما قاله لتاكيد المجالية ووجه كونه محالا انه يلزم على تقبل الاحكام المتوهمي  
 النوع بالعلل المختلفة تقبل نوعها بتلك العلة وتقبل الشيء الواحد بالعلل المختلفة  
 باطل لان العلة انما يقتضي بالمسابقة والشيء الواحد لا يتساوى الامر بالمختلفين بالحقبة  
 وايضا الاحكام العقلية كالعالمية القائمة بزيد والعالمية بغيرها كاحكام متداوية  
 بالنوع وهو مطلق عالمية وهي لا تجزئ باعتبار رذاتها وانما تتميز باعتبار موجباتها وهو العلم  
 فتقوله العالمية القائمة بزيد بغير العلم لزم قلب مفعولها وذلك محال تعين  
 الاحسن سوفه بأسلوب التعرير اما ان يكون امر بثبوت الاولى ان يقول اما ان  
 يكون بثبوت او عدم ما لان الامر الثبوت او العدم هو الامر الذي تعلمت به الروية العقل  
 تعللها به بالثبوت او العدم الغايم بالمركب وما يدل لذلك قوله بعد لان العدم لا يصلح

الحق ان يكون امر بعد ما الاولى لاجاز ان يكون عدما والا لاصح روية  
 المعدم واستيع روية الموجود هذا احد المنع وحاصله انه لو كان المصحيح الذي هو  
 العلة عدما لا تقتضي ذلك ان يكون علة صحة روية الشيء الثبوت عدما وهذه العلة  
 باطلة لعدمها على الاصل وهو روية الجوهري والعرض بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون  
 في محل الحكم والثبوت عدما انما يقوم بالعدم لا بالوجود في هذه العلة انما تقتضي صحة  
 روية المعدم دون الموجود وقد يقال هذا انما يتخذ لو كان الامر بالعدم لا يقوم بالموجود  
 وهذا باطل فان الموجود يقوم به الامور العدمية كشرا الارز ان الجوهري والعرض يقوم  
 بها الامور السلبية لعدم الوجوب وعدم الاستحالة ونحوهما وهي امور عدمية فتلو  
 علة الروية بشيئها لزوم انسا علة لها باكون عدما فلم يلزم امتناع روية الموجود  
 ولان العدم عطف على قوله والا لاصح اي ولاجاز ان يكون عدما لان العدم  
 لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوت اي لان من شرط العلة قيامها بتحمل الحكم والعلم لم يقم  
 بالثبوت سواء كان موجودا في الخارج او لا لاجاز ان يعلم انه يجوز تقبل الحكم الثبوت  
 بالثبوت كالتجريم بالاحكام والعدمي بالعدم نفاذا تصرف بعدم العقل والعدمي  
 بالوجود كعدم نفاذ التصرف بالامواق واما عكسه وهو تقبل الحكم بالوجودي بالوصف  
 العدمي تقبل وهو بالصلاة بعدم الحبس فبغير خلاف الاكثر على جوازه والمختار  
 منعه فتقوله لان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوت اي عند المحققين والاكبر  
 على خلافه قال الاولون هو علم مانع لا علة الكلام في العدم المتخصص لا المطلق اذ لا يكون  
 علة لشيئ اتفاقا فعين الاولى تعريفا بالغا ان يكون امر بثبوت الاولى ان يكون  
 رقيه والامر الثبوت كذا كان الاولى ان يقول والثبوت اما ان يكون وجودا وحالا  
 فان لم يتعبد بالوجود اي بل فيه بعد منه بان اريد الثبوت العلم الجامع للوجود وقوله  
 استيع روية الوجود اي وتعين ان يكون المرئي انما هو الاصول فتقوله اولاي اولايقة  
 بالوجود بان اريد بالثبوت عدم الوجود لا مطلق الثبوت والاك ان اللازم على عدم تقييد  
 الثبوت بالوجود ان يربى الموجود والحال لان مطلق الثبوت اعلم ان الثبوت قد لا يتصل  
 الى درجة الموجود فتكون حالا وقد ينهي اليها فيكون وجودا باطل وان تقييد  
 بالوجود فلا يجلو اما ان يتقيد اي الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجود  
 موصوف لاجاز ان يتقيد باحدهما بان يقال انما راي الشيء كونه وجودا وجودا  
 صفة او كونه وجودا موصوفا والابا راي الاخر لاستحالة العلة في صفة فتعين عدم تقييده



وان العلة مطلق الوجود المتعق في كل من الصفة والموصوف بكونه صفة اي بكونه  
وجود صفة ثم علم اقتضت ان الوجود يتعبد بالوجود ولا يتعبد ما فيه وان جعل الضمير  
في قوله اما ان يتعبد للامر المعال لا لمطلق به الذي هو الوجود لم يتعبد لحدف المضاف  
ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انظر اليوسى فتبين انه اي المتكلم الذي هو الجوهر  
والعرض وقوله والناوحي ان الاول ان يقول بعده وجه فذكر صحت الكبرى لانه هو الذي  
يصدره وهذا اي ما ذكر من السير للذات انوابه لبيان الكبرى لانه اي الحال  
والثاني وهذا سند لتضعيف ما ذكر من السير فصحة المخلوقة اي التي هي شاة  
الروية في كونها مشتركة بين الجوهر والعرض فلا بد له اي لذلك الحكم من علة  
لان كل حكم لا بد له من علة وقوله مشتركة اي بين الجوهر والعرض التي قائمة بها  
لان العلة يجب فيها ما يحمل الحكم وانما وجب في تلك العلة ان يكون مشتركة لانه لو كانت  
صحة المخلوقة كل مما به تتميز عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بعلة  
مختلفة وانه محال كما مر اما الحدوث او الوجود هذا امر كلام لا سام ولا يتعبد  
ان المصطلح يجر عليه في سيره بل قال اما ان يكون امر ثابتا او عديميا وكان المناسب له  
حين قصد جلب كلام الامام من النقض في مقام الجاري على الحدوث والوجود ان يجري  
في مقام السير عليها الجري طرف السير وطرف النقض على شق واحد ما ذكرتموه  
اي من العدم لا يكون علة والمراد بالعدمي هنا ما يشبه الحال لا افاده اليوسى وان  
الحدوث لا يتلوا عن شابه عدم كافي العكاري فتبين الوجود اي والباري  
موجود فوجب ان يثبت على محذوف وكذا ان هذا اي ما ادى اليه السير في هذا  
المقام وهو كونه تعالى مخلوقا كذلك ما ذكرتموه الخطاب لاهل الفاضل اي كذلك  
ما ذكرتموه مما ادى اليه السير وهو انه بري باطل وايضا ان هذا نقض لان فاللمية  
بشابه الروية والمخلوقة وتذكر الحرارة والبرودة به اي وقوله حكم مشترك  
اي بين الصولي والعرض والحرارة والبرودة وسوق الكلام الى اي احضر  
الكلام في البر فتقول لا بد له من علة مشتركة والمشتراك اما الحدوث او الوجود والحدوث  
باطل لما ذكرتموه فتبين الوجود فليزم صحة كون المولى ملموسا لانه تعالى موجود حتى  
يلزم ان حتى المشترك بمعنى الفاضل اي فليزم صحة كونه ملموسا والتمه اي القول  
بوجبه وهو القول بان المولى يجوز المنسب منه نوع اي باطل وهذا اجواب عما قال  
حتى تلزم ان الله تصح عليه الملموسية فلا ترد عليه انقضها والجواب ان صحة الملموسية

في حق الباري مدفوعة بالضرورة بديهية العقل هذا يقتضي ان بطلان هذا  
القول ضروري وحياتي في كلامه في توجيه ضعيف جواب الاستاذ ما يقتضي ان  
نقري الاول اي والنقض الاول بالمخلوق فيه قوي وهذا امر كلام المع الى قوله  
وقد افترضنا فان اجيب عنه اي من النقض الاول بان صحة المخلوقة  
اي في الجوهر والعرض معللة بالامكان اي لانما ذكرتم من الوجود لزم مثله  
في صحة روية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود لان كلاما صحة روية الجوهر والعرض  
الامكان لا الوجود لان كلاما صحة الروية وصحة المخلوقة حكم مشترك بين الجوهر  
والعرض فاي فرق بينهما وحيث كانت العلة في صحة الروية الامكان فالقوى لا يبري  
لعدم وجود العلة فيه فان قبل الامكان امر عديم وصحة تعليل المخلوقة بها لا يبري  
عدمه ايضا واما الروية فوجودية فلما الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع  
والثاني اي والنقض الثاني بالملموسية ايضا قوي وجواب الاستاذ  
عنه ان حاصل جوابه ان قياس الملموسية على الروية في جعل العلة في صحة كل  
الوجود قياس مع الفارق لان الروية للشي لا يقتضي تاثيرا به بخلاف المنس فان  
يقتضي تاثيرا للامس وتأثير للموس وهم فالعلة في صحة الملموسية يجب مغايرتها  
لعلة صحة الروية فتعمل العلة في صحة الملموسية الامكان لا الوجود ولا تجعل الملموسية  
كالروية اذ فرق بين الامرين فتقوله لوجود التأثير من الامس وقوله والثاني اي في  
الملموس اي ان المنس يلزمه وتأثير ما يختلف كون الشيء مرييا فلا يقتضي ذلك وجه  
فالقوى بري ولا يصح ان يكون ملموسا لوجود التأثير اي بقدر المفاعل وقوله  
والتاثير اي نظر المفعول فان الاتصال اي المتعق للتاثير والتاثير ضعف  
لان الاتصال اي وايضا فالجواب بالفرق انما يقع لو كان الخصم قياس المنس مثلا  
على الروية لكنه اعترض ذلك بالباطل المختلف وحاصله انه كل ما اختلف به من المقدما  
على صحة الروية موجود في صحة الملموسية فكيف يمكن صحة الملموسية في حق  
الباري لا سيما ان عقلا فيعلم بهذا ان هذه المقدمات لا تتجسبا والام تختلف  
نتيجتها في صورة قائل لصوروا اذا علمت ان الاعتراض بالنقض الجواب لا يصح الا  
بمنع وجود المقدمات المستدل بها على الروية في صحة الملموسية او من يقتضيها  
وهذا انما لا يصيل اليد او منع تخلف الحكم بان يلزم بصحة الملموسية في حق الباري  
كالتمه الامام ولا يكون الجواب بالفرق بين المنس والروية لانا الدليل ان كان صحيحا



كان منجها للصحة المتوسطة قطعاً كان فيها تأثيراً لا فالجزم فلم لا يجوز أن يكون  
هذا الإدراك أي ادراك النفس أي فهم لا يجوز عقلاً أن يدرك بالنفس من غير اتصال  
بالناس به ومن غير أن يقوم بيد اللسان كيفية مرادة أو برودة أو راحة أو يوسنة  
أو يوسنة أو يوسنة أو يوسنة وصح تعلق الإدراكات الخمس به تعالى ولو الذوق  
والشم وإن لم يكن ثم طعم ولا راحة أصلاً قد التزم هذا أي جواز تعلق ادراك  
بالنفس من غير اتصال ولا كيف وقوله وصح الواو المتعلق فهو مستلزم التزمه أمام  
الحرمين وهذا يقتضي الحدس فيها الزم المتعلق من صحة ادراك النفس له تعالى ويتلزم  
ذات ولا نسلم فقد أي بطلانه بنظر العقل فكيف بيد هذه العقل الإدراكات  
الشم والسمع والبصر والنفس والذوق والشم فيجوز أن يتعلق الشم والذوق به  
تعالى وإن لم يكن طعم ولا راحة أصلاً من غير أن يقر بها أي الإدراكات  
الشم ونسب هذا أي صحة تعلق الإدراكات الخمس به تعالى والحاصل  
أن ما ذهب الأشعرية وعليه الأكثر أن هذه الإدراكات يصح أن يتعلق بكل موجود  
وأما لا تستلزم الاتصالات عقلاً أو ماداً ذلك في العادة فيجوز أن يتعلق تعالى للمبدء  
ادراك النفس وإن لم يكن هناك اتصال وادراك الشم وإن لم يكن هناك راحة  
وادراك الذوق وإن لم يكن هناك طعم وهكذا الخلل أي وهو خلاف ما  
من منع تعلق باقي الإدراكات به المراد بذلك الباقي ما عدا الروية من السمع والنفس  
والشم والذوق وبسبب ذلك عندنا أن هذه الإدراكات الأربع متصلة عقلاً بما  
تعلق به في الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته حتى يتعلق به ادراك  
الذوق ولا راحة ولا راحة من صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا وقد تقدم  
الكلام على ذلك عند قول المصنف والسمع والبصر والادراك على القول به وقد  
اقتصر هذا تمهيد لقوله بعد قال ابن التماسي وقوله المتبصين نقض فبطل معنى  
فاعل ويوجد في بعض النسخ المتبصين تشبيه نقض وهو أوضح وقد ورد  
أي المخبر وقوله عليها أي على الطريق السابقة التي سلكها في الأصحاب صحة الروية  
أعني قولنا أنه موجود وكل موجود يصح أن يرى أن يتصل أي في صحة الروية  
بهذه الطريقة يريد طريقة العقل في الاستدلال على الروية وهي الطريق  
الساجدة أعني أنه موجود وكل موجود يصح أن يرى وقد تصدى من كلام ابن  
التماسي وقوله تصدى أي توجه وفي بعض النسخ تصدى أي التقب وهو السبب

بالمقام وكان شيخنا أي شيخ ابن التماسي وهو الغمري والمراد بقوله ابن شيخنا  
المفتوح أن بعضنا أي بعض الاستدلال التي أوردها المخبر على هذه الطريقة  
القليل القليل في اللغة حرارة العطش والمراد به هنا العطش والمراد به هنا ما يوجد  
في النفس من أجل تلك الاستدلال قال ابن التماسي في إيراد الفعل دفعاً  
بنوهران هذا من كلام شيخنا وعن شيرازي أي إلى تلك الاستدلال التي أوردها  
المخبر على تلك الطريق أي مع أجوابها منع أن الصحة حكم بتوفي هذا منع المقدمة  
القائمة بالصحة حكم بتوفي ولا يجوز أن يعلل بالعدوى ونقرر السؤال لأن الصحة  
أمروية وسند لم لا يجوز أنها علم امتناع الروية وإذا كانت عند ما فيجوز أن يعلل  
بالعدوى كالأمكن والأفتقار وذلك ليس بوجود في الله فلا يبرأ من حيث  
الكبرى السابق باطل فخطأ الكبرى ولم يبرأ دليل السابق المبدء لصحة الروية  
له تعالى وجواب أن الصحة لا تحصل هذا الجواب أن قولنا لا صحة في  
لأن حمله على الممتنع بأن تقول الممتنع كالجعل بين الصديق أو المستحيل لا صحة له  
بدل على أنه لا يكون بتوابعه والأقام بنفسه وهو فلا صحة سلب معنى فلا هو كذلك  
لغظاً والصحة تعينه فيكون جوباً أدلوا سلباً أي لتقابل هناك وذلك باطل  
لأنها قد يجتمعان كالأسود والابيض في الحمرة ولا فرس ولا إنسان في الحمار وأما  
التقابل بين ثوبين كالحركة والسكون أو ثوب أو ثوب كالجود والعدم أو بين أحده  
الخصيصات والمساوي المتبصين كافي القدم والحديث وفي هذا الجواب شيء ذكروا  
الصحة تقابل لا صحة لا تقتضي أنها أمرية أو ذوق في كلامهم تقابل العددين  
فيقال عدم لعدم وقدم الأقدم وافتقار لا افتقار والعصى ولا عصى وتحوذ ذلك  
ما لا حصوله فنقول ابن التماسي لا يستحال أن يكون غير مسلم وتعليل بأن المتباين قد  
يجتمعان كالأسود والابيض في الحمرة وهو فلا متباين ليس بشيء لأن كلاً من في  
عددين أحدهما سلب الآخر كما مثلنا المحول على الممتنع أي حمل هو وهو  
كانه زاد نقوية كونه عدماً حتى ثبت للممتنع لا أشار له اليوسى فالصحة  
المخبر عن قولنا نقض لا صحة ومن المعلوم أن نقض الشيء رفعه فيلزم أن يكون  
الصحة أمرية أو ثباتاً إلا أن كانت عدم شيء وقولنا لا صحة لزوم تقابل النقض  
سلكنا أنه أي ما ذكر من صحة الروية لكن لا نسلم توقفه على أي فقل قوله  
في صدر السبب فلا صحة الروية موقوف على صحة هذا وليس أي لأنه



ليس كل حكم بثبوت مستقرا فالرأى والتعليل وهذا سند لقوله لا نسلم توقفه على  
 صحة واسند هذا السند ان صحة كون المعلوم ما حكم بثبوت ولا متعدي له وجواب  
 انه لو لم يقتضه اي جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من الصحة التي هي حكم  
 بثبوت لو لم ينفرد ذلك الحكم البثوثي الى مضمحل لم يعلقه اي ثبوت الحكم الذي هو  
 صحة الروية ومعنى عموم ثبوتها بالوجود والعدم ثبوت ذلك الحكم لكل منهما  
 وبمجهل ان ضمير تعلقه يعود على الروية وهو صحيح من جهة المعنى الا ان ثبوت  
 ثبوتها في الضمير وقوله نعم تعلقه اي ثبوتها في بطل وقوله وجبت مرتبة على  
 هذا المذهب اقتضى مصححا فاعل اقتضى ضمير يعود على التعلق سلمنا  
 توقفه اي توقف صحة الروية على وذكر الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله اننا نسلم  
 توقف صحة الروية على صحة لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا لان المصحيح اعم من ان  
 يكون علة او شرط فبمع كونه علة ونسلم ان المصحيح شرط وهو فنقول ان الوجود  
 شرط في صحة الروية ولا يلزم من وجوده وجود الروية لانه لا يلزم من وجود الشرط  
 وجود الشرط بخلاف العلة لكن لا نسلم صحة التعليل اي لان المصحيح اعم  
 من العلة والشرط ولا يلزم ثبوت الاسم ثبوت الاخص وقوله اصلا اي بجميع  
 جزئياته لاني هذا المجل ولا في غيره فانه عند المتكلمين هذا سند للسمع والضمير  
 المنسوب بان علة على صحة التعليل وحري على تدبيره لا كتابه الله تعالى  
 المضاف اليه والواسطة عطف نفسه للمحال وبيان ذلك انه اذا قبل انما صححت  
 روية الجوهر والعرض كونه موجودا مثلا فالكون من جملة الاحوال وهو واسطة  
 بين الوجود والعدم كيف ان الاستفهام الكاري بمعنى النفي والحال لو او  
 للمحال اي لا يصح ثبوت الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول  
 بالواسطة فهذا التوجيه للسمع الثاني لا يقول بها اي بالاحوال والواسطة  
 وقوله وينفي التعليل العقل عطفه لا يقول بها لاني مدحول النفي ولا يفرم لقوله  
 العقل لانه ينفي التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا او شرعا لانه من قبيل لاحوال  
 وهو لا يقول به وهذا السؤال اي الذي حري عليه الكلام المفضل للمسلكت  
 العقل لانه مبني على صحة التعليل المبني على ثبوت الحال ولم يقل بذلك  
 ومن قال بها اي بالواسطة امسك الاسناد لال بها اي بالضمير السابق وهو

المسلكت العقل الذي ارتكبه الاصحاب في صحة جواز الروية فارجع الضمير المحرورا  
 يختلف اجاب الشهرستاني عنه اي عن الثالث قابل بالوجود والاعتبار  
 العقلية اي وهم فيتحقق التعليل لان التعليل لا يتوقف على الحال والحاصل ان الاشعري  
 وان في الاحوال الا انه يقول بالوجه والاعتبار فالاعتبار مطلقا عقليا كانت او عادية  
 او شرعية لا يقول بها على الحال وهذا لا ينافي ان يقول بثبوت التعليل العقل  
 والعادى والشرعي على انه وجه واعتبار فاذا قبل ثبوت ثبوت البنية حرام لانه مسخر  
 فاكون مسكرا عنده من قبيل الوجه والاعتبار لانه من قبيل الحال فاذا قبل الباري برب  
 كونه موجودا فاكون موجودا امرا اعتباريا والحاصل ان التعليل لا يقول به  
 الاشعري على انه حال وهذا لا ينافي ان يقول به على انه اعتباري وهم فيجعل  
 الوجود علة لصحة الروية وهو من قبيل الامور الاعتبارية التي يقول بها الشيخ لانه  
 قبيل الاحوال التي لا يقول بها فقد نفى عموم العموم والخصوص تصور باللفظ  
 بمعنى امسك اي فقد امسك العموم والخصوص بين العلة والحال عند ملاحظة  
 الوجه والاعتبار لا يتصور ذلك عند ملاحظة الحال وعلى غيره وهو امر اعتباري  
 فالعموم من شأن العلة واوصافها والخصوص من شأن القول اي من اوصافه ويصح  
 ضم النام تصور ويكون معنى ادرك اي فقد ادرك المتصور العموم في العلة والخصوص  
 في القول بناء على ان العلة من الامور الاعتبارية وقوله فقد تصور نحو تفريع على اثبات  
 الوجه والاعتبار ولعل الاحسن ان يقول وعليها اي على اعتبارها جاني العموم  
 والخصوص ويرد عليه ان يرد بالبناء للفقول اي ويرد على الشهرستاني بان  
 الشيخ الاشعري وان قال بالاعتبار ان العقلية فانه اي الاشعري لم يقل بالتعليل  
 اي بطل بنفيه مطلقا سواء كان شرعا او عقليا او عاديا كان وجهها واعتبارها  
 هذا محصل كلامه لكن قال بعض الاشياخ ان الحق الاشعري انما ينفي التعليل  
 على الوجه الذي اشبه من قال بالحال ولم ينفي التعليل على انه وجه واعتبار  
 كيف ينافي له نفي التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة شجونه بالاعتبار  
 الشرعية وهذا فتم جواب الشهرستاني ومعهتم الخطاب جماعة الاشعري  
 والواو للمحال والمراد بالمعتمد طريق السير التي سلكها الاصحاب وبالمشارك بين الجوهر  
 والعرض المصحيح لرويتها يعني ان الشيخ لم ينف بالتعليل والحال ان طريق السير التي تقمدها  
 بابها الاشارة في بيان الصحيح الذي نطلبونه حاله كون ذلك المصحيح من انفسهم



المشترك بين الجوهر والعرض المربى مبنية على صحة التعليل والاستدلال بقوله  
بصحة فمافي قوله فيما يطلبون موصولة اي في المصحي الذي يطلبونه لم يبين ذلك  
المصحي بقوله من اقسام المشترك او انه حال مما يطلبونه ويصح ان يكون المراد  
بالمصحي الاعتدادي ان اعتادكم في جواز الروية في طريق السحر المحبوبة على المصحي  
الذي يطلبونه لاجل ابطال ما يبطل وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين  
الجوهر والعرض مبنى نحو وتوضيحه انه اذا قيل صحة الروية حكم بولت متعلق  
بالجوهر والعرض فلا بد له من مصحح لاجاز ان يكون ما به الافتراق والالزام تغليب  
الاحكام العقلية المتأوبة بالاعلالم المختلفة فتبين ان يكون المصحي لها امر مشترك  
وهو ما عدم او ثبوت لاجاز ان يكون عدما لان العلم لا يكون علة للتبوي فتبين ان  
ذلك المصحي ثبوت وهو اما الوجود والحدوث او المحلوقية لاجاز ان يكون الحدوث  
لان الحدوث لا يكون علة للوجود ولا المحلوقية لكذا فتبين انه الوجود فليذه  
الطريقة مبنية على صحة التعليل ومعتدكم فيما يطلبون مبنى على العلل نحو  
هذا فتدني الاراد وهذه دعوة اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون علة  
اي لانكم قلتم في طريق السير كذا وقلتم كذا وكل من تلك الاحوال محوي على التعليل  
نحو قالوا في قوله وقلتم تغليب احكام العلل العقلية ظاهرة ان عدنا  
احكاما وعلا وليس كذلك اذ ليس كلامنا في الاعلالم وحده فتجمل الاصل فله  
بيان او اربا بالاحكام المحكوم بها وراى بها المدلولات وحده فالاصفة حقيقة  
وقلتم ان الحدوث نحو هذا وما بعده شديد في الاعتراض اي لانكم قلتم  
كذا والنقم للتغليب واما مكم تنبيه وقد علمت جوابه لا يعقل الاشتراك بين  
العلم والوجود كما ان العلم والوجود مشتركان في معنى الحدوث فالحدوث مركب  
من الوجود والعلم يعني السابق بدليل قوله والعلم السابق والعلم  
السابق المحاصل كلامه ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الروية لان  
الحدوث معتبر فيه العلم السابق لان معناه العلم السابق على الوجود ولذا عرفت  
بعضهم بانه علم كون الشيء قبل كونه فلو عطلت صحة الروية بالحدوث للزم تقدم  
العللة على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك ان من المعلوم انه انما يصح ان يري  
الوجود والعلم السابق على الوجود لا يجامع الوجود فلو كان الحدوث علة  
لصحة روية الوجود لكانت العلة وهي الحدوث سابقة على معلولها الذي هو روية

الموجود بالزمان والعللة يجب مفارقتها لمعلولها هذا حاصله وانت خير بان هذا  
انما يلزم الاعلى تفسير الحدوث بالعدم نفسه واما على تنبيهه بانه الوجود بعدم العلم  
او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار له ولا بقوله لانه لا يعقل الاشتراك بين  
العلم والوجود اي انه مركب منها فلا يلزم ذلك اذ العلم جزء من مفهوم الحدوث  
لا نفسه فلا يلزم عدم حصول المقارنة اذ حصول المركب باخر اجزائه فقد تحصل  
المقارنة بين المعلول واخر جزء من العلة ولا يلزم ان يقارن المعلول جميع اجزاء  
العللة وليس كل من تلك الاجزاء واما العلة مجموعها نعم يلزم عليه تركيب  
العللة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال ان الحدوث لا يعقل بدون العلم  
فاما ان يكون الحدوث نفس العلم لزم تقدم العلة على المعلول بالزمان لانه العلم  
السابق لا يجامع الوجود وتقدمها عليه باطل كوجوب مفارقتها وان كان العلم  
جزءا من مفهوم الحدوث الذي هو العلة لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل  
وصحة الروية عطف على اسم ان من قوله لا يعقل والواو تعليلية لانه وجدنا  
والامر العدمي المناسب ان يقول والعلم لا يكون علة لحدوث الحدوث هو العلم  
السابق على الوجود والعدمي هو الامر الذي قام به العلم ولا حراسها ما يفهمه  
الكلام من تركيب العلة يصرف حتى لغبر العقلية اذ الاسند لان جار على التهم  
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يركب جوهرية نحو هذا عطف على قلتم فهو سنة ايضا وهذا  
قد جاز عليه السير نحو القول لاجاز ان يكون ما به الافتراق اذ قلتم ان  
الجوهر لا يصح ان يقال رى لانه على صفة خاصة نحو هذا اسند ايضا ولم يذكره المصنف في  
السير المتقدم وحاصله انه لا يصح ان يقال راي الجوهر كونه جوهر امثلكا او  
كونه جوهر ساكنا او كونه جوهر ايض على ان يكون العلة مجموع الجوهرية والابضية  
او الجوهرية والمخترية لان التغليب شئ مما ذكر يلزم عليه ان لا يراى الاخر ويلزم  
عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو تركبت لانتفت عند انتفاء  
جزء منها فاذا انتفى الجزء الاخر انتفت ايضا ويلزم تفصيل الحاصل وهذا يقتضي  
منع التركيب في العلل مطلقا عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما في المقام انه  
اختلف في تركيب العلة هل يجوز ان لا يقتل يجوز مطلقا وقبل لا مطلقا وقبل يجوز  
ما لم ترد على حصة اجزاء كلالهم مطلق وظاهرة انه عام في العقلية والشرعية  
والعادية فاذا علمت هذا فنقول انه لا يلزم على ذلك من التركيب في العلة العقلية



اي وهو باطل في الجملة وان كان فيه خلاف وانظر تفصيله بالخلاف فانه يقتضي ان  
 العلة العقلية يقع فيها التركيب وان غير العقلية لا يقع فيها ذلك الا ان يقال المراد  
 وهو باطل فيها كغيرها تامل سلمنا صحة التعليل اي في غير محل النزاع وهو غير  
 هذا الموضوع لكن تمنع صحة في هذا الموضوع الذي هو محل النزاع لان صحة الروية  
 ليست من الاحكام العقلية بدليل لكن لم قلتم هذه الاسبلة كلها ما عدا الاول  
 جارية على طريق التنازل وارجا العنان لكل حار على تسليم ما يليه وفوكم في جواب  
 اي في سنده انه اي ما ذكر من صحة الروية لولم يتوقف على مصحح لم يحكمه اضافة  
 حكم للضمير بانه والمراد بعلم صحة الروية للموجود والمعدوم لكونها لكل منهما  
 او المراد بالحكم التعلق اي لولم يتوقف صحة الروية على مصحح لكانت الروية متعلقة  
 بالموجود والمعدوم وهو اعلم اي والمصحح الذي انجته فوكم وقوله اذ قد يكون  
 كنه طاي ويحرم نقول ان الوجود المصحح هو الروية شرط اجتناب لاهلة لها دهر  
 فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الروية اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت  
 المشروط فان الحياة شرط اخذ الاول ان يقول فان الحياة مصحح لقيام العلم  
 والقدرة والارادة بالجهل ومع ذلك هي شرط لصحة قيام المذكورات بالجهل ولا يلزم  
 من وجودها في الجهل وجود امة كورات فيه لاهلة اذ لو كان علة للزم قيام العلم  
 والقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة بحيث يكون عالما قادرا امريدا جميعا  
 بصيرا متكلما والمشاهد خلافا فكذا ذلك الوجود مصحح لروية الوجود على انه شرط  
 لاهلة وقوله وليست علة لها اي للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان  
 الاول ان يقول وليست علة له اي للقيام المذكور لانه المحدث عند وهو موصي  
 اي وهذا السؤال قوي لا يمكن الجواب عنه وبما فوكم ان دليل السبر انما ينبج ان  
 مصحح الروية الوجود والمصحح اعلم من العلم والشرط ولا يلزم من ثبوت العلم  
 ثبوت الاخص والمطلوب كون الوجود علة للجهل ان يلزم ثبوت صحة روية كل  
 موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم ذلك من كون شرط اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت  
 الشرط وبقي بحث اخر وهو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدل السبر السابق  
 لا ينبج ان المصحح خصوص الوجود الا انه على علة لا على كنه شرط وذلك لانا  
 الامر الثاني لاجل بالعلم بالمعدي ويجوز ان يكون المعدي مصححا للثبوت بان يكون  
 شرطا فيه لا يقال علم المانع شرط في وجود المنوع فاذا منع كون المصحح مانعا

كان دليل السبر غير منتهج انه خصوص الوجود تامل سلمنا صحة تعليله اي تعليل  
 ما ذكر من الحكم وهو صحة الروية لان سلمنا صحة الروية حكم مشترك اي بين  
 افرادة وهي صحة روية الجوهر وصحة روية العرض بحيث يكون صحة الروية نوعا  
 لها وانما مشترك بينهما اشتركا معنويا وسند هذا المنع ما اشار له بقوله فان صحة  
 كون الجوهر مرييا مخالفة لصحة كون السواد مرييا اي مخالفة لهما بالنوع والافان مخالفة  
 للشخص حاصلة حتى عند اتفاقهما بالنوع ولو شأنا اي الصحتان في النوع  
 وهذا سند لقوله فان صحة كون الجوهر مرييا مخالفة لكونه ولو تعليلية اي لانها  
 لو شأنا في النوع مع اختلافها بالنقص لقامت احدها مقام الاخرى اي لسدت  
 علة احدها مقام علة الاخرى لا هو شأن المتحد من نوعا بحيث يقال صحة روية  
 الجوهر كون السواد مرييا وصحة روية السواد كون الجوهر مرييا فالمراد بقيام احدها  
 مقام الاخرى كون المصن القائم باحدهما علة للاخر كما يقال انما صحت روية زيد لكونه عمرا  
 مرييا وانما كان زيدا قابلا للتكلم والصحة لكونه عمرا كذلك لغات احوال لكن  
 الثاني باطل بطل المقدم وهو شأنا في النوع مثبت بقتضيه وهو اختلافهما في  
 وهو المطلوب وللأضافة ان هذا اعطى على معنى قوله ولو شأنا اي لانه لو  
 شأنا بالقامت احوال وللأضافة ان هذا اعطى على معنى قوله ولو شأنا اي لانه لو  
 الجوهر مرييا مرييا لروية العرض وأضافة الروية للعرض سببها مابينة لروية  
 الجوهر وها فلا يكونان متحدان نوعا وجوابه ان صحة الروية اذ حاصلة ان  
 الذي يوجب الاختلاف في النوع الاختلاف في المقوم فاختلاف الشئيين بالأضافة  
 لا يقتضي اختلافهما في المقوم لنوعهما وصحة الروية على نقد اضافة لهما بحيث يقال  
 صحة روية الجوهر وصحة روية العرض لا يوجب الاختلاف في المقوم لصحة  
 الروية حتى يلزم الاختلاف في النوع وها فالأضافة لا توجب الاختلاف في الحقيقة  
 الا ترى ان زيدا اذ لازم العلم وعمرا لازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقبل  
 زيدا للعلم واطيف الثاني للجهل وقبل عمر الجهل لا توجب هذه الأضافة لاختلافهما  
 في الاشائية لعدم اختلافهما في الفصل المقوم لنوعهما وهو الشا طية فقول الذي  
 اي للتعريف بمعنى في وهي متعلقة بلا تختلف وما واقعة على مفهوم والمراد بصحة  
 الروية صحة كون الشئ مرييا اي ان صحة كون الشئ مرييا لا تختلف بسبب  
 ما مضى اليه في مقوم هي اي صحة الروية به اي بذلك المقوم في العبد حذف الرابط



للصفة بالموصوف وتقدم اي ان صحة الروية لا تختلف بسبب ما يضاف اليه في مفهوم  
 لا تحقق صحة الروية خارجا الاله حتى تختلف حقيقة الافراد ونظير ذلك ان تقول  
 زيد لا يختلف عما سبب اضافة احدها للعلم والآخر للجهل في مفهوم كانا طبقه ذلك  
 المقوم لتحقيق به نوعها وهو الانسان في الخارج واذا علمت هذا فقول الباحث في  
 المسند فان صحة لونه الجوهر مرييا مخالفة في النوع لصحة كون السواد مرييا مجموع  
 وقوله في سند ذلك السند وكوشا والقيامت احدها مقام الآخر لانهم اللازمة  
 في ذلك الشرطية لان الصفتان وان تساونا في النوع لكن المضاف اليهما مختلف نوعا  
 بخلاف ما لو كان متحد في النوع فانه يقوم احدها مقام الاخرى نحو ما وصحت روية  
 زيد لكون مرييا وكذا ذلك صحت روية ابيض لكون الكيا مرييا والسواد مرييا وقول الله  
 كلا يختلف هذا نظير في الجلال لا بضايم لان العلم في طرف التنظير جار على الصفة  
 والروية من طرف المنظر المراد بها العقل اي كون الشيء مرييا كالا يختلف  
 حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها اي فالعلم بهذه المسئلة لا جاز العلم بالآخرى في  
 الحقيقة سليمان انه مشترك اي ساهمت ان صحة الروية حكم مشترك بين  
 افرادة وهي صحة روية الجوهر وصحة روية العرض فلا ساهم امتناع نقيل  
 الاحكام المتساوية اي بالنوع بعلى مختلفه كان نقيل صحة روية الجوهر بالخير  
 وصحة روية العرض بالافتقار للجهل مثلا فان اللونية مشترك اي امر  
 مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد وحمرة وغير ذلك ووجود ما  
 اللونية اي لونها مخصوصيات الالوان من اضافة الصفة للموصوف اي  
 بالالوان المخصوصة كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود معللة  
 بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة بين جميع افراد اللون وقد علمت  
 لونية كل فرد معللة وحده فبطل قولكم في السبر ان الروية تتعلق بالمتعلقات بدل  
 تعلقيها بالجواهر والعرض وهما مختلفان فالصحة لرويتها اذ لا يتجول اما ان يكون ما به  
 الافتراق او ما به الاشتراك لا جاز ان يكون ما به الافتراق والالزام نقيل الاحكام  
 المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال وهو انه ان الاحكام العقلية  
 احكام صلبة ان الاحكام العقلية التي شأنها ان تعلل كالعالية والفادية لا تثبت  
 باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها كالعلم والقدره فلو علمنا العالية مثلا بغير  
 بقاها العلم لم قلب حقيقة كالا اذ علقت عالمة زيد بالعلم وعالمية عمرو بالقدرة

وعلمية

وعالمية خالد بالارادة واما اللونية فهي وان كانت حكما عقليا لكن لانهم انها تفصل  
 بالالوان الخاصة لان الاحكام العقلية المعللة لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار  
 عللها فلو علمنا اللونية بالبياض لا تقتضي ان اللونية لا تثبت الا اذا تثبت البياض ويلزم  
 انقلاب السواد به التي هي من جملة اللونية بياضية وهو باطل خافيه من قلب الحقائق  
 وقوله اما لزوم انه فصدده الله اظهره مخطئة ما جرح عليه الباحث من كون اللونية  
 معللة بالالوان الخاصة وافادة ان الحق ان اللونية لازمة للالوان الخاصة لانها  
 معللة لها فالبياض يستلزم اللونية وكذا ذلك الاستلزام الاخضر للالوان كل واحد  
 علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة اللونية انقضاء اللونية عند انتفاء  
 لان العلة يجب اطرافها وانعكاسها ومقتضى كون اللونية عند انتفاء البياض وعدم  
 انتفاءها عند انتفاءه وهذا تفاهت فقد بطل كون البياض مثلا علة اللونية وثبتت اليها  
 مثلا زمان فقط وحده فادكره المعارض من السند بقوله فان اللونية لا تصح وجودا بطل  
 السند بطل المنع فمنهم اي لان الاخضر يستلزم الاعم والمموج كون  
 الاخضر علة للاعم اي لان العلة يجب اطرافها وانعكاسها والاخضر بقدره ولا  
 ينكس وحده فادكره اي بالعارض من باب الاستلزام العقلي انما سكت ان  
 المشترك اي ان النوع المشترك بين افراد كصحة الروية المشتركة بين صحة روية الجوهر  
 وصحة روية العرض وقوله لا بد له من علة مشتركة اي بين افرادة وقوله لاسم ان الوجود  
 اي الذي انشئ الله السير نقول على الواجب والممكن اي محمول عليها حمل  
 اشتقاقا ما يشتق منه موجود ويجعل عليها بل بالاشتراك المنطقي لمقولة  
 الصبر على الباصرة والجارية لوضعها لكل واحدة على افرادها فكل الوجود كل واحد  
 من الممكن والواجب فوضع والا كما ان حساسا اي والاكين مقولا عليها  
 بالاشتراك المنطقي بل مقولا عليها بالاشتراك المعنوي لكان جنسا للواجب كانه  
 جنس للممكن فمحتاج لفصل يفره عن ما حاركة كالحياة بالسنة للانسان ويلزم  
 التركيب الاول التعبير باللفظ المنع هذا على ما قيل كيف ومذ هكراه  
 استفهام انكاري بمعنى انني اي لا يصح ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن  
 بالاشتراك المعنوي لان مذ هكراه الشخخ وفي الاشياء بهذا الاستفهام عن ما انتهى  
 اليه الامر في اللازم قبل بطلانه شي فالتساوي ان لو قال فيلزم التركيب في ذات واجب  
 الوجود وذلك باطل ثم ياتي مذهب الاشعري ترشحا كذلك انه اي الوجود



الاسم في  
شأنه في السور  
وخصه

قوله وان وجود كل شئ انما كالنفس لقوله وان مشترك بالاشتراك المنطقي فاذ  
الوجود محمول على الواجب والممكن كعمل العين على الباصرة والحارفة وعلى هذا  
على مذهب الاشعرية لا يلزم ان يكون وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة لذاته  
في الحقيقة فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان هذا الاعتراض المشار اليه  
يقوله وعلى هذا انما غير الاعتراض الذي ذكره في المتن حيث قال لان الوجود عين  
الموجود فلا يصح ان يكون علة والحاصل ان الاستدلال السابق لا يصح لوجهين  
الاول ان الوجود اذا كان عين الموجود فلا يصح ان يكون علة لان العلة معنى قائم بمحل  
الحكم والوجود على هذا التعريف ليس معنى الثاني انه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد  
تسليم صحة التعريف بان يكون وجود الباري علة ضرورة ان وجودنا وجود ساري  
شيانا متساوان لا يلزم من ثبوت حكم لاحدهما ثبوت مثله للاخر واعتراض الاول ذكره  
المتن في المتن والثاني ذكره في المتن واقتصر عليه في المتن لسوقه لعدم ان التمسك  
فيها عليه على الجمل انما يقطع النظر عن مذهب الشيخ وغيره وان كان لا ينافي  
جملته الحالية فهو كالنفس حكيمه بالقوة بالسنه لما هيبة الانسان والاداي الوجود  
ومعقول ان محمول على الموجود او الاشتراك المعنوي كمقولة المتحرك على التحركات كالانسان  
والفرس والظير بدليل ان هذا اسمه لكون الوجود مقولا على الموجودات بالاعتراض  
المعنوي ومورد التقسيم في مورد التقسيم هو ما حار عليه وهو الوجود هنا  
لا بد ان يكون مشترك اي اشتراكا معنويا بين الاقسام كالواجب والممكن معا وكما نقول  
الجوان اما انسانا او فرسا فيورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الانسان  
والفرس اشتراكا معنويا ولا يصح ان نقول الحيوان اما شجرة او حجر لعدم الاشتراك  
الاقسام في مورد التقسيم ولا يلزم ان يكون جنسا اي ولا يلزم من كون الوجود  
مشتركا اشتراكا معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لانها لا تكون مشتركا ذاتا  
اي ذاتا لانها وهوليس كذلك وهم فبطل قول المعترض والاشراكا جنسا  
للاوجب فيحتاج الى فصل آخر بدليل ان هذا اسم لكون الوجود ذاتا للواجب  
وحاصله اننا نشعر بالذات العلية ونفعلها وان لم تلاحظ وجودها فعله توقف  
نفعلها على ملاحظة الوجود يدل على انه ليس ذاتا لها ولهذا الجواب يتجلى  
اي ثم جوابا على اختياره على اختيار الامام هو الفخر الرازي الباحث بذلك  
ابحث او قوله في الوجود اي من انه رايد على حقيقة الموجود سواء كان الموجود قدما

او حادثا

او حادثا فهو عنده الكون والاستقرار في خارج الاعبات وهذا القول وافق فيه  
الامام المعتزلة واما الفلاسفة فيقولون ان الوجود رايد على ذات الوجود في الحادث  
وليس رايد في القديم لان الانسان مثلا له خاصية وهي الحيوان الناطقة وله  
وجود مقارن وهو الكون في الخارج واما الواجب فهو واحد في كل جهة فلا  
ماهية له سوا الوجود الخاص المرد عن مقارنته ماهيته وان لم يكن تمام  
ماهية كما قاله القاضي انما قام امام الحرمين والقاضي يوافقون الاشعرية في القول  
بان الوجود عين ذات الموجود وغير رايد عليه وانما يختلفون في ان الوجود  
تمام ماهية الموجود والموجود متعين ومتميز بذاته وهو ما قاله الاشعرية او جز  
من تمام ماهية اي انه جنس لها ولا بد لها من فصل يميزه اما حال او وجه واعتبار  
وهو ما قاله القاضي واما امام الحرمين واعتراض عليهم بان لا يلزم عليه تركب الذات  
العلية تامل فقد علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في المسألة انهم اختلفوا  
في الوجود هل هو رايد على ذات الموجود ام لا والفايكون بالاول اختلفوا هل هو  
رايد في القديم والحادث او في الحادث دون القديم الاول مذهب المعتزلة  
وعليه جرى الفخر والثاني مذهب الفلاسفة ووافقهم الاشعرية في التعديس  
والقايون الثاني وهو انه ليس رايد على ذات الموجود اختلفوا هل هو تمام ماهية  
اولا الاول مذهب الشيخ الاشعرية والثاني مذهب القاضي واما امام الحرمين ومن  
تبعهما فعلى الاول وهو مذهب الفخر والمعتزلة مقولية الوجود على الموجود الواجب  
والممكن بالتوازي وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة بالتشكيك وعلى الثالث  
وهو مذهب الاشعرية والرابع وهو مذهب امام الحرمين بالاشتراك ثم ان العلماء  
اختلفوا في قول الاشعرية ان الوجود عين ذات الموجود والاكثر على ان ذلك  
ال كلام على ظاهره وان وجود الشئ عين ماهية في الخارج والذهن فليس في الخارج  
ولا في الذهن شئ رايد على ذات الموجود وقال بعضهم ان مراده انه عينه في الخارج  
واما بحسب التعقل فهو غيره لانهما قبل ذات الانسان بانها حيوان ناطق وتنفق  
وجودها على حده بانه استقرارها في الخارج فعلى هذا يكون ما قاله الاشعرية موافقا  
لما قاله الامام سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك اي بين الواجب والممكن اي  
سلمنا انه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لكن لا سلمنا ان الاشتراك اي في  
المقام بين الجوهر والعرض الذي جرى عليها السير وحصرهم بمحتمل ارب

ج



وحصره الذي جرت عليه في مقام السبر المتقضي انه لا مشترك بين الجوهر والعرض  
 سوى الوجود والحدوث مشترك بالامكان او المركب من الامكان وغير الامكان الوجود  
 والحدوث مجموع الامكان والوجود ومجموع الامكان والحدوث والاعتقاد هو  
 هذا وقع لما يقال جوابا من طرف المستدل وحاصله ان يقول لم اجد مشتركا بين  
 الحزم والعرض سوى الوجود والحدوث ولا يصح الحدوث متعين الوجود فادفعه  
 بان الاعتماد على عدم الوجود لا يغير العلم بعدم ثبوت امر مشترك غيرهما ولا يفيد  
 الظن والمطلوب في المقام العام والوجود ان لا يفيد ان لا يلزم من عدم الوجود ان عدم  
 الامر المشترك نعم لو كان المطلوب الظن كغرض الغد كان عدم الوجود كافيا  
 ولا يمكن ابطال هذا دفعه ايضا لما يقال من طرف المستدل ان حاصله ان تقبلين  
 صحة الروية بالامكان او المركب منه ومن غيره باطل لان الامكان امر عديم وصحة  
 الروية امر ثبوتي ولا يصح تقبلين الثبوتي بالعدمي فقد احصرت المشترك بين  
 الحدوث والوجود يقول ذلك في صحة الروية اي يقول انها امر عديم وانها  
 عدم امتناعها اجاب عنه اي عن هذا المنع وازاد ببعض التماسين ان ذكر  
 ونوجه من المنع الى ما ذكره ابن ذكرى من الكلام مع ابن التماسي في هذا السؤال  
 والتمس معه في ذلك ثم ظهور وصف له اي كالامكان في المقام وهو  
 مبتدأ خبره لا يوجب انقطاعه وهذا مرتب على قوله بجيبه فلم اجد الذي  
 قاله ابن ذكرى انه يعني المستدل هنا فاذا كفاه هذا فاذا المعترض بوصف صالح  
 التقبل كالامكان لم يذكره المستدل لا يوجب انقطاعه بل يعود المستدل الى ذلك  
 الوصف ببطالة ويسلم سيرة والى هذا اشار بقوله فتعين ابطاله اي اذا كان ذلك  
 لا يوجب انقطاعه فما يتعين على المستدل ابطال ما ايداه المعترض فان ابطله  
 قد اذ واللا انقطع قوله ثم اطل على الامكان انه هكذا في بعض النسخ باطل  
 فعلا ما ضيفا وتاعله ضمير يعود على ابن ذكرى وقوله بعدم صلة لا بطل فيكون هذا  
 الكلام من قبل المق وفي بعضها ثم ابطال مصدر مبتدأ خبره بعدم فيكون من قبل ابن  
 ذكرى وحاصله انه ابطال عليه الامكان بالان لو كان على الصحة الروية لصحت روية  
 كل ممكن موجودا كان او معدوما وانما باطل اذ روية الممكن المعدوم لا تضع وبطل  
 عليه المركب من الامكان والحدوث والامكان والوجود اذ لو كانت العلة لهذا الامر  
 لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل قلت ولا يخفى ضعفه اي ضعف ما اجاب

به ابن ذكرى فالمناسب لقوله الا في وما ذكره بعد ذلك مبنى على هذا الاحاسن الذي  
 بان الهند انه ان يقول قلت لا يخفى فساد ما قول هو فيصح بقوله اي قول  
 قول المستدل وما المطلوب منه الظن عطف على الاماوان عطف تفسير وكذا  
 قوله وما المطلوب منه العلم معطوف على البراهين عطف تفسير والابطال عطف  
 على الحصر او ما ينشئ اليها اي الى الضرورات واما ذلك اي الحصر  
 العقلي والابطال العقلي والاستفهام الاستعادي اي وبعد غاية البعد ان  
 يكون كل من الحصر والابطال قطعيا في دليل السبر في مثل مسألتنا واعمال حاصل  
 ما دفع به المص كلام ابن ذكرى عليه النهي وانما اجاب به ابن ذكرى اذ اشار  
 النهي لرد بقوله والاعتماد على الوجود ان لا يفيد العلم فكأن المناسب للمص ان لو  
 قال قلت ما اجاب به هذا المعترض به اشارا للنهي الى دفعه فكأنه لم يفهم كلامه  
 وما ذكره بعد ذلك اي بعد قوله بحيث فلم اجد وهو قوله ثم ظهور وصف هو  
 لا ان يقول هو سند للنسار لا صحته اي الروية وفي بعض النسخ لا صحة  
 بتدبير الضمير وهو عائد على كل على حذف مضاف اي لا صحة كل اي لا صحة  
 روية كل والمطل بالامكان الاول اي وهو الصحة وقوله لا الثاني اي وهو  
 الوقوع وانت خبير بان ورد به المص على ابن ذكرى من ان المستمع وقوع روية كل  
 ممكن الصادق بالمعدوم لا صحة رويته يقتضي جواز روية المعدوم وهو لا يصح  
 رويته قطعا ولو صحت رويته في حقنا وانني الوقوع فقط كان الباري سبحانه  
 بري المعدوم لان كل ما حاز في حقنا وكان كالاوجب في حقه تعالى وهذا باطل  
 لا جاعهم على ان بصره تعالى انما يتعلق بالموجودات وايضا يلزم من صحة روية  
 المعدوم شيئا وان له حقيقة متقررة وهذا مذهب اعتزالي باطل لما يلزم عليه  
 من قلم العالم ان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم بري من حيث انه معدوم  
 ونحن نقول ايصم ان بري لكن مع شرط الوجود قلنا التقبل العقلي لا يلتفت فيه  
 لشرط قلنا انه لا مشترك اي بين الجوهر والعرض عن درجة الاعتبار  
 اي في العلة بحيث لا يكون علة لروية الجوهر والعرض بل يصح ان يقتصر على  
 لا يعقل الاشتراك من عدم هذا توجه لمنع ما جرد عليه في السبر من قوله ولان  
 العلم لا يصلح ان يكون علة الامر الثبوتي بل الحدوث هو هذا سند للمص قوله  
 بل الحدوث هو لوجود اي وهو فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة الروية وهو



قال باري لا يرى لعدم وجود العلة فيه وقوله المقيد مسبوقة لعدم اي انه وجوبه  
مسبوقة لعدم اي بعدم المسوق مع ان الامر بالعكس والاولى ان يقال المقيد  
مسبوقة بعدم وكذا حذف الجار والضمير واضافة المسبوقة لعدم انه متحقق  
والاضافة لادنى ملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف وكيفية له اي واذا كان  
كذلك فيكون صفة وصفة الثابت في مرتبة على محذوف اي والوجود ثابت  
وصفة الثابت ثابتة ونوقش هذا باننا لا سلم المسبوقة ثابتة في الخارج بل هي من  
الاعتبارات التي يحملها الذهن وايضا لا يلزم من كون الشيء ثابتا في الخارج ان يكون صفة  
ثابتة الا ترى ان رتبة الموجود في الخارج فانه موصوف بالامكان وهو امر اعتباري  
وجوابه ان الحدوث صفة اعتبارية اي لان ما خبره وهو الوجود المسوق  
بالعلم امر اعتباري فاذا كان الوجود وصفته وهي المسبوقة بعدم كل منهما اسر  
اعتباري كان الحدوث المسمى بـ تلك امر اعتباري وحمل قول المعارض وصفه الثابت في  
ثابتة المقيدان كلا الوجود وصفته المذكورة ثابت ممنوع واذا كان الحدوث امر اعتباريا  
لا يثبت له فلا يصح ان يكون علة لصحة الروية التي هي امر متحقق والا لكانت  
حادثا اي والآن كان الحدوث صفة ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم ثم  
تنقل الكلام لحدوثه وهكذا والحاصل ان الحادث اذا كان حادثا محدثا قام به الله  
توت في نفسه كونه من جملة العالم فيكون حادثا محدثا وتنقل الكلام لحدوث  
الحدوث ويتسلسل سلمنا ان الوجود علة مشتركة قد اختصرت في العبد والاصل  
سكنا ان الحدوث ما فقط من درجة الاعتبار وان الوجود علة مشتركة بين صحة  
روية الجوهر والعرض ولكن لم قلتم في ذلك لم قلتم في الاستفهام الكاري يعني  
الشيء وضمير انه راجع للوجود والاشارة لصحة الروية اي ولكن لا يصح قولكم ان الوجود  
يقضي صحة الروية مطلقا اي من غير توقف على شرط ولا على انتفاء مانع وما  
المانع من توقف في هذا استدلاله والوارفيليه والاستفهام للشيء اي لاسمه  
لامانع من توقف اختصاص الوجود الذي هو علة لمعلوله الذي هو صحة الروية على شرط  
وانتفاء مانع وقوله والحكم اي الذي هو صحة الروية وقوله متوقف على ذلك اي على  
الوجود المتوقف على شرط وانتفاء مانع واذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذي هو  
صحة الروية وهو متوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع فلا يكون الوجود ملقضا  
لصحة الروية مطلقا اي في القديم والحادث لطرف احتمال علم متحقق ذلك في

القديم

القديم الا ترى ان هذا ايضا محذور شح لم قلتم في ذلك لم قلتم في ذلك  
اي كالنوم والباري لا يصح وصفه بذلك اي بالاحكام المذكورة وانما لم يصف  
بها مع اضافتها لمصلحة لانها متوقفة على الانصاف والتكليفات الحسما نسبة  
وذلك من خواص الاجسام فقد انتفى شرطها وان كان منصفها لمصلحة فذلك يمكن  
ان يقال ان مصحح الروية وان تصف به لكنه لا يرى لان الوجود لا يقتضي لروية  
الاشراط وهو غير موجود فيه تعافوا والله منع من رويته تعالى مانع  
لا يصح وصفه بذلك اي لعقد الشرط وهو الانصاف والتكليفات لا يصح فيها  
ذلك اي التوقف على شرط او انتفاء مانع لانها تقتضي حكمها لذاتها اي تنالا  
توقف في اقتضاها لمعلولها على شيء ولذا كانت نور بغيري الوجود والعدم وقوله  
كالعلم والعالية تمثيل للعلة والمعلول والحياة في جميع ما ذكر اي من الاحكام  
شرط لا علة اي لا توجه المعترض ومن العلوم انه لا يلزم من وجود الشرط وجود الشرط  
فلا يلزم من وجود الحياة في الباري اي وجود الله والاسم الحادى عشر  
ان حاصله نظم ان الوجود يقتضي صحة الروية من غير توقف على شرط وانتفاء  
مانع كمن ما المانع من ان يكون الوجود معناه علة لصحة الروية في طرف المكنون  
الواجب وهم قالوا لوجب لباري وقوله والعلة اي لان العلة انما تقتضي حكمها في  
محملها اذا وجدت اتبعها انما تقتضي الحكم لمن قامت به فالوجود بالنسبة اليها يقتضي  
كونها مريية بعضها البعض ولا يقتضي اي ذلك الوجود القيام بان يكون مولى مرييا  
لما يلزم عليه اما العلة وهي الوجود انما قيام ما اقتضت حكما في غير محلها وهو كون المولى  
مرييا واقتضا العلة حكما في غير محلها باطل وقوله بالنسبة الى الله مطلق بالصحة  
فالمانع تقدمه على الخبر وحاصله ان الوجود كانه علة في صحة الخلق  
بالنسبة للباري لا بالنسبة اليها فالنتظار في الخصوص فقط وجوابه ان  
العلة اي حاصلة ان العلة العقلية حتى وجدت وجد معلولها ولا يختلف  
حكمها بحال لا في القديم ولا في الحادث والوجود كانت العبد ثبت للرب وحده فلا  
وجد لمجعل الوجود علة لصحة الروية بالنسبة البناء وما قول المعارض والعلة  
فهذا غير متجه لان المعمول علة الوجود المطلق لا الوجود بالنسبة البناء وهذا مانع  
للسند في اشار لرد المنتظر بقوله وقد رتبنا حاصله اننا لا نسلم ان الامكان علة لصحة  
الخلق بل العلة لصحة الخلق القدرة المؤثرة ولم توجد الا في الرب وحده فلا يعقل هنا



التعبد لا القدرة المؤثرة خاصة به تعالى بخلاف علة الروية فانها الموجود وهو عام  
وعلى هذا فالامكان شرط لا علة كما فهم المعترض والحاصل ان العلة في الخلق القدرة  
المؤثرة بشرط كون المخلوق ممكنا والقدرة المؤثرة خاصة به تعالى وقد يقال العلة  
العقلية تقتضي حكمها لذاتها فلا توقف في اقتضاها حكمها على وجود شرط ولا  
انتفاء مانع تامل وتغريب المنع والجواب على الوجه المذكور هو ما ذكره شيخنا العبد  
وشبهه الكاركي ويحتمل ان يقرر بوجه اخر بان يقال لسلطان الوجود يقتضي صحة  
الروية من غير توقف على شرط ولا على انتفاء مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود  
علة لصحة الروية بالنسبة اليها بمعنى ان الوجود القاييم بنا صحيح لرويتها وحملها  
لاري لان العلة انما يقتضي حكمها في محلها فالوجود بالنسبة اليها يقتضي روية  
بقتضا لبعض ولا يقتضي صحة روية المولى لما يلزم عليه من اقتضا العلة حكائي  
غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب ان العلة العقلية لا تتخذ حكمها بحال  
والعلة في صحة روية الجوهر والعرض الوجود المطلق لا خصوص القاييم بنا  
لان شأن العلة ان يكون اعم من المعلوم والوجه لا ثبت للعبد ثبت الرب وحديثه  
فالمولى يصح رويته وليس في اقتضا مطلق الوجود لصحة روية المولى اقتضا  
العلة حكائي غير محلها ولا وجه لحمل العلة في صحة الروية الوجود بالنسبة اليها  
كما قال المانع تامل لا يتخلف حكمها عنها بحال اي في القديم والحادث  
ونسبها الى ما بالمكنات اي من حيث التأثير والاول بالليل وقوله وقد رتب  
لا يؤثر في كل الممكنات وقوله وقدرة ابا ري نوثر اي في كل الممكنات وما لا  
هذا لا يدل على نفي قدرة العبد على البعض من الممكنات تعرض لذلك بعد بقوله  
وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن النسبة وقوله ولذلك الاشارة لما تضمنه  
من الكلام كون المقتضى هو قدرته تعالى وقوله وموجد لها اي الممكنات اي التي  
تتعلق في الخارج لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق في ذلك  
بالعبد ومنها لا هو لا كلبه هذه الجملة المراد بها المسلك الذي ارتكبه  
الاصحاب في صحة رويته تعالى وهي المولى موجود وكل موجود يصح رويته وقوله  
تقتضي بالوجهين الذين ذكرهما الامام الخزاز ذكرهما اعتراضا على بيان الكبري  
بالسبح حيث قال وهذا السبح عندي ضعيف لان يقال الجوهر والعرض مخلوقان  
فصحة المجتوبية فيها حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشاركة است

الحادث

الحادث او الوجود والحادث باطل لما ذكرناه من ان العبد لا يكون علة فحين  
الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا فكما ان هذا باطل فلماذا ذكرناه  
من صحة رويته وايضا انما رتبها بالنسبة للمولى والعرض ويندرج الحرارة والبرودة  
فصحة المجتوبية حكم مشترك ولستوف الكلام حتى يلزم صحة رويته منسوبة وانما  
باطل بيد اهل العقل وزادت اليه شبهة اي اتباع ابي هاشم الجعفي  
مرفوضا لولا اننا ظاهره يقتضي انها اعتبرت ما عند الامام من الاسانيد ثم زادت  
هذا السؤال لو خلفت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء عند الروية  
لها وانما ندرج وجودها فقط لكن التالي باطل لانا اذا رايانا الانسان وحارسه لا  
ادركنا اختلافا في الروية قطعا واذ باطل التالي بطل المقدم وهو نقلها بالوجود  
اذا شاهدنا شيئا اي بانصارتنا ونفعه العلم بتميزه اي تبعه  
العلم بجملة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف الاخص تابع للعلم بالوجود الاعم  
ورغم بعضهم انما يتعلق بذلك على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الروية  
تعلق بالاخص اي بالحال الاخص وهو المميز للشيء ويتبعها العلم بالوجود الاعم  
لان الروية منه انما يتعلق باخص وصف الشيء وهو حال وجعل الوجود اعم لانه  
شامل لهذا المربي وغيره فاذا رايانا لو العاج مثلا فاننا نرى البياض لانيها اخص  
اوصاف هذا اللون ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون وهذا مخالف لمذهب  
الاشعري من تعلق الروية بالوجود قلنا نحن لا ندعي انما حاصله ان البهائية  
جعلوا الاخص هو المربي ويتعلق منه الى الاعم لان هذا هو الموافق للمعقول لان  
الاخص هو الذي يستلزم الاعم فاما ما ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يرب  
ثم تعلم الحال التي بها الاختلاف فغلب التزام ان الاعم يستلزم الاخص ضرورة  
ان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان روية الوجود تؤدي الى علم الحال  
واستلزام الاعم للاخص باطل باجماع العقلاء واجاب الاشاعرة بان هذا انما  
يلزمنا لو قلنا ان روية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما كلياً قطعا حتي  
يعترض بان الاعم لا يستلزم الاخص لكننا انما نقول اذا روي الوجود يجوز ان يعلم  
الحال وقد جرت العادة بهذا الجواب كثيرا ويجوز ان لا يعلم قال اي ترشيدنا  
وتقوية لما قاله قوله ادخلنا اي اوفق بما يقتضيه العقل نحن لا ندعي  
ان ذلك اي تبعية العلم بالمميز للوجود اي اننا لا ندعي ان روية الوجود انما



نعية العلم بالميز يستلزم العلم بالاحص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا  
 بل نقول ان علم أي الميز في بعض الاشياء بعد اوبة الوجود فهو قضية  
 عادية أي فهو امر عادي واعلم ان السخ هنا هي اخلفت في بعضها حتى لا يدعي  
 ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل نقول ان علم في بعض الاشياء فهو قضية عادية  
 ويرد على ذلك انه قد يفي او لا يكون المزوم عاديا ثم المنة بعد ذلك وقد يجاب بان  
 نفي او لا العادة العامة المطردة التي لا تختلف وان ثبت العادة الجزئية وفي بعضها  
 لا يدعي ان ذلك لازم للعقل لا عادة ويرد عليه ما مر سوا او جوابا وفي بعضها  
 نحن لا ندعي ان ذلك ليس لازما للعقل لا عادة ويرد عليه انه لا معنى للاضراب  
 لان المزوم العادي الشئ او لا وثائيا الا ان يقال انه اضرب الشئ في بين به  
 المقصود لان الاول يوهن ان المزوم العادي كل في بين بالاضراب انه جزئي قوله  
 وقول اي هاشم شينا وقوله كيف يصح منه خبره وهذا توجد لا يقال ما قال نظرا  
 لمذهب. حال نفسه اي وهي لا ترى وايضا الوجود حال نفسه يقتضيه  
 ان يكون هي المدركة بالروية او لا وثائيا الاخص وهو قد جعلها امر وقوله كيف يصح  
 اي لا يصح ذلك القول منه وقوله عطف على زعمه وقصده نقض في التغير  
 لان المراد بالزعم القول واذ لم تكن هو هذا الزام له بحسب مذهب فاستد  
 يقتضي النقص عليه كيف يكون محسوسة اي مربية بحاسة البصر وفي  
 به اي وعنى ابو هاشم بقوله لا معلومة ولا مجهولة انها اي الحال وكل محسوس  
 او لا الحال وقوله اي ابو هاشم مع دعواهم اي المعتزلة وابوها ثم منهم  
 متقرة اي في العدم اي فيقولون ان الحقائق ازيله كانت محسوسة  
 ومستورة بل وجودها ثم ظهرت بوجودها شئ ثوب كان في صدق مغفون عليه  
 ثم ظهر بفتح العلم بالاحص هذا سند لقوله لا يستقيم اي لان العلم بالاحص  
 لا يستلزم العلم بالاحص الذي كالعلم بالاشياء فانه يستلزم العلم بالحيوان  
 او لازمه اي او لازم الاسم الذي كالجسمية اللازمة للحيوان فكما ان العلم بالاشياء  
 يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك العلم بالجسمية ولا يستلزم العلم بالصاحبية  
 بالفعل وانفردنا في المعتقد على السابغ من هذه الاعتراضات انت خبير  
 بان الذي ذكره في المتن في قوله لان الوجود عين الوجود ولا يصح علة وفد مر جانه  
 وحاصل الاعتراض السابغ انه لا يلزم من كونه وجودا علة لصحت رويته ان يكون

وجوده تعالى علة لصحة رويته لان وجود الشئ عينه فوجودنا مبين لوجوده  
 تعالى ولا يلزم من ثبوت حكمه لآخر المتباين ثبوت حكمه للاخر ولا يخفى ما بينهما من  
 العائرية ومعتقد من احاطتها بما انتهى الكلام على دليل اهل السنة العقلي في  
 على صحة الروية انتم بالمستندات العقلية التي تمتك بها الموضوع على استجانتها  
 ثم ان ما تمتك به الموضوع من الشئ بعضها اقوي من بعض فقد حكم المصداق اعلى  
 اقواها والمعتقد عليه عندهم من كلامهم بعد ذلك على الباقي والظهور في حالها  
 عائد على الروية والسند علة جمع مستدع وهو من خالف السلف الصالح فهو  
 صادق على المعتزلة وقوله انها اي الروية مطلقا لا خصوص التي جرد عليها الكلام  
 وهي روية المولي سبحانه وقوله سند اي اي شتريز والمقابلة مصدر قابل  
 وهي شتريز جهة خاصة وهي جهة الامام فحين اشار الى ان المراد من الجهة  
 جهة الامام وان كانت في حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الروية انما تستدعي  
 وتستلزم جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل ذلك السند ان الروية ملزومة  
 الجهة والمقابلة وهما لازمان لها والجهة والمقابلة لازمان للمجربة ايضا ولوازم  
 الحسية محال في حقه تعالى فانكر الروية مستحيلة لانها ملزومة الجهة والمقابلة  
 المحال وهو المطلوب والمقابلة عطف على الجهة من عطف المزوم لان المقابلة  
 تستلزم جهة كنهها خاصة وهو باطل اي ومعتقد هم وهو ان الروية تستلزم  
 عقلا الجهة المري والمقابلة له باطل لان ذلك اي السند عا الروية بالجهة  
 والمقابلة فرع عن انبعاث الاشعة اي انفصالها من بصر الراي وانصافها  
 بالمري وفي ذلك لوصح نحو الاشارة واجعل الانبعاث الاشعة وقوله لوصح نحو  
 علة لحد وفي اي والقول بان الروية بذلك الانبعاث باطل لانه لو صح ان الروية  
 به لا قالوا لوجب بان الروية الا قد رحد فتد لان الاشعة غاية ما تبلغ سلك في  
 الحدقة فتقتضي ذلك انه في ساعة الا بصار لا يري الا قد رحد فتد فقط وهو  
 باطل بالضرورة والحاصل ان الجهة والمقابلة مبنيان على انبعاث اشعة من الحدقة  
 والانبعاث المذكور يستلزم باطل فتكون الانبعاث باطل فيكون لزوم الجهة والمقابلة  
 للروية باطل وهو باطل اي والثاني باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار  
 بقوله على الضرورة الى وجه عدم القرض الدليل البطلان الاشعة عندهم  
 اي عند المبتدعة وهم المعتزلة في هذا المقام وتثبت بالمري اي تقبل به



وتتعلق به وقوله شرط ان يكون اي المربي وشرط استقاء القرب اي كجفن العين  
وانما تقع الروية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة الباقية الاولى للدلالة وان لم  
للمسبية والطرف الاول يكون المراد بمعنى العين والثاني يفتح الراء اخر الاشعة وقوله  
المضئ بالمرى تحت للطرف الثاني ويسمونه اي الشعاع المضئ بالمرى قاعدة  
الشعاع ويسمونه طرف الشعاع المضئ بالنظر اي بالنسبة العين منبعث الشعاع  
اي محل انبعاثه وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله المضئ بالنظر يقتضي  
ان تلك الاشعة منفصلة من الناظر واول كلامه يقتضي انها منفصلة من العين  
بما هو واجب بانها في المبدأ يخرج من الناظر فتنتهي به العين ثم يخرج بعد ذلك  
منها للمربي ويتصل به لا نظير فيه اي لا خلو له فيه وهو تفسير لما قبله  
وسبب الخلو فيه عدم استواء الاحزاف نظر الى السطح فلهذا قالوا  
اي لما تضمنته من ان الروية عندهم باسعة تفصل من العين وتصل بالمرى قالوا  
اي لا استقامة في استدارته من التفرع واستداده وان كان مفرعا ومقتضى  
لما قبله اعتقاده وقوله لا يخالط الاشعة تعلق والله جل وعلا هذا تكميل  
للسند والاستدعاء عطف على قوله لا استقامة واهل الحق انما وافاد  
معنى الروية عند الخصوم وشرابطها انتع ذلك بشا لها على مذهب اهل الحق تكبلا  
للفائدة في المقام وان كان سياتي الكلام عليها على مذهب اهل الحق اخر البحث  
وعند المتوجه الى ذلك جري على ما هو اعلم من الروية تكبلا للفائدة فقال الادراك  
اي الوصف القائم بالجملي معنى خلقه الله تعالى الادراك معنى اي صفة  
فان خلق في جزء من العين اي كالمناظر الذي هو انسان العين وقوله يسمى بصار  
الاولي بصرا وروية لان الابصار مصدر رايه وانعقد في المقام الصفة لا الفعل  
في الانسان لم يقل وفي جزء من الانسان على استواء ما قبله لان القوة فيه  
مشبهة في الجردة المفروضة على سبيلها تمامه لاني جزء منه وفي كل الجسدية  
اي في كل جزء من اجزاء الجسد وقال العكاري انه من باب الكل لاجمعي لان في الجسم  
بعض اجزاء الاحساس لها لشعروا والظفر وتند نظرا هذه ليست من الجسم وفاته  
انقرض الادراك النظم فكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى شعاع وقضية  
كلامه ان الادراكات المذكورة متحدات الجنس وعليه يتشبه كلامه الا في وقد  
سلف الخلاف في السمع والبصر هل هما من جنس العلم والهما يرجعان اليه كاجري

عليه الكسبي واول الحسن البصري اولا واختصاص خلقه اي واختصاص خلق  
الله الادراك بهذه الحال فهو من اضافة المصدر لمفعوله وهو ضمير الادراك فالفاعل  
محدوف وكذا اختصاص بعضها اي الادراكات وقوله يكون المدرك متعلق  
باختصاص وقوله في جهة متعلق بمحدوف خبر يكون كاجرت العادة  
بذلك في العلم الاشارة راجعة لمضمون قوله فيمتلئ بما هو قريب جدا اي اجرت  
العادة بالتعلق بالغريب والبعيد جدا وبما ليس في جهة في العلم وحاصله ان العلم  
نوع من الادراك وتعلق بما ليس في جهة تا غريب جدا او بالعبد جدا فكذلك  
الروية لا مانع من تعلقها بما ذكر مجامع ان كلا نوع من الادراك فكما تعلق علمنا  
بالساري لا مانع من تعلق رويته به وهو اي المشار اليه انه لو كانت الروية  
اخرا لضمير في انه الحال والشأن وقوله اذ لا يتبعه بيان للملازمة التي حكمت بها  
الشريعة لكنه يري دفعة فتد بذلك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من  
المدقة انما يري بعد انتشار الاشعة وقوله لكنه اخرا دخل كمر على دليل الاستقامة  
المطوية الغاية لكن الثاني باطل اي كون الانسان لا يري الا قد رخصه باطل لان  
الانسان يري دفعة واحدة قالوا في الجواب عن ما الزعم من كون الانسان  
لا يري الا قد رخصه ولا يري اكثر منها ان ذلك اي روية الانسان اكثر من  
حدثه لانضال الشعاع الخارج من العين بالهوا والمراد بالهوا الاجرام السماوية  
وقوله وهو معين اي واحال ان الهوي مضي وخبر اعان عايد على الهوي وكذا  
الضمير في ما قبل والمراد بما قبل الهوي الشئ المراد اي فاعان الهوي على روية  
الشئ المراد المقابل لذلك الهوي لا تضال الشعاع بالهوي لا يقال هذا  
معارض لما مر من ان الشعاع متصل بالجسم المراد لا الهوي لانا نقول ان الشعاع  
في حال ذهابه الجسم المراد هو هذا انظير طلبا للايضاح اي كقارورة البلور  
فانها جسم مضي فاذا كان في جوفها شئ وفي مسدودة فالشئ عدم روية  
ما في جوفها اهدم تضال الشعاع كنهها لسفالتها وصفها بها عانت على روية ما فيها  
في منقطة الهوي وما فيها بمنزلة المراد المقابل للهوي فكان الهوي معين على روية  
ما قبله فكذلك البلور يعين على روية ما في داخله فيلزم ان لا يري اي  
الشخص المراد من الهوي الا قد رخصه اي لان الشعاع الخارج من العين  
انما اتصل ببعض الهوي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المضئ به وقوله

ع



فلزم انما اى لكن هذا اللازم باطل لان الانسان يراى الهوى اكثر من حدته  
وايضاً فمن نرى هذا الزام على قولهم وهو معنى والواو في قوله وهو مطلق واو  
الحال وحاصله انه لو كانت العلقة في روية الانسان الشئ الكثير اضاءت الهوى  
لزم ان الانسان لا يرى الشئ الكثير في وقت الظلمة لعقد الاضائة في ذلك الوقت  
مع ان الشئ الكثير الذي نراه في وقت الاضائة فابن ما قالوا بان منعوا  
اللازمة اي التي حكمت بها الشرطية المتقدم وهي لو كانت الروية بانعاش  
الاشعة للزوم ان لا يرى الانسان الا قدر حدته فقالوا لا نسلم الملازمة لحوار  
ان يكون الروية بانعاش الاشعة وراى الراى اكثر من حدته بواسطة وسندهم  
اي في هذا المنع انما روى الكثير روى بتقديم اليه على المجرى وحق فصار  
انه للجمال والثاني ويصح قرائه بالسياق للفاعل فظهر انه للشخص الراى  
لان اجزاء الهوى مضيئة كما قال افكاره انظر هذا مع ما سبق لهم فان هذا  
يقضى ان ما وراء الهوى لا يتصل به الاشعة وما سبق لهم يقضى اتصالها به اذ هو  
مرى وانت خبير بان هذا الجواب الذي جرد عليه في المتن اخضع مما اورده اهل  
السنة من انه يلزمهم ان الانسان لا يرى الا قدر حدته وهو امر من ان يكون  
واسطة او بلا واسطة وهي اي الاجزاء الهوائية تتصل بالسماء اي مثلاً  
فالمراد بتصل بالمرى هو ان كان هو السماء وغيرها مع ان الشعاع انما اتصل  
ببعضه اي وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المتصل به الخارج من  
الحدقة وما ينقص عليهم اي في دعواهم ان الروية بانعاش اشعة وحاصله  
ان الجسم ما تركب من هويين وهو مرئي بسلب اتصال الشعاع بكل جزء من  
اجزائه هكذا قالوا فيقال لهم مقتضى هذا ان الجوهر الفرد لا منفرد لانه لا يخاله من  
الاشعة في حال اجتماعه مع غيره الا قدر ما يخاله منفرداً مع ان الجوهر الفرد  
لا يراوهم فليست الروية بانعاش اشعة وما ينقص عليهم خبر مقدم وقوله  
عدم روية نحو سند ما هو المراد بالجوهر الفرد الجبر الذي لا يتألف في الدقة  
الى احد لا يقبل الانقسام عادة ولا يخاله الواو للجمال والاشارة في قوله  
من ذلك للشعاع وحده حال الامانة مع غيره ما واقع على الفرد من  
الشعاع ومع غيره حال وفي هذا الاسلوب نوع غرض والمناصب ان لو قال  
وقد قاله من ذلك وحده ما ناله مع غيره انجب هو حال الروية للجسم ما ناله

اشنع منها حال انفراده وروية الكبير نحو هذا حرف لان مما وقع النقص به  
عليهم فهو عطف على عدم روية الجوهر وقوله روية الكبير اي الجسم الكبير اي كثير  
الاجزاء وقوله مع البعد متعلق بروية وقوله مع اتصال الشعاع والمقابلة انظر  
متعلق بمحذوف حال من الكبير اي حالة كون ذلك الكبير مصابحاً لاتصال  
الشعاع والمقابلة لجعبه وحاصله انه لو كانت الروية بانعاش اشعة ما كان  
الجسم الكبير يراى من بعد صغير الاتصال الشعاع بجميعه لكن الثاني باطل فكذلك المقدم  
جميعه في نسخة بلام الجرد في اخرب بيايه فعلى الاولى يكون اللام متعلقة  
بالمقابلة وحذف صلة اتصال الشعاع من باب الحذف من الاولى لدلالة الاواخر  
وعلى الثاني فما عكس الجوهر الفرد مستأخره قوله اولاً وما ينقص عليهم  
مع ان شرط الروية مفرد مضاف بهم والمراد حسن الشرط المتحقق في مقدم  
وقوله وهو اتصال نحو الضمير لشرط الروية قالوا انما ذلك اي روية الجسم  
الكبير مع البعد صغيراً وهذا جواب عن النقص الثاني ولم يجيبوا عن النقص  
الاول وهذا الصنيع يقتضى انقطاعهم بالنسبة لاول كما ان الاطوب السابق  
يقضى ان المتعذر يقولون بوجود الجوهر الفرد والحاصل انه ورد عليهم ان الروية  
لو كانت بانعاش اشعة كان الجسم الكبير يراى مع البعد كبيراً على حاله لاتصال  
الاشعة به والمقابلة له لكن الثاني باطل بالضرورة فظن المتقدم وثبت بقبضه  
وهو ان الروية ليست بانعاش اشعة واجابوا عن هذا بان الملازمة لا تتم الا اذا  
كانت اجزاء الجسم الكبير مع البعد متلوقة في القرب للبصر مع انها مختلفة في  
القرب له كما كان من اجزائه قريباً للبصر اي وما كان بعيداً عنه لم ير فلو كان يراى  
في حالة البعد صغيراً واقفاً مواد لا يخاله سباً على ما ادعوه من اختلاف اجزاء  
المرئ البصر قريباً وبعداً اشار له المتأخره وقوله وذلك نحو لان الشعاع نحو هذا  
سند لروية الكبير مع البعد صغيراً ونقد بمعنى خرج وانفصل والزواية بجميع  
الخطين والزواية الحادة ما تقارب خطاها وهي في المقام نقطة العين  
لثلاث صفة لمحذوف اي لشكل مثلث وقوله فاعنده سنداً او الضمير مثلث وقوله  
الرب خبر وقوله تمام اي ذلك الشعاع بخاله كونه خطاً مستقيماً وقوله بوسط  
متعلق بمقام على زوايا قائمة المراد الزوايا الزاويتين الحادتين بسبب الخط  
المستقيم فاطلق الجمع على الاثنين وذلك شايع اي على زاويتين قائمتين قوله



و معلوم اي بالبرهان المذكور في علم الهندسية . و معلوم انه اي الخط  
المستقيم القائم بوسط القاعدة أصغرهما يقوم على تلك القاعدة من سائر الخطوط  
اي و اذا كان كل واحد من وترتي المثلث أطول من ذلك الخط الشعاعي الذي قام  
بوسط القاعدة لزم ان يكون طرفا القاعدة اللذان قام عليهما وترتي المثلث ابعد  
المصر من وسطها الذي وقع عليه الخط الشعاعي وحين فاجزا الشئ المرابي ليست مستوية  
للمصر في القرب والبعد بل بعضها قريبا له وبعضها بعيدا عنه لان الجزء الواقع في  
وسط القاعدة لروية مكانا قريبا منه للمصر وعدم روية مكانا بعيدا عنه عن  
المصر ولا يتاني ان يرا الكبر كغيره على حاله الا اذا استوي نسبة اجزا الكبر الى المهر  
في القرب . فما يقوم عليها اي على القاعدة وقوله من سائر الخطوط بيان لما  
والمعنى بالخطوط وتر المثلث . فزيادة ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط  
فالمراد بالغير هنا الطرفان اي زيادة ذلك البعد الثالث للغير وهما الطرفان  
فلما اي معشر اهل الحق في الرد عليهم فيلزم اذا اشتغل المرابي الذي هو القاعدة  
الى مقدار تلك الزيادة من البعد كزيادة ذراع مثلا لان لا يري والمشاهدة تكذب  
ذلك اللام عن من ما ينقض عليهم بالبا للمفاعل والضمير فيه عائد على ما  
ومن روية الكبر اصغرا بيان لما ولا يجوز بنا وه للمفعول خلوا الصلة عن ضمير  
الموصول وذلك اي وبيان ذلك اي عدم التسليم في وسط المرابي  
الاول حدث في المراد بالناظر انسان العين في طرفه اي المرابي وبيان انه  
انه اذا خرج نحو اي وبيان كون الجزء الواقع وسط المرابي اقرب لناظر من الواقع  
فرفاه انه اي الحال والشان وقوله اذا خرج اي من الحديقة . كما في مثلث  
اي شكل مثلث ورجع القوم الى كونها على هيئة ساني المثلث لا الى خروج الخطين  
الشعاعيين كذا في العكاري والحق ان المتوهم خروجهما كما هو ظاهرا لان الخارج  
من انسان العين حقيقة عند هم انما هو خط شعاعي واحد وهو الذي في وسط  
المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان الخارجان فتوهمان اي الخطان  
تفسر للقاعدة وقوله جسم المرابي خبر ان وقوله البعيد محتمل انه بالرفع مفت  
للمعبر الذي هو المضاف ومحتمل انه بالجر مفت للمضاف اليه . على طريقه  
اي الخطاب الذي هو القاعدة . وخرج عطف على خرج فله والمراد بنقطة  
العين انسانها . فصعبان اي على نصفيين وقوله بوسط اي على وسط وقوله

فانه يحدث فيه الضمير ان للوسط وتر الزاوية القائمة اي المأدبة في الوسط  
قوله في الهندسة اي وهي علم يعرف به خواص المقادير الخط والسطح والجسم النظيم  
ولو احفظها ووضحها علمها وفادته معرفة كمية الاشياء المحمطين بها الى باوارة  
القائمة والخطان المحمطان بها هنا نصف القاعدة والخط الشعاعي الواقع على وسط  
القاعدة على الطرفين اي على طرفي المرابي بين المرابي اي بين وسط المرابي  
وهو وسط القاعدة وبين الناظر وهو انسان العين والذي بين طرفي  
اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المرابي الذي هو القاعدة والناظر راسه  
فالذي مبتدأ وزايد بالرفع خبر وقد راع حال من الخبر اذا انقل ذلك  
الجسم اي وهو القاعدة اي ان مقتضى ما قالوه انه لو نقل ذلك المرابي الى القدر  
الذي رآه الطرفان عن الوسط ان لا يري ذلك المرابي لوجود العلة مع انه يري  
بالضرورة وقد يقال ان القاعدة التي هي المرابي اذا انقلت لكان الشعاع وطال الخطان  
المتوهمان ايضا مثل وهي مائة ذراع وذراع يعني المائة الاولى والذراع الزايد  
لا انه يزيد في الاستقار عن المائة الاولى مائة ذراع اخرى وذراعا . وما ينقض  
عليهم المفعول محذوف اي وما ينقض عليهم دعواهم ان الروية بانصال الاشعة  
بروية الاكمان وحاصله ان هذا النقص وارد عليهم بالنظر لما جروا عليه من ان  
السبب في روية الشئ اتصال الاشعة به اذ قضيت به ان ما لم يتصل به الاشعة لا يري  
وهو باطل بدليل روية الاكوان وهي كاسبق عنها عن الحركة والسكون والاجتماع  
والافتراق وهي لا تتعلق بها الاشعة اذ هي من باب الاعراض والاشعة من باب  
الاجسام ويستعمل ان تتعلق الاحرام بالاعراض قالوا هذا رجوع عن ما قالوه  
اولا الى ما هو اعم منه . ما اتصلت به اي الاشعة او قام بها اتصلت به  
الاشعة وان لم يتصل به هو كالاكوان قلنا فلزم ان اي نظر لما رجعوا اليه  
وجاء مفرعا على ما قبله لانه يقتضيه . لقيامها اي الاشعة بما اتصلت به  
من المطعومات والمشعومات اي ان الروايج والظعوم وان لم يتصل بها الاشعة من  
الاشعة متصل بما تعلقت به من المطعومات والمشعومات . ان ذلك اي روية  
ما قام بها اتصلت به الاشعة فيما يقبل الروية كالاكوان والالوان لا الروايج والظعوم  
فانها وان قامت بما اتصلت به الاشعة لكنها لا تقبل الروية . هذا اي مادركه  
الم وقوله بان سبب متعلق بقولهم . والله الضمير للحال والشان والالوان



عطف على الاكوان والحركة اشتغال الجرم من حيز لآخر السكون بقاؤه في حيزه  
وهذا هو المتعارف والا فمن بشت الحال يقول ان الحركة والسكون معيان وجوديان  
قابيان محلهاما فيجب كل واحد منهما له حكما اذ الاشعة اجسام اي والاكوان  
اعراض والعرض يستحيل ان يماسه الاجسام اي الاتصال بل انما المراد  
بالماسة الاتصال بالرجوع عن قولهم الاول اي وهو انه لا يرا الا ما اتصل به  
الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع اي والاكوان والالوان وان لم يتصل بها  
الشعاع لانها قامت بما اتصل به الشعاع في مربية ذلك الاعتبار وهذا  
الذي اوردته في من الطعوم والروايج عندنا متفق بقوله بعد لا يجوز وفيه  
تقديم المفعول على عامله المتصل به ان المصدر اذ هو يسبق بلا النافية وفي كون  
اداة النفي من ادوات الضمير اضطراب فالجس ما هنا على احد القولين وقوله عندنا  
اي واما عند اهل السنة فالطعوم والروايج اعراض موجودة يجوزونها وان كانت  
لا تزي بالفضل وهو ما يجوز بحراي وحكم فليزم وعلى من هكنا ان يري مع البعد  
وهو باطل وما تنقض عليهم هذا النقض ليس جاريا على الجهة التي حار عليها  
ما قبله لان ما قبل جار على ان سبب الروبة اتصال الاشعة بالحركي وهذا جائز  
ان ما اتصلت به الاشعة يري روية قرص الشمس من اضافة العام للخاص  
او للبيان اذ اعلا في الجواهي مع ان الشعاع انما يتصل بقرص الشمس ولان  
بالنار البعيدة لا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان  
ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يري وايضا الانبعاث يعني ان انبعاث  
الاشعة اي خروجها من الناطر لا يكون الا باعتماد اي باخراجها من الناطر اي جهة  
فالاعتماد وهو الاتكال على ناطر العين لاجل ان يخرج الشعاع فيه الى جهة سبب في  
انبعاثه وبد يتحقق الانبعاث وهو فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد  
لازم وهذا اللازم باطل لان الراي لا يحسن في عينه باعتماد في تخرج الاشعة  
فالملزوم وهو انبعاث الاشعة مثله اذ يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم  
ولان الجوارح المراد بها سباع الطير وازداد بالجو ما ارتفع من الهوى البرية  
ينفخ الباسنة للبرصند البحري في الصحرا مع ان انما راجع للطرفين على  
الفتك والعشر المرتب الابدان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها  
اي فهذه الاجسام قد اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فيها بطلان على بطلان

ما ادعوه

حالا

ما ادعوه من انما اتصلت به الاشعة يري فهذا انما الاشارة راجعة لطرف العطف  
والعطف عليه والمناسب ان يقال فهذا كله مما يدل على بطلان ما ادعوه من ان ما اتصلت  
به الاشعة يري وايضا مما يطل انبعاث الاشعة في الروبة اي مما يطل في الروبة  
انبعاث اشعة ووصولها للحركي ولو عبر بذلك كان السبب لا يكون الا باعتماد  
عليها اي لا يكون الا باعتماد على ناطر الاشعة لاجل ان يخرج الشعاع منه الى جهة فتقوله  
الا باعتماد عليها اي على الاشعة وفيه حذف مضاف اي بالاعتماد على محلها وهو  
العين فانه مع ما ورد على ناطر العطف من انما في عوده على الاشعة وهو غير مناسب من  
جهة المعاني لا يحسن في عينه اعتماد اي لا يحسن في عينه الاتكال لاجل ان يخرج  
منها توجب خروجها اي الاشعة لخفتها قيل الراي اي قبل في الروبة  
عليهم وهذا هو الاختيار والسر المشار له في المتن وقوله من عينه اي احسانه  
ولو سلمت ان ما قالوه من ان حركة الاجسام توجبها وقوله لجهات  
الاعتماد اضافة جهات للاعتماد نظر الى ان الاعتماد واخراج الشعاع يكون اليها  
فاذا حسن الاعتماد لجهة منها اي من الجهات الست وقوله التي غيرها اي التي  
غيرت لجهة التي حسن الاعتماد بها وقوله لكننا نرى دفعة واحدة بالفتح المرة وروبة  
الجهات الست في مرة انما يتصور مع الدوران دورة كاملة على غاية الخفة والسرعة  
وحاصله انه اذا حرك النجس عينه الى جهة الميم واليسار وخلف وامام  
اي داردورة كاملة والعين مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهي الادنى لتنفذ  
ما قالوه انه لا يري الا في جهة الامام لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو جهة  
الامام وليس كذلك لا يري في تلك الدورة الكاملة بحركة واحدة للنجس واعتماد  
مختص لجهة من الجهات ثكن انما يكون روية ما في الجهات الست بالدفة الواحدة  
بواسطة الدوران دورة كاملة والفتات البصر للعقول والسفل وهو على حاله والالم  
تكن الروبة للجهات الست وقد يقال هذا انما ينهض اذا كان في حالة الدوران يحلوا  
عن ادنى اعتماد اريد على الاول وهو محل نظروهم المص انه لا يمكن الاعتماد الزايد  
على الاول فطل ما تخيلوه اي من كون الروبة بانبعث اشعة متصلة بالحركي  
ثم لزوم المقابلة انما فرغ من الكلام على بطلان الجهة الروبة شرع في بطلان  
لزوم المقابلة لها ونم في كلامه للترتيب المذكوري بروبة الانسان نفسه من اضافة  
المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه مفعول والبا سببية اي ويستحيل ان



يكون الشيء مقابلا لنفسه وكان عليه ان يقول في المرأة والمثالا لان روالا انسان  
نفس لا تختص بالمرأة والمالعين ذلك في كل ما عليه لمعان وصقالة العلم  
التعريض اي الخسوف لان ثابها الملعان والصقالة وقوله فاعكست الى الراي اي  
فراي سبب انعكاسها اليه نفسه فيها مقابلا لنفسه حكما فتولهم المربي لا بد ان  
يكون مقابلا اي حقيقة او حكما لعدم قاعدة الاشعة اي وهي طرف الشعاع  
المفصل بالمرى قالوا انما يرى صورة ما اعلم ان الكلام الاول المعتزلة وحاصله  
انهم قالوا لا بد في الرواية من المقابلة فورد عليهم ما تقدم من روية الانسان لنفسه  
في المرأة مثالا فاجابوا بان المقابلة هنا حكمية فورد عليهم المرأة والمثالا فانقطعوا ولم  
يجيبوا عن تلك الاشكال واما الحكماء فقد اجابوا عن اصل الاشكال فقالوا لا نسلم  
ان المرى في المرأة نفس الشخص الراي بل المرى صورته وصورته مقابلة له وحده  
فتم الشرط فتقول انما قالوا هذا الجواب من قبل الحكماء ولا يخفى ما في سوق في هذا  
الاسلوب الموهب انه جواب من قبل الخصوم ولا معنى له اذ الخصوم كلامهم جاز  
على ان المرى صورته منطبقة في سطح المرأة لان نفس الراي مكانه المناسب سوف في  
اسلوب يؤيد ان من قبل الحكماء كان يقول وقال الحكماء انما راى الصورة منطبقة  
اي في المرأة والمثالا على شكل الراي وتلك الصورة مقابلة له فيلزم ان لا يتعد  
اي تلك الصورة يبعد الراي بل يبعد الما او المرأة اذ هو محلها المنطبقة فيه مع انه  
اذا بعد الراي بعدت الصورة واذا تحرك تحركت واذا ضحك ضحك واذا بكى  
بكى فلو كان المرى صورة منطبقة غير ذات الراي لما حصلت هذه الامور لكن الامور  
باطل فبطل المزوم وهو كونه المرى صورة الراي لانه واعلم ان هذا ذهب اهل السنة  
لا افاده انما ان المرى في المرأة ونحوها ذات الراي بدون انعكاس الشعاع وكلام  
الفيلسوف يقتضي ان المرى الصورة فانهم قالوا ان نظرا العورة حرام اجابوا عما ينظر  
صورتها في المرأة فلا يحرم عند الشافعية ويحرم عند المالكية ان لا يتعد  
يبعد اي بل يتعد بعد الما وتحرك تحركه اذ هو محلها وهو باطل بالشافعية  
يعني انه اي الحال والثان وقوله وبحال الواو ثقلية وقوله فاعكس  
الى الناظر اي الشخص الناظر لم يتحقق اي في المرأة والمثالا اذ لا تثبت  
لها فيها الاولى بها واجاب الحكماء اي بجواب اخر مستقل عن السؤال المذكور  
اولا عن الاستراض الوارد على جواب المعتزلة لا بوجه كلام المتن وقد بين المراد في

الم وهو ظ قد يجاب بانهم التزموا ان المرى هو الصورة المطابقة للراي فلههم  
ان يقولوا انها مطابقة في جميع كلياته ووضعها يلزم انما افاد بطلان ما  
عليه الخصوم من اشتراط المقابلة ابتعد بالزمامهم على ذلك فقال وما يلزم من المجزوء  
خير مقدم وقوله ان لا يرام مثالا موهج اعان على ذلك اي على روية الاكبر والمراد  
بالشعاع هذا الهوي المضي على ما يقتضيه كلامه في الثالا الاجسام المنطبعة  
الخارجة من الناظر المستقلة بالهوي قد تقدم جوابه اي جواب كون الشيء  
المضي هو الذي اعان على روية الاكبر والذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان  
لا يرام الشخص من الهوا الا قد رجحتة وايضا فنحن نراو الهوا منظرهم ما نراه والهوا  
مشرق فان قالوا ان اسلوب المتن مخالف لاسلوب المتن اذ ما في المتن يقتضي  
انهم اجابوا بذلك وما في المتن جار على سبيل الغرض والتقدير فما سبب ان لو قالوا  
لاجل مطابقة اسلوب المتن فاعان اي بواسطة نفوذ الاستعانة فيه ليعني  
اي ذلك الهوا بعد رويته اي بعد روية الهوا على رويته ما قابله وهو الجسم  
الكبير وحده فيلزم مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير وهو الهوا المعنى بقى على وهو  
ان المعتزلة صرحوا بان الهوي لا يرى للطائفة لامن شرط الرواية كثافة المرى وحده فلا  
يقبل الرد عليهم بهذا الكلام تامن وهو محال اي اللزم المذكور محال لانه  
مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير الذي المعنى وقد تقدم من هذا اي  
مثل الجواب المذكور والمثالا ساقط قولهم جوابهم بان يقول وقد تقدم مثل هذا  
عند ما الرموه ومصدوف مثل في المقام هي الجواب المقتضى بقوله وايضا ما بالمرى  
من الهوي نفسه اكثر من حد ذاته مع ان الشعاع انما انقلب بعينه ولو سلم  
ذلك اي ما ذكره الخصوم من الاجوبة التي اركبوها في دفع ما اورده عليهم الاصح  
قروية الله تعالى ان المصدر مصاف للمعا على وفرة الجواهر باللام المتقوية  
اذ عمل المصدر بالقرينة واللامية الواو والمحال والمراد بالنية الحدقة وقوله  
لهم ضمير يعود على روية الله وذكره اعتبارا بانها التذكير من المضاف اليه على  
ان الرواية ليست حقيقي الثانية وليس في جملة اي وليس ذلك الموجود  
المرى في جملة بالنسبة للراي الزهري الرب بحيث يكون ذلك المرى امام الرب او  
خلفه انهم ما اصلوه اي ما جعلوه اصلا في الرواية من اشتراط الحدقة  
وخروج الاشعة منها وكون المرى في جملة وان يكون مقابلا للراي وعدم التعرض

ب



والبعد المفروض ولا يخفى ما فيه فان كلام الخصوم في الروية بالحاسة فكيف يهدمه  
ما هو السند اليه تعالى فهذا خروج عن موضوع المسألة والحاصل ان الخصوم ان  
يقولوا لا يوجبان مختلفات بالحقيقة وبالعدم والحدوث فمجرد ان يختلفا في الوجود  
والاحكام وهي روية الموجب لكل موجود من غير حدة ولا اتساع وليس المر في حمله  
بالنسبة للرب ولا مقابلا لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوا الامور التي ذكروها في روية  
العباد الحادثة وايضا فثبت اي في الحديث من ان النبي صلى الله عليه وسلم  
راي الجنة وهي في موضعه ولا يخفى ما بينه وبينها من البعد اذ هي في الغلث الثامن  
وهو فوق الارض وقوله وكثافة الحج اكثيرة وصف الحج وان كانت على وزن  
فعل الذي هو من صيغ الكثرة بقوله اكثيرة من البعد وقوله يمنع ما يتخلوه خبر ما من  
قوله فثبت وما يتخلوه هو المعبر عنه او لا ما اصلوه وعبر عنه بالتخييل الشارة اليه  
انه لا ثبات له وذلك لان الجبل فوق شغل لا يتحقق له في الخارج ثم ان الغرض بروي  
النبي الجنة في موضعه انما ينهض اذ كانوا يسمون انه صلى الله عليه وسلم رايها  
بحاسة بصره وهو في موضعه وهي موضعها وبينها تلك الحج كما يقتضيه  
اسلوب الكلام واما اذا قالوا انها غفلت له وفرت حتى رايها او قرب موضعها  
فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود الجنة الا في دار الدنيا وانما يقولون  
انها توجد في الآخرة فهم يحلون الحديث على انها صورت له وراي صورتها وهو في  
محله وحده فلا ينهض الرد عليهم بذلك من موضعه اي وهو في موضعه  
من الاشعة اي من اشتراط الاشعة في مقام الروية اذ لو كانت روية النبي بانها  
اشعة لما وصلت من هذا البعد العظيم المفروض والوانع اي وانما الموانع  
كالقرب والبعد المفروض يتعلق بصره بكل موجود الاولي حذ في بصره لان  
الكلام مع الخصوم المعقولة وهم لا يقولون بثبوت المعاني في كون الاولي ان يقول  
وكونه بصيرا يتعلق بكل موجود بنسبة الحدفة اي بنسبة هي الحدفة فالاشارة  
بيننا لا ياتي الاشعة اجسام وهذا سنده لاستحالة انبعاث الاشعة  
من ذاته تعالى لاستحالة الجهل اي التي استقرضها المرئي لانها بعد مكانا  
للمرئي وجهته للمرئي كل ما اصلوه اي جعلوه اصلا للروية يتوقف عليه  
وما يطل خبر مقدم وقوله لهم مفعول يطل ومفعول القول بعد وفي اي مما  
يطل قولهم باشتراط الحدفة وانبعثت الاشعة منها والمقالة في الروية وقوله

روية النبي

تأليف السيد  
الشيخ  
العلامة  
العلامة  
العلامة

روية النبي مستدا موحى التي بينه اي بين النبي وبينها اي وبين الجنة  
توردها اي الاشعة وقوله لاسما لا معنى له هنا لوجعل ما بعد ها علة للضرورة اعني  
قوله لما وصلت الى مكان ظاهر واذا انقضى هذا اي بطلان ما اشترطه الخصوم  
في الروية من الحدفة والانبعاث الاشعة منها وانصافها للمرئي وكون المرئي في جهلة  
ومقابلا للمرئي وعدم القرب بينهما حدا وعدم البعد بينهما كذلك عمن عن معنى  
اي من صفة موجودة لان المعنى هو الصفة الوجودية والمراد بها هنا ادراك وان  
يقوله يقوم بعمل ما ردا على الخصوم القائلين باشتراط الحدفة وما لم ير من  
الموجودات اي كالحج والملايكه وقوله فلموانع الجمع باعتبار تعدد الموجودات التي  
لم يزوالا بكل واحد منع من رويته مانع واحد وقوله على كسرها قامت بالحمل اي  
بالحمل البصر والادراك وهو انسان العين وقوله على كسرها اي على حسب تلك  
الموجودات اي على قدرها وقوله وما لم ير من معنى على ما سبق من ان الغالب للنبي  
لا يتخلوا عنه وعن صفة والمراد بالموانع اضمحاض تلك الابصار فهي صفات وجودية  
تمنع من ابصار تلك الموجودات التي لم ير يتعلق بالمرئيات اخرج بقوله  
المعنى الموجود الذي لا يتعلق بالحياة فلا شئ بصره بقوله بالمرئيات نحو القدرة  
والارادة والسمع وقوله بالمرئيات اي عما من شأنه ان يرى وهو كل موجود وما افاد  
معنى البصر عند اهل المعنى وكان ذلك المعنى الذي ذكره يصدق بالقدرة والحياة  
وهو في جانب واحد لا يمتزج في الحادث فخرص لما يتحقق البصر في جانب  
الحادث فقال ويتعدد في حقنا بتعدد دها اي بحسب تعدد المرئيات فعلى هذا  
قد قام العمل بصيرا ابصارا وادراكات متعددة كادراك زيد وعمر نحو فالبصر  
يتعدد بتعدد البصر في حقنا كما ان العلم وهو الادراك القائم بالقلب في حقنا  
بتعدد المعلومات وهل قام في المعنى مانع هذا يقتضي ان المانع غير المعنى  
مع انه عينه فكان المناسب ان يقول وهل المعنى مانع الا ان يقال الكلام على حذ  
متضاف اي هل قام في المعنى محض مانع واحد وهو المعنى مانع واحد  
او يستفاد من هنا ان المعنى وصف وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف  
وجودي وهو كذلك عند الحكماء فبين البصر تقابل الصديق بخلافه عند  
الغلاسطة فانه عندهم من عدم البصر فهو غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر  
تقابل لعدم الملكة وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات في المقام الابصار



قوله لا عن البعث الاستدلال بقوله المعتزلة فيه ان الانبعاث عند ثم سبب لزومية  
 لانه سبحانه تامل في العقب هو موخر القدم ادني اي محل شا اي اراد  
 خلقه فيه لصح اي جاز ذلك عقلا لان ذلك من مقدورات يفعل فيها ما شا  
 لان ذلك المعنى وهو ادراك الحريات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها  
 الشرطية لما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكتر لان المعنى لا يقوم لهماين ولا  
 لزوم انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم ولا ان الجواهر المحيطة به اي بذلك  
 الجوهر الذي قام به المعنى اي لا اثر لها في قول ذلك الجوهر لذات المعنى ولا القيام  
 المعنى به اي انها ليست شرط في ذلك بل الامر بيد الله فله ان يخلق ذلك المعنى في  
 اي محل من الجسم وقوله ولا اثر له طرف ثاني من طرفي بيان للملازمة وقد استدل هذا  
 الطرف بطرفين طرف حاربي على ابطال ان يكون احاطة الجواهر الجوهر الفرد اي  
 قام به المعنى شرط في قول ذلك الجوهر الفرد المعنى وطرف حاربي على ابطال ان يكون  
 الاحاطة شرط في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد ولما توحد للطرفين الذين استدل بها  
 قدم الاول فقال فانه انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به نفسه  
 اي من غير شرط لانه قوله له صفة نفسية له وصفة النفس لا توقف على شرط لان  
 الصفة النفسية جوهر من احوال حقيقة فالجوهر هو الجزء الذي لا يتجزأ القابل لقيام  
 المعنى به وحيث كان قول الجوهر المعنى القائم به صفة نفسية له والصفة النفسية  
 لا توقف على شرط كانت احاطة الجواهر الجوهر الذي قام به المعنى ليس شرط في قول  
 الجوهر الفرد لذات المعنى القائم به ان قلت لا نسلم ان قول الجوهر المعنى القائم صفة  
 نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا له وطاريا عليه قلت اجابوا عن ذلك بان لا يوليين  
 قول الجوهر المعنى نفسيا له بل كان امرابطا عليه لتوقف على قبوله اياه اذا نظر و  
 انما يكون بشرط العقول ثم نقل الكلام لذلك القول ايضا فان كان نفسا له والالتوقف  
 على قبول ايضا ولم يزل له وراوا التسلسل وهما باطلان فبطل ما استدل بها وهو كون  
 القول غير نفسي ولا يصح انما هي الكلام على ابطال كون الاحاطة  
 شرط في قول الجوهر المعنى استدلالا بطرف الثاني وهو ابطال كونها شرط في قيام  
 المعنى به فقال ولا يصح في قيامه اي المعنى وقوله به اي بالجواهر الفرد  
 اذا شرط انما الحياة شرط في العلم فلا بد ان يقوم بمحل ولا يصح قيامها بجسم  
 اخر والا لو وجد العلم في محله بذاتها وهو باطل لوجود الشرط بدون شرطه واحاطة

الجواهر الجوهر الذي قام به المعنى غير موجودة في الجوهر الفرد وهو فلا يكون شرطا  
 في قيام المعنى بالجواهر الفرد المعنى وبطل كونها شرطا في قيام المعنى به لانه لا اثر  
 للجواهر المحيطة في قيام المعنى بالجواهر الفرد وهو المبدعي يعني ان بصريا هو مفهوم  
 الاضافة وهو عدم تغدد البصر في جانب القديم معاصر والله يتعد دونه  
 غطف تفسير للاشارة ونظر مسألة البصر مسألة العلم لانه مسألة العلم قد تقدم  
 الاستدلال عليها كلها يجوز ان يدرك احد مصدق ما الموجودات اي كل  
 موجود يجوز ان يدرك بالحدقة اذا لم يتم بالمحل اي الذي هو الحدقة  
 وهو اي المعنى المضاد لادراك وهو ما هو داي مضمون الشرطية العقلية  
 كل موجود يجوز ان يدرك لم يتم بالمحل ادراك يتعلق به لزوم ان يقوم بالمحل معي  
 بضاد ادراك وهي ان القابل للشيء اذ اعلم ان لهم عبارتين الاولى القابل للشيء  
 لا يتخلو عنه او عن صده والثانية القابل للشيء لا يخلو عنه او عن صده  
 والمراد بالشيء على العلم الاولى النوع وعلى الثانية الشخص والمفاد قد تصرف الماتن  
 للعلم الاولى لانه قال وما لم يزل من الموجودات فلو لم يزل ولم يقل او لقيام الامثال وفي  
 اخر الكلام قد جرح على العلم الثانية حيث قال القابل للشيء هو تامل وتعدد  
 تلك الخواص انما المناسب سببا في اسلوب التفرع لان ما سبق يقتضيه  
 ولا يلزم من هذا احواله عما يقال انه يلزم من تعدد الخواص بتعدد الموجودات التي  
 لم ترتب ما لا يتناهى عدة بالعين من الادراكات والخواص وهذا باطل  
 فادراكاتها ومواضعها متناهية اي وعلى هذا فعدم روية التعدد ومات لغز ما مع  
 والالزم قيام مواضع لانها بالعين وانكرت المعتزلة قولنا احركي الكلام  
 على مانع البصر بالنسبة الى مذهبنا كان من المناسب ان يحكم عليه بالنسبة الى  
 مذهب الخصوم فقالوا وانكرت المعتزلة ان على المتفاضل النسبة اي لورقة  
 لا تتفاضل الحدقة بالضاد المجهة يعني تغيرها الذي لا يتحقق معه الروية بان  
 يد صب كلها او بعضها عرو المحل عند اي عن المانع وذلك باطل اي  
 جواز عرو المحل عن المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان القابل للشيء لا يخلو  
 عنه او عن مثله او صده هل هو معي واخذت قضية كلامه ان ابتنا رضی  
 الله عنهم اتفقوا على ان المعنى معي وجودي بضاد الادراك وهو كذلك وما تقرر  
 المص في هذا الصغرى المعنى والبصر من باب العدم والملك وان المعنى هو علم البصر



عن مامن شأنه ان يصير موهجا رعلى مذهب الفلاسفة احاد الابصار  
الاضافة بانية والابصار رضى الهرة كوايضاد الموت فخذ انتظير للايضاح  
وقوله احاد العلوم الاولى احاد الادراكات لتعمل احاد السمع والبصر والعلم  
او هو اجتماع مواضع اخ من اضافة الصفات الموصوف اي او هو مواضع مختلفة كثيرة  
فصل ومن الجائز ان قد حذف المترجم له والاصل فصل في الكلام على بعض الجائز  
في حقه تعالى واعلم ان الجائزات في حقه تعالى على الاطلاق تؤخذ مما سلف في مقام  
تعلق قدرته وانما الحكم هنا على بعض منها نظرا لمذهب الخصوم فيه وابطال ما جروا عليه  
وتحقيق مذهب اهل السنة فيه خلق العباد هذا الطرف لا خلاف فيه  
وانما اتي به تلميذ الما بعده وقوله خلق العباد شامل للعقلاء وغيرهم المكلفين وغيرهم  
لكن قوله بعد وخلق اعمالهم وخلق الثواب فيخصه بالعقلاء المكلفين كذا قبل وقد  
يقال ان الثواب لا يخص بالمكلفين فان الصبي يثاب على النوافل وخلق  
اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه قصد كل طرف من الاطراف الثلاثة على حدته والتمتع  
بالاعمال الانساب والاختيارية لا بما هي التي فيها النزاع وبوجه ما بعد من قوله  
وخلق الثواب والعقاب عليهما وخلق الثواب والعقاب عليهما اي على الاعمال  
اي ان الثواب على الطاعات والعقاب على المخالفات مخلوق لله تعالى والمجرب متعلق  
بالثواب والعقاب على سبيل التنازع والتوزيع كما قلنا لا يجب عليه شيء من ذلك  
اي كما انه لا يستحيل وحض طرف الوجوب بالذات لانه محل النزاع والامارة راجعة  
لما ذكر من الاطراف الثلاثة ولا مراعاة في عطف على شيء من عطف الخاص على  
العام جابه رد اهل الخصوم قال العزيز جماعة اوجب جهنم المعتزلة على تعالى  
مراعاة الاصل لا المصلحة ووجب عليه اقلهم المصلحة والاصل ما قابل صلاح  
كالثواب لا تكلف مثلا في مقابلة الثواب مع التكليف والصلاح ما قابل صلاح  
كما لا يمان في مقابلة الكفر فاذا كان امران احدهما صلاح والاخر ضار ووجب عليه  
تعالى ان يراعي لعباده الصلاح منهما فيفعله دون الضار وان كان امران  
احدهما صلاح والاخر اصلح منه ووجب عليه ان يراعي لعباده الاصلح منهما وهذا  
نظم لك ان الله قصد التوجه على الطائفتين لكن قد يقال انه لا موقع لتبني الاصلح بعد  
تبني الصلاح لان تبني الاصلح يستلزم تبني الاصلح فالتناسب على سبيل التبع والشر  
الموت اذ قوله لا محنة دينية ولا احرورية اخص من لا تكليف لان لا تكليف بصدق

الحمد

بالمحنة وهو فيكون رفع التكليف الصادق بالمحنة صلاحها ورفع المحنة راسا اصلح  
بالعبد فالحاصل ان المحنة امر من التكليف والتكليف اخص منها واقاعدة ان  
تقتضى الاخص امر من تقيض الاعم وهذا لا تكليف امر من لا محنة راسا لصدق  
المحنة فالبكس لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف صلاحها اذ رفع المحنة عموما اصلح  
بالعبد من رفع بعضها الذي هو التكليف في المقام وان كان رفعه صلاح  
والا لوجب ان لا يكون تكليف كرم الثاني باطل لوجود التكليف باخبار الصادق  
والحاصل لو صح ما قالوا ما وقع للاسنان امر بمرهه كان الناس جميعا مومنين  
على الطريق القويم من غير تكليف بل كانوا اكملهم في العزاديس يتبعون ابدان غير  
ان بر والدينا ولا كما لعلها قال العلامة البوسي واقول كيف يتصور الوجوب على الله  
فان الوجوب عليه لا يجوز اما ان يكون عقليا او شرعيا فان زعموا انه عقلي رآه  
الاختيار عنه تعالى ولا يبقى له فعل اذا الامر ان اذا كان احدهما صلاحا او  
اصلح يتقدم عليه فعل الاخر على زعمهم فلا يبقى للارادة او المريدية محل لمقدار  
الترجيح وان عمو انه شرعي فلنا لهم ما يتقنون يكونه شرعا ازيد وان اذ اوجب  
على نفسه ام اوجب على غيره فان كان الاول فهو جائز ويجابه شيئا على نفسه  
فضل منه واحسان ومعرضه الممكن ونحن نقول به واذ كان الثاني فالموجب على  
الله اذ كان الها اخر فهو الشراك محض وان كان غير الله فهو ذهاب الى ان المخلوق  
يوجب على الخالق ويا مره وبها وهو هذان وجفون وهذا على سبيل المحصر  
والعزم والافاسد لا لهم بالحسن والغنج العقلين على زعمهم يقتضى انه  
وجوب عقلي والافعال ارادتها المفعولات لانها المنصرفة بالخبر والشر  
والنفع والضرر وقوله نفعها وضررها اي نفعها وضارها لان الكلام في المفعولا  
ولا يرد الخبر والشر لانها اسما مستوية اي من جهة خطاها  
والافعال كلها اي وافعاله تعالى كلها فان عوض عن الضمير وهذا توحد الى الكلام  
على افعاله تعالى بالنسبة الى ان انضافها بالخبر والشر انما هو بالنسبة اليها واما  
بالنسبة اليه تعالى فليكنها خبر ويستحيل فيها التفرع وانتقل الى هذا قبل ان يسند  
قوله قبل ولا يجب عليه شيء من ذلك ليتوصل الى سنده لانه لا يتوصل اليه  
الا بذلك الانتقال على باهر قدرته اذ الاضافة في تلك الاطراف من اضا  
الصفة الموصوف اي مستوية في الدلالة على الباهر قدرته اي الغالبة على غيره

ن

ف



الواسع اي الذي لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته النافذة اي التي لا يرد لها شيء  
لا يتطرق تخالفاً بين ان قابضة افعاله بالنسبة اليها بالدلالة عما ياهر قد رتبه وسعة علمه  
ونفوذ ارادته اخذ بجم عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق نحو اذا كان لا يتطرق  
لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شيء منها ولا يستحيل عليه  
عدم فعل شيء منها فمن هنا استغيد سنده قوله بما بقا لا يجب عليه شيء من ذلك قوله  
كان الله اخذ هذا سنده لقوله ولا يتطرق نحو والتعريف كان لا يقتضي خصوص الانقضاء  
بل محتمله فلذا احتاج لقوله وهو الان مكانه عليه اي كان الله في الازل بحال  
وعظمته وسائر صفاته العلية وهو الان على ما هو عليه من الانصاف تملك  
الكالات واذا كان كذلك فذلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال ولا كمال  
الذي هو به الان لا هو كماله الازل قبل وجود تلك الافعال فأكرم سبحانه  
تعالى على وجه الفضل والاحسان وليست افعاله تعالى معللة بعلة عقلية  
كالزعم المخصوص ولما كان هذا التفرع يقتضي بطلان محل النزاع وهو كون افعاله  
تعالى معللة كان من الشان ذكره على حسب ما يقتضيه التفرع فقال لا يتطرق اليه  
بجم فضله تأكيد لقوله اكرم كقدرات بعينى لان الاكرام انما يكون على وجه الفضل  
لانه لا يقال اكرام الا اذا كان خالياً عن علة المليل اليه اي بحجة وهذا محذور  
الفضل وقوله او قضا حق اي بان يكون الشخص الذي اكرمه الله حق واجيب  
الله فأكرمه الله لذلك الحق وفي هذا رد على المعتزلة صراحة وقوله بفسطه رد  
التراما واما قوله لا يليل فليس فيه رد اولى هناك من يعتقد ان الاعطاء للمحبة قوله  
وعدل عطف على قوله فأكرم وهو اجمع لقوله لا يتطرق نحو نقص وقوله انواع النعم  
اي حسنياً ومعزراً وكذا يقال في الجحيم وقوله لا يضر عطف سبب على مسبب  
لانا العبط منشأ عن الضرر وقوله ولا لا شفا عطف لم يقصد به الود لان لم يقل به  
احد وكان الاولى ان يقول ولا يفسد من عطف لانه يقال لا يفسد كذا النفس  
ونفسيت من عطف تشبهاً والمناسب هنا الثاني لا الاول لا يجري عليه المصداق في  
العباري نقل عن الجوهري مما يجب خبر مقدم وقوله ان يعتقد فاعل يجب  
وقوله ان افعال الله مستداما موحداً وخالفهم المعتزلة انما افاد مذهب اهل  
الحق في الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه لا يجب عليه منها شيء ابتداءً بما للمعتزلة  
في ذلك وانهم اوجبوا على الله تعالى من ذلك اموراً منها مراعاة الاصح للعباد

وهو مذهب جمهورهم كاسحق وانما اوجبوا عليه هذه الامور لتوهمهم ترتيب  
الذم والنقص على تركها اللطف هو لغة الفرق واما في اصطلاح الاصوليين  
فقل هو خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق وقبل ما يقع عنده صلاح العبد  
في اخرته كالطاعة والامان دون فساد كالنكروا العصيان وقيل ما ذكره الله  
خلق الشيء مصدر ومضاف المفعول اي خلق كل شيء بوجوبه وذلك كالقدرة  
وسلامة الآلات والال العقل ونصب الادلة وتحوذ ذلك كالرزق والاجل  
من غير ان ينظم اي المكلف وقوله الى حد الا كما الاضافة في حد الاجابانية  
اي الى الحد الذي هو الاجابة بان سلب الالتهاب والاختيار بحيث يكون  
العبد مضطراً لان هذا يخرج عن اللطف وهو يتبع عندهم لانهم يحلون الاجابة  
ويوجبون اقتدار العبد المكلف لا ذلر المصعد وراحة العليل اي ازالها  
واذا ما بها عنه اي من المكلف حتى انه لا غاية لوجوب تلك الامور ومخير  
انه وفاعل يعود على الله تعالى والاشارة راجعة للأطراف المذكورة ككلماتهم  
مضمومة اي كمال للعباد مضمومة لله تعالى ويحاليون بحفظهم عن ما يقولون  
الفاصلون اي من وجوب شيء عليه ومخاصمة احواله اذ لا يجب عليه شيء ولا حتى لا يحد  
عليه تعالى انه مخاصمة بترك حفظه في القدر اي في المقدور ولا لانهم يثبتون  
مخاصمة العبيد لله ومنار منهم له فيما قد رده عليهم من محرمه ومطالهم اياه  
تحققهم فثبتون الظلم للمولى سبحانه في ازاله المعنى مثلاً لهذا الرجل ويقولون لهذا  
الرجل مخاصمة المولى في ازاله المعنى به ومطالبته بحقه والظان هذا الحديث  
من باب الاخبار بالمعنيات وما هو ات فلما رايه من اياته صلى الله عليه وسلم  
ويعلم من هذا ان وجه تعلقهم بالقدرة انما انهم المنازعة في القدرة فتسوا اليه  
ثم ولان فساد مذهبهم انما افاد مذهب اهل الحق اولاً وانتهى بهذه  
المعتزلة توجه الى ما بقا فساد مذهب الخصوم وتحقيق مذهب اهل الحق لانها  
على طرفي نقض شئ فساد احدها صاح الآخر وذلك المعقول والمقول وافرط في  
المعقول بقوله اما المعقول فلان فاعل نحو وكاء المناسب اسقاط قوله لا لايجاب  
والطبيعة وقد سبق برهان ذلك لانها ما ان الخصوم لا يقولون بانه تعالى فاعل  
بالاختيار بل هو فاعل بالايجاب والطبيعة والامر ليس كذلك اذهم يوافقوا  
على القول بانه سبحانه فاعل بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذي يتأق من



الفعل والترك  
اي بوهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعلّة ولا بالطبيعة  
فان كان امران احدهما صالحا او اصله تغذّر فعل الآخر على رعيهم وتغير ان يفعل  
الصالح او الاصله واذا تغير عليه ذلك لم يكن مختارا في فعله فقصيده ان الوجوب  
ينافي الاختيار والامر ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر والعرض على سبيل  
الاختيار مع انه اذا قصد ايجاد احدهما يجب ايجاد الآخر ولا ينافي ذلك الاختيار  
فان يمكن ايجاد العبد ونحو اللطف كذلك واجيب بانّه فرق بين مسألة الجوهر  
والعرض وبين مسألة العبد ونحو اللطف فان الوبط في مسألة ايجاد الجوهر والعرض  
عقل فيقصد ان معا او يترك معا واما قصد احدهما دون الآخر فتستحيل لانتقال به  
القدرة بخلاف مسألة العبد ونحو اللطف فالربط بينهما ليس بعقل ولا عادي فيصح  
ان يقصد معا او يترك معا او يقصد احدهما دون الآخر لما كان مختارا فذم  
الخصم هذه الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب ينافي الاختيار الا ترى ان الصلاة  
واجبة ومع ذلك يقع بالاختيار ولا فرق بين القديم والحادث فالجواب وان كان  
مختارا لكنه يتعلق به وجوب العقلي بمعنى انه يلزم على تركه الامر الواجب كاللطف كمال  
الفعل النفس ولا منافاة بين الوجوب والاختيار بل الوجوب يجامع الايجاب فانه  
لا يجامع معه ولذا لا يفتقر تركه ما كان بالاجاب بخلاف الوجوب فانه بعض تركه  
وان كان يلزم عليه النفس وقد يقال ان تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا  
تأمل ان المختار انما بيان الملازمة اي ولو كان شئ واجب عليه تعالى ما نأزركه  
لا تركه نقص وهو محال ولا ان الموجب اي الذي اوجب عليه تعالى فعلم ان  
الافعال ان كان احد وهذا استدلال اخر ينظر الى ان الحكم الذي هو الايجاب لا بد له من  
مقتضى وذلك مقتضى اما ان يكون قدما واما ان يكون حادثا اذ لا واسطة بينهما  
فان كان الاول لزم فيه الفعل وان كان الثاني لزم انتفاء ذاته بالحادث وكلاهما  
بالكل لزم قدم الفعل اي لان امر الموجب القديم قد يورثنا نوقش بانّه قد  
ينشأ من القديم حادث فالاولى موجب فيما لا يزال وان كان حادثا فيبقى وقتنا  
انه قائم بما انه تعالى واما ان كان غير قائم بدانته نقلنا الكلام لموجب احداثه ولزوم  
التمسك فهو سبحانه في معرف على الاستدلال السابق اي واذا علمت انه لا يجب  
عليه فعل من الافعال علا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يجبره ذلك بفعل من الافعال

كال فيجب ولا يتركه نفس حتى يستحيل  
بل هو الكمال في هذا راجع لمضمون قوله  
في المتن لا يتطرق له انه العبد من ذلك اكالم ولا نقص وقوله في ازاله ولا فعلا لزال  
راجع لمضمون قوله في المتن كان الله ولا شئ معه  
وانما الافعال هي أي فطره  
الافعال انما هو لا يتعالى وجوده لا يتخيل كماله تعالى فلا يتوقف وجوده ولا  
انصافه شئ من الكالات على وجود الافعال وان كانت ذلك عليه لان الدليل لا يلزم  
الحكامه وعبد الله تقتضي ان ثمرتها الدلالة على المعرفة وفيه صحيح فالاولى حذف  
لفظ المعرفة على حسب ما هو مقرر اي في مقام الاستدلال وحاصله  
ان وجود الشئ بعد عدمه يستلزم موحدا او الموحد لا بد ان يكون حيا فادرا  
عالم الى غيره ذلك من الصفات التي يتوقف عليها الفعل وايضا في هذا الدليل  
ان لفظة الخصوم بوجوب مراعاة الصلاح والاصح وان كان الدليل  
السابق شاملا لهما يجب عمومهما به ولا جمل شمول الدليل السابق لهما  
ويظلال كون مراعاتهما واجبة عليه اتركب لفظ ايضا لما فيه بيان الملازمة  
ثم استعرجوا لا واردا على هذا الدليل توجه لقرره ودفعه بقوله فان قيل  
وقوله من تعريضه للمعصية اي والمثواب لان التكليف يستلزم التعريض لكل من  
الامرين وهذا بقوله فان قيل لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى قوله  
انما كان غدا يشبه اي ليكون الثواب راجحا على المعصية فالراجحة لم تعلم ما تقدم من  
بيان الملازمة من تعريضه للمعصية اي ولا صلاح فيها قلنا هو قادر  
اي وذلك اصله ولو وجب عليه الاصل عطف على قوله لو وجب عليه  
صلاح فهو مبطل لقوله الخصوم بوجوب مراعاة الاصل فيلزم تمتة الدليل وهو قوله  
قوله وايضا في لان الاصل انما بيان الملازمة وفيه ان عدم الخلق بالضرورة  
للعدا بصلاح لا اصل لما خلقهم في الدنيا اعتبار خلقهم في الجنة اصل  
بالسنة لخلقهم في الدنيا منعين واما اذا نظر للدنيا باعتبار ما فيها من العموم والالام  
كان خلقهم في الجنة صلاحا لا اصل وبالحيلة اي واقول قولنا ملنا بالحيلة  
اي الاجمال اي واقول قولنا فجلا قاطعا النظر عن ما مر من الادلة المعطلة لمراعاة  
الصلاح والاصل لو وجب عليه الاصل لما وجدت محنة انما بيان الملازمة ان  
الاصح لنا انما هو عدم وقوع المحن والتالي باطل انما في الدنيا فاما هذه المحن واما في  
الآخرة فلزوم النصوص الدالة على وقوعها ان لم يكن من اهل الجنة واجباي اي



ابوها ثم الحاي وقد كان شيخا للاشعري لان الاشعري في ابتداء امره كان معتزليا  
 وكان مقفلا على نظرائه في الاعتزال ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثير القبح وسأل عن  
 ذلك فاجاب انه راي النبي صلى الله عليه وسلم في المنام في رمضان ثلاث مرات في  
 كل عشرة منه مرة يأمر بالرجوع عن مذهب الاعتزال ونصرة مسألة الروسنة  
 والبانها على ما نطق به الكتاب والسنة وعلم القول بتخليق العزات والعصا والقدر  
 وانا الله قادر على كل شئ فانتبهت من اخراؤمة ونصرة هذه الطريقة وبذكر ان  
 المناظرة التي ذكرها الله سبحانه هذه الرويا فرجع بعد هذه المناظرة الى المذهب  
 الحق وهذا الاول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة والآخر ما بعد البلوغ  
 كافر قبيح بالنافع بالموت كافر او مومنا ولم يبق من مات قبل البلوغ بشئ كان كونه  
 لا يحكم له بشئ وفي ذلك نزاع اما الصغير ففي الجنة اى في الدرجة السفلى  
 منها بل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف من هذا الايجاب واليعاقب وهو  
 الانسب بالنسبة العقل واما الكافر الكبير في المقابل للصغير فما هو  
 الكبير لا انكر ان يكون المناسب اى يقول واما الكبير فالكا في النار والمومن في  
 الدرجات الاعلى الجنة فيجعل المقابل للصغير الكبير ويضحه لوم من وكاف قوله  
 فالاصل في حث الاول فالصلح في حثك التي هي من اعظم غيبه  
 وصف للسلامة بل وكل كافر لا يحل اليه الاستقال لان المقصود هو ذلك واما كان  
 الغرض في واحد فيقول الاول فيقولون كافي بعض النسخ فثبت  
 الجباب ثم انقطعت محنته ولم يقدرا ان يجيب كلمة ولبث يستعمل منها المنقول  
 ومنيا للماعل مثل العين وقت جاز الشيخ اى الجباب وروى جاز  
 كفاية عن محره في ثقت المسألة كما جاز في العصبه ويصح ان تكون الاضافة  
 للبيان ثم قال اى الشيخ تعالى اى نزه وقوله ان تورث فاعل فاعل تعالى  
 اى تعالى وزن احكام ذي الجلال بميزانه الاعتزال اى تبعاعه فتوهم يجب على  
 الله فعل الصلاح والاصلح واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه  
 كان العقل واجب عليه لانه ذلك صلاح ففنى وزن تلك الاحكام بالاعادة  
 انما لها بقاء بقاء الرزق ما لا صلاح وكل صلاح واجب عليه وهكذا واما  
 المنقول عطف على قوله اما المنقول لا يستل ما يفعل ثم هذا يريد قول المعتزلة  
 ولم يفعل الحق بجوده ما هو اصلح له لكان له الخصوم منه معه وبطال به جملة فتوهم

بذل لانه لا يستل ما يفعل ولو شاء ربك ان يهلكهم في قولهم ان الله  
 يهلك ما يشاء مما هو صلاح العبد عاجلا واجلا لا فعله وانه فعل كل عبد الاطلاق التي بعد  
 عاجلا وليس في الوضع اظن نعم الناس جميعا اى ليس عنده لطف لوضعه للناس  
 لا استعاجلهم ولا يبعدون هذا الجواب هذا مستحيل عند علم لا تفنى به القدر  
 قوله ويجوز ان يكون من الايتين ومن الخواص حيث السابق وهو قوله  
 عليه السلام القدر حصيلها الله في القدر لمست علة عقليه اى بل  
 علامة شرعية عليها لما عرفت ان هذا اسند لقوله ان الاعمال ليست علة  
 عقليه اى واذا كانت مستوية بالنسبة اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب  
 وبعضها علة في العقاب كما قال الخصوم من استواء الافعال اى افعال  
 العبد كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث اسنادها له تعالى من واسطة وما  
 ثبت عليه منها اى من الافعال وهذا من الاطراف الشار إليها ثم اسند ذلك الطريق  
 بقوله وانما اى لان الافعال علامة اخذ بين الشرع اى فاطاعة تدل  
 على حصول العقاب لفا عليها واقفة على الثواب والعقاب وضميرته للافعال  
 فالصلة جرت على خبر من هي له بينهما اى بين الفعل وما يدل عليه من ثواب  
 او عقاب وشبيهة اخذ هذا جواب عن سؤال واحد رد على مضمون قوله وما  
 ائيب عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون الثواب لمحض الفضل والعقاب  
 لمحض العدل والافعال علامة مخلوقة لله تعالى وقد جاز ان شبيهة الثواب  
 والعقاب جزاء الجزاء اما يكون في مقابلة الاعمال سبق ما يدل عليها  
 اى سبق ما يدل على الثواب والعقاب شرعا والذي يدل عليها هو الاعمال  
 وحاصل هذا الجواب ان الاعمال لما كانت اشارة دالة على ما اورد الله من انصاف  
 بها في عقابه من ثواب او عقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه  
 الاعمال مشبهين بالجزء الحاصل عقب سببه بما مع ان كلا تقدمه ما يدل عليه  
 نعمن الاطلاق الجزاء على الثواب والعقاب كما مر وقد ورد اخذ هذا قوله  
 سابقا وما ائيب عليه من الاعمال او عرفت فيمضى فضله او عدله وانما  
 الاعمال اخذ لفظة الشاراي السبعة الخالية منها قال البرقي لو كان مخلوق  
 لفظة الجنة من غير ذكر النار كان اولى ان هذا ثابت للانزاع اخرجه البخاري  
 في تفسير سورة في وما ذكره المصنف اخرجه البخاري ايضا في كتاب التوحيد قال

ب



ابن حجر عن القاسمي العرف في هذا الموضع ان الله يثني الجنة خلقا واما النار  
فوضع الرحمن قدمه فتصيق ويزوي بعضها الى بعض وتصير مثلثة ولا اعلم شيئا من  
الاحاديث انه يثني النار خلقا الا هذا الحديث هو وحده من القيم هذه الزيادة  
غلط واحتمل ان الله اخبر بان جهنم تنال من ابليس وابنا عده وكذا انكر البقيع هذه  
الزيادة واحتمل بقوله ولا يظلم ربك احدا اه قال ابو سفيان رايته كلام غير الدين احتمل  
ما ذكرنا من ان الله يخلق النار اقواما والجنة اقواما والمعول عليه ما مر استثنى  
والاستفاد من الموصوفين كقول شيخنا العبد وفيه ان الجنة اوسع من النار وان المراد  
بتوضيع الرحمن قدمه في النار تخليه عليها بوصف الكبرياء على مذهب الخلف  
وكذا النوعين الى الثواب والعقاب وهذا شروع في الكلام عليها بالنسبة للخلق وقوله  
على سعة ملكه من اضافة الصفة الموصوف اي على ملكه الواسع والملك في الاصل  
النصرف بالامر والنهي والمراد به هنا استقلال النصرف وهو الخلق في اي كثره  
مملوكة ويحتل انما الملك على حقيقته والمراد بسعة قوته على سعة ملكه  
اي لانك اذا نظرت للثواب وما احتوت عليه الجنة من انواع النعيم التي لا تحصى  
وما احتوت عليه النار من انواع العذاب التي لا تحصى دل عليه كل منهما على سعة  
ملكه تعالى وانما هذا اي الثواب والعقاب كل منهما يدل على انبعاث جميع  
الممكنات بعضها بآثار بدو حول الجنة وبعضها بعقاب بدو حول النار وغير ذلك  
كالهائم فدل ذلك على انبعاثها لقدرته وارادته بان انبعاثها ما وجد من الممكنات  
لقدرته وارادته واما انبعاثها لم يوجد منها القدرة والارادة فطريق انبعاث  
بين الممكنات وعلم تقاضيهما على ما يليه وهو انبعاث جميع الممكنات او على  
الاول الذي هو سعة ملكه وعلى كل حال فهو من الاطراف المذكورة عليها بالنوعين  
والضمير في تقاضيهما على الممكنات فهو على تقدير تقاضيهما جميع الممكنات ودلائلها  
على عدم تقاضيهما ما تعلقت به القدرة بغير اظهاره وعلى ما سواه بطريق انما كل  
الممكنات على باهر قدرته اي قدرته الباهرة اي الغالبة على كل شيء اي  
من الممكنات واقع على ما ينبغي اي على الوجود الذي ينبغي وقوته عليه وبين  
ما ينبغي بقوله من جبره لا وجد تقدم الفعل على الارادة اذ هي تابعة له من غير  
ان يتخذ له بذلك اي ما ذكر من الممكنات كاللا في ذاته ولا في صفاته  
لا حاله اي في الدنيا والاخرى في الالهة فالرب سبحانه كامل مطلقا

فالوجوب انما اذا كان لا يتخذ له شيء من الممكنات كاللا في ذاته ولا في صفاته  
الوجوب شيء متعلق عليه يقال فعله فالوجوب هو مفعول على مضمر ما تقدم وهو  
لم في الوجوب كما واما في طرف الظلم فهو بطريق النفع ثم اتبع هذا التفرع بسبب فقال  
اذ الوجوب هو لان الوجوب يستلزم في شيء لان وجوب الشيء يقتضي صعوبة  
معانيه وتفاصيله وما احتوت عليه الجنة بحيث لا يكون عطف تفسيرها  
عطف الخاص على العام اعتباره والمراد بالجنة دار اخر اضع جميع افرادها كحسنة  
الناوي والفرديوس ثم من دقائق النعم اي من انواع النعم وهذا بيان لما  
احتوت عليه الجنة وقوله الخارقة للعادة صفة للدقائق فقط اي قيمتها  
صف الزمان والبال القلب والى مثلها من دقائق العذاب عطف الاستنباط استند  
عطف على قوله الى الثواب والحاسب بذلك ان لو قال والى مثله وفي اطلاق المثل على  
الخاير يجوز ولانه عطفه على الدقائق لانها مضمرة للثواب لا مرعى احد الاحتمالين  
من جعل العطف للتفسير وهذا الضمير في مثلها ما يدل على الدقائق والمثلثة رابعة  
لنفس الدقائق والمراد بدقائق العذاب انواعه وفي عطف قوله وما احتوت عليه  
جهنم على قولها من ذلك من دقائق العذاب ما سبق من احتمال عطف التفسير و  
عطف خاص على عام اعتباره والمراد بجهنم دار العذاب فمثل جميع انواع طبعاتها  
كل ذلك اي المذكور من انواع النعم وانواع العذاب لا وجوب او المناسب  
ان لو جاز هذا في اسلوب يصح جعله جوابا للشرط قبل بان يتحقق يقول يتخذ ذلك  
لان لم يأت بجوابه وقوله لا وجوب له يتخذ ذلك لذاته اي وانما يكون الا على الكمال  
القائم به تعالى وعلى سعة ملكه والقياد جميع الكائنات اليه لا قرره بل كل  
كان انما اضرب استقالي والظرف في قوله في الاول مقدر لما فهمه الكلام قبل  
ولا وجوب له فعلة اخ عطف على قوله لا وجوب اي ان كل نوع من انواع الثواب  
والعقاب لا وجوب يتخذ ذلك لذاته حتى يكون ذلك النوع واجبا عليه ولا  
يوجب له فعله او تركه نقصا حتى يكون فعله او تركه مستحلا عليه وانظر ما وجد  
التفسير في جانب المقص بالغفل والترك وفي جانب الكمال بالغفل فقط في  
الناوي واما فايد تها اي الدقابة والمناسب للمسياق ان لو قال فايد تها  
اي النوعين من الثواب والعقاب وسعة حلال مرجع الحلال في حفته  
تعالى للفر والغبلة ومرجع الحلال الى الانعام فلا عبرة في جانب الحب لال



بالسعة وفي جانب الجاهل بالعظيم والاضافة في الطرفين من اضافة الصفة للموصوف  
بل لم يزدنا وقوع النوعين في هذا اضراب انتقال الى لم يزدنا سبب وقوع  
النوعين اللذين هما الثواب والعقاب وسببها هو الطاعة والمعصية وتقدر هذا  
المصنف انه قد عاين على طم العبد من انه يقتضي وجود النوعين وتحققها الا  
والامرين كذلك وخلق الله الاضداد في الامور المتضادة وهذا عطف  
تفسير لوقوع سبب النوعين لان الطاعات مضادة للمعاصي التي هي اسباب  
النوعين بعظيم اختياره انما كان خلقه الامور المتضادة بدل على انه فاعل  
بالاختيار لانه لو كان فاعلا بالعلو والطبيعة لكان الصادر عنه شيئا واحدا لان  
معلول العلو ومطوبوع الطبيعة لا يختلف لان تأثيرها بالمنااسبة والشيء الواحد  
لا يناسب العبدتين ولا ان العلو والطبيعة لا يختصسان مثلا عن مثل كاسر وسقة  
ملكه اي قوة تصرفه وان لم يكن محمولا فيه رد على المعترلة الذين اوجوا عليه  
مراعاة الصلاح والاصح لانه لو وجب عليه شيء كان محمولا فلا يكون فاعلا بالاختيار  
ومصدر الامور المتضادة منه بدل على انه مختار ومن هنا لما اثير الكلام في  
نفي لو وجب لشي من الافعال عليه تعالى ابتعد بالكلام على مسألة نفي الغرض في  
جانبه تعالى وانما كان نفي الغرض لازما لنفي وجوب شيء من الافعال التي بما يوجب  
ذلك فقال ومن هنا اي وهو عدم وجوب شيء من الافعال عليه تعالى اي من اجل  
ذلك استحالة ان يكون فعله لغرض وهو لما عطف على الفعل لانه لو كان له غرض  
في هذا استدلال استحالة كون فعله لغرض وضمير انه عاين على الله والضمير المستتر  
في اوجب عاين على الغرض والبارز عاين على الفعل والمجور في عاين على الله اي  
لما وجب ذلك الغرض الفعل على الله واللام يكن علة بقاء الملازمة وقوله  
فيكون مقهورا للظن من العبد انه مفرغ على التالي الذي هو قوله لا وجب عليه  
وابطله بقوله كيف وربك بخالق هو وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو الجاهل  
عليه وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو المقدم وهو كونه تعالى لغرض في  
فعل ما اذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه لا غرض له في فعل ولا يحتاج ما في هذا  
من عدم المجري على الصنعة فالاولي ان يجعل قوله فيكون مقهورا لرب لا للاستناد  
المحدو فة اي كونه الثاني باطل لانه لو وجب الغرض عليه الفعل كونه مقهورا كيف  
يكون مقهورا اي لا يضح ذلك والحال ان ربك بخالق ما يشاء ويختار كيف استلزم

الكارى

الكارى والوار بعدها للجمال وايضا فالغرض اما قد تم في هذا دليل ان مقتضى بطلان  
الغرض باستناد وضعه بالعدم او الحدوث كما ان الاول يقتضي ابطاله نظر الحكمة الذي  
هو لا يجاب للفعل فيلزم عدم الفعل لان الغرض علة وشأن المفعول ان يمار  
عنه في الخارج وان كانت علة متقدمة عليه في الفعل وقد مر في الواو  
للجمال او حادث فيمنع وجبه ان الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الالفاظ  
فيستقر الى غرض ثم تنقل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض الاول لزم الدوران  
لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور والتسلسل محال لما سبق ولهذا يظن ان  
المنااسبة في المقام محل التسلسل على معناه الاعمال لا يقتضيه نظم المقدم وهو  
قوله فيؤدي الى حوادث لا اول لها من جملة على معناه الاخص فيؤدي الى  
حوادث التي الى ثبوت حوادث في وقد مر بطلانه المنااسبة وقد مر بطلانها  
اذ الضمير عاين على حوادث وهذا استدلال استنادية المطلوبة القابلة لكن التالي  
باطل وهو ان حوادث لا اول لها لا والواو قليبية وايضا فالغرض في هذا  
وحيد احقر لا بطلان الغرض باعتباره انه يعود اليه اولى خلقه او ما علة  
حلو يحوز الجمع والاول اي وهو كونه الغرض مصلحة تعود اليه وقوله  
لاستلزام انصاف ذاته العلوية بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة عليه  
لعدم وجوب في هذا استدلال استحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وقوله ولانه  
قادر في استدلال ما استحالة كون الغرض مصلحة تعود الى خلقه وهذا الاستدلال  
على التسليم الحدلي وادخال العنان للمخيم ولهذا اقره اي سلمنا وجوب مراعاة  
الصلاح لكن هو قادر على اتصال تلك المصلحة لخلق بدو واسطة العقول  
فلا يصح ان يكون الغرض مصلحة عائدة على الخلق والضمير في قوله لانه عاين على  
الله ولانه يلزم هو وهذا استدلال بطلان كون فعله تعالى لمصلحة مطلقا  
سواء كانت عائدة على الخلق او على الخالق وفي المتن انها لا بطلان كون الغرض  
مصلحة عائدة على الخلق والله استدلاله وليس كذلك ووجد لزوم ما ذكره ان  
الغرض اذا كان مصلحة والمصلحة لا بد لها من مقتضى وموجب لخلقها وذلك في  
المقتضى ان كان نفسا لزم تغليب الشيء بنفسه وانما كان ذلك مقتضى شيء اخر  
فقلنا الكلام لذلك الثاني فيلزم اما تغليب الشيء بنفسه او التسلسل فقوله ولانه يلزم  
فيه لا ضمير ان المنسوب بان والمجور في عاين على الغرض الذي هو المصلحة وقوله



لنقل الكلام المؤسند للآزم يجب طرفه اعني تعليل الشيء بنفسه والتسلسل وانه  
 مختار في جملتها عطف تفسير لاسماء الافعال بالنسبة اليه فلو لم يرجع الاستواء هو  
 ما ذكره كمن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا لم يتقدم صراحة بل بحسب الاستلزام  
 والذي تقدم صراحة نفي الوجوب ولهذا اقتصر عليه في المتن اي لا علة  
 في تفسير لقوله ان لا يكون له غرض في قوله مشتملة على حكمه ظاهرة ان الحكمة  
 مغايرة للعلة وهو كذا في تلك لان الحكمة ما يحصل ما ترتب الحكم على العلة من جلب  
 مصلحة او دفع مضرة واما العلة فهي الامر الباعث على الشيء امثلا العمل على العبد  
 علة في القصاص والحياة الحاصلة من ثبوت القصاص على الفعل العبد والعبد وان  
 حكمة وكذا في اخراج الماء علة باعثة على حفر البئر والشرب من ذلك الماء وسقى  
 الزرع من حكمه لانها مصلحة هاصلة من ثبوت الحفر على اخراج الماء تبعثه  
 في صفة للعلة المذكورة واسرارنا بهذا ويقول بعد اذ معنى الغرض في الآية ان  
 المتأثر انما هو القول بالعلة الباعثة منه تعالى على الفعل واما مجرد الحكمة  
 والمصلحة فلا يتكررا فقال الله بحكمة متفطنة مشتملة على حكم وعلى مصلحة لا يتخير  
 راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعلا مقضية لفاعليه  
 فلا يكون اغراضه ولا علا غايته لا فعاله حتى يلزم استكراهه بها بل تكون غايات  
 ومنافع لافعاله وانما رتبة عليها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل فعاله  
 تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية على هذا  
 المطلوب اي وهو نفي الغرض في افعاله لا ينافي له تركه تركية لقوله كما ان  
 ذلك الفعل واجبا عليه ان يستعمل لفعل في خبره فهو تفسير للغرض  
 وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه سابقا فان كلامه هنا يقتضي ان  
 الغرض استعمال العقل على حكمه اي الحكمة التي يستعمل عليها الفعل الباعث على  
 ايجاده وما يقتضي ان الغرض هو العلة المشتملة على حكمه الباعثة على الفعل في  
 متفكراته والتحقيق ما هنا فيكون اي الغرض والالم يكن غرضه له هذه  
 سند لقوله فيكون موجبا للفعل اي وان لا يكون موجبا للفعل لم يكن غرضه له اي  
 للفعل علة فيه فلم يظ غرضه ولغرضه علة منصوبات والثاني بدل من الاول او يما  
 عنه من يجوز في الفكرات بيان الاستثنائية هذا اخراج عن اسلوب  
 المتن وان كان مناسباً للمصنعة اذا المختار هذا في سند لعدم اختيار

المساوي لقهره وقد علمت ان مرتبة بقوله لما يلزم عليه من فهمه وعدم اختياره  
 قال تعالى في هذه اسند نقلي على بطلان الاستثنائية بعد العقل الثاني  
 اي من الواجهة التي يستدل بها على بطلان الغرض وهذا الوجه جار على بطلانه  
 باعتبار وصفه بالعدم او الحدوث وهو لا يخرج عنها بخلاف الاول فانه جار على  
 بطلانه نظر الى انه يقتضي ايجاب الفعل عليه تعالى الذي هو مجموع فيجب  
 قدم الفعل اي لان الغرض اذ كان قد يلزم قدم الفعل اذ هو معلول له والثاني  
 اقتران المعلول بعلة لغوات غرضه المراد بالغرض هنا المبعوث عليه  
 الذي هو الفعل لا الغرض بالمعنى السابق الذي هو الباعث اذ هو من جملة  
 في توجيه للتفريع وقوله حوادث لا اول لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان  
 ما ذكره من الترتيب انما يلزم ان علم ان الغرض امر يتوكل يلزم حذونه او قدمه وتعليله  
 واما ان كان عدمه فلا تسلسل او قد يجاب بان الغرض اذا فرض علة لا يصح ان  
 يكون عدمه ميا والالم نقل به الامور الوجودية لما مر ان الثبوت لا يعلل بالعدم  
 وقدم الفعل باطل اني بهذا التمام الاستدلال وهو استثنائية الدليل من  
 جهة المعنى كما قال لكن الثاني في حقه باطل اما بطلان القسم الاول وهو قدم  
 الفعل فسنده ما افاده بقوله لما عرفت من برهان حدوث العالم واما بطلان القسم  
 الاول الثاني وهو التسلسل فسنده ما افاده بقوله والتسلسل وهو اثبات في  
 وهو اثبات حوادث لا اول لها تفسير للتسلسل وهو من تمام الاستدلال نظر الطرف  
 قوله او حوادث فيحتاج هذا الغرض كما ان قوله وقدم الفعل في ما ظهر لقوله اما ان  
 يكون قد ما فيجب في قوله فالتسلسل وهو اثبات في راجع لطرف المنفصلة الجاري  
 على نفي الغرض باعتبار وصفه بالحدوث وقوله وقدم الفعل في راجع لطرف  
 الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالعدم وقد سبق وهاته اي برهان  
 بطلان التسلسل وهو حواشي الاول لها الثالث اي من الاول التي استدل  
 بها على استحالة الغرض انضاف ذاته بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة  
 عليه التي تجددت له بتجدد الافعال ويوجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا  
 السند في المتن فهو من توسعة السند وانما كل بافعاله اي لان المصلحة انما تعود  
 عليه اذا فعل ذلك الفعل فقوله بافعاله الباقية مسببة وفي الكلام حذني مضاف  
 اي بسبب خلق افعاله والثاني اي وهو كون الغرض مصلحة تعود على خلقه



لما عرفت في هذا سنة لا يظال هذا الوجه الثاني ثم توجه لا يظال ايضا على تقدير  
 تسليم وجوب مراعاة الصلاح جدا لا فقال ولان غرضنا مراعاة الصلاح والا  
 عليه تعالى اي وجه فلا يجب عليه ان يفعل لاجل غرض يعود على المخلوق ولان  
 غرض العبد لاجل اي ولان الغرض الباعث للموتى على الفعل اذا كان مصلحة تعود على  
 العبد واما ان يكون حصول لذة او دفع ألم والموتى قادر على اتيان ذلك للعبد من  
 غير واسطة الفعل وجه فلا وجه لخلقته الفعل لان الهكيات كلها مستندة اليه  
 تعالى ابتداء من غير ان تكون بعضها اول من بعض بالقرينة والسعة وتقرر ذلك  
 الدليل ان يقال لو كان شئ من الهكيات عرضا لفعل الساري ما فيه مصلحة للعبد لم  
 يحصل ذلك الفعل بخلافه ابتداء لكن التالي باطل فظن المتقدم وبيان الملازمة  
 ما اشار اليه ثم بقوله لان الله قادر على كل شئ قد ورد على اتيان ذلك اي ما ذكر من اللذة  
 والالم وهما برحمة الله تعالى بخلاف السرور والهم فيرجعان للقلب وايضا الفعل  
 الكلام الى هذه المصلحة اي التي جرت الكلام على تخصيصها باعتبار عودها الى الله  
 تعالى وباعتبار عودها الى المخلوق واما غير الاسلوب عند التوجه لم قوله في المسئلة  
 ولان لم يرد فيه تعليل الشئ بنفسه دفعا لما يتوهم من انه توجيه للطرف الثاني من طرف  
 المصلحة وهو كونها تعود الى خلقه والامر ليس كذلك بل هذا توجيه للكلام على ابطال  
 كون فعله لمصلحة اعم من ان يكون عائدة على المخلوق للمخلوق او على المخلوق لخلقها  
 ووجودها عطف تفسير خلقها وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود الفعل  
 الذي حملت على وجوده كحفظ العين من الاذا الوجوه بواسطة خلق الجفن فان  
 قلت الفعل هو العلة في المصلحة ونحن نقول بالعكس قلت المصلحة علة  
 للفعل وهذا وهو علة لها خا رجاء هو شأن العلة الفاعلة الا اننا نقول هي عائدة  
 لا علة لذات الخ المناسب استقام الكلام اي فان قبل ذات كونها مصلحة  
 والمراد بالذات في المقام النفس لزم تعليل الشئ بنفسه اي وتعليل الشئ  
 بنفسه باطل لان التعليل حاكم بتغيير طرفه واذا عطل الشئ بنفسه صار ذلك الشئ  
 علة معلولا وهو نها ذت لما ادب البتة من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة  
 الفعل فانها باطل وان قيل لغرض زايد الخ الاولى استقام لام الجرم قوله لغرض  
 اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة الفعل عرض زايد عليها اي خارج عن ذات  
 المصلحة فنسبنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل والتخلل باطل فما اري اليه

مما ذكر

من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل غرض خارج عنها باطل واذا بطل  
 كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها او غرض خارج عنها باطل القول  
 بوجوب الغرض مطلقا سواء كان مصلحة عائدة على الله او على المخلوق وهو المطلوب  
 قول ولا عرفت اننا لم نلزم الكلام على ابطال الغرض بالسبب للافعال توجد لا طاله  
 بالسبب للاحكام لان المصوم نازعوا فيه ايضا وعند التوجه اليه جابده في اسلوب  
 التفسير حيث قال ولا عرفت اشارة الى ان ما استدلال به على طلال الغرض في  
 الافعال يستدل به على الغرض في الاحكام وما يذكره فقهاء اهل السنة اخ  
 بعد اجواب عن سوال نشأ من قوله كذا في يجب احكامه وتقرير السؤال ان يقال  
 كيف تنتهي الاعتراض في الاحكام ولما لم يعب العقلاء جاريد عليه فاجاب عند بقوله  
 وما يذكره اخ ورعبد بالجر عطف تفسير للمعل الشرعي والضمير لضاف اليه  
 عائد على الشرع المفهوم من الشرعي وقال تفصيلا ولم يقل حكمه لئلا يمتد الفضل  
 للمعل وحاصله ان العقل الذي يذكرها العقلاء امور جعلها الشارع علامة على الاحكام  
 وليس علامة موجهة للاحكام فقوله انما هو با جعل الشرعي اي بسبب ان  
 الشارع جعلها علامة على الاحكام واعتبر ذلك تفصيلا منه فاذا اجهلت حكمه في  
 وظهرت لك علامة الحكم فيه حصل لك الظن بالحكم واجبا بد الضمير عائد  
 على العقل المفهوم من العقل وقوله واجبا بد الاحكام بالجر عطف على الحكم العقلي  
 عطف تفسير اي لا سبب ايجاب العقل الاحكام لهذه العقل خلافا لعقلاء المعتزلة  
 فان قليل الاحكام عندهم بسبب ايجاب العقل الاحكام لوجود تلك العقل لوجبة  
 لها لانهم يقولون الحكم انما هو لغرض اي مصلحة فاذا وجد الغرض اوجب  
 العقل ذلك الحكم بخلاف اهل السنة القائلين بجواز خلق ما ليس بمصلحة ولا  
 دار مفسدة فلان الثاني ان يقولوا بايجاب العقل للحكم لعدم المصلحة عندهم لاني  
 يوجب العقل الحكم لاجلها فالحكم لا علة له عندهم توجب العقل ايجاب الحكم لهم  
 له علامات نصيبها اشارة دالة عليه ترشد بالوقوف عليه ونهنا اعتراض  
 في الاشارة راجعة لضيق قوله وما يذكره فقهاء اهل السنة اخ اي ولاجل كون المراد  
 من على الاحكام التي تذكرها العقلاء ما جعله الشارع علامة على الحكم لا مكان موجبا  
 للاحكام عقلا اعتراض على ابن الحاجب قوله اي مقوله ومقول المفترض هو قوله  
 ومنها ان تكون بمعنى الباعث ووجد الاعتراض ان المسناد من قوله بمعنى الباعث



اي السامع لله تعالى على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله معللة وان العقل يوجب  
 الاحكام لاجلها وهذا ذهب اهل الاعتزال ثم ان كلامهم لم يأتى اذ قضيت ان هذا  
 الكلام لا يوجب الجواب بل مع انه لا مدي وابن الحبيب يقولون وتناولوا اعيان  
 وتناولوا له الشيخ تقي الدين السبكي وانه مولف جمع الجوامع ويجوز ان كان له  
 اثني عشر والداكل واحد منهم يدعي الاجتهاد والحق في هذا من كلامه  
 وقوله انها العلة المذكورة والسبب يقتضي تذكير الضمير العايد على العقل وكأنه  
 عدل لذلك مراعاة للخبر وقوله مع ذلك اي مع كونها سؤلة وكذا ما يوجد  
 كذا خبر مقدم وما بعده موخر وقوله من افعال الله اي من ذكر افعال الله فهو  
 على محذوف مضاف وقوله هو حال من الذل والمقدور وقوله ما يوجد اي مطلق  
 عليه اي وما يطلع عليه في الكتاب والسنة من ذكر افعال الله حالة كونه  
 مؤمرا للتعامل بالاعراض كذا اي لا بد من تأويله فهو شبه بما تقدم في صدر  
 الكلام لا بما بعده وهو انه عدم موهبة تختص بقرينة ما بعده وانه يجب  
 تأويله بدل من كذا فهو خبر وقرينة بالغا لما تضمنته المبدأ من معنى الشرط  
 فتجعل الكلام انما اعلم ان المعتزلة لا احتجاجوا بهذه الآية على ثبوت الغرض له تعالى  
 احتجاجوا بها على تحصيل مرتبة بند الطاعة وانه لا يشك المعصية فقد روي في الآية  
 ما اردت تخلي الجن والانس الا لعبادة وقد سبق الرد عليهم وبيان استحالة  
 الامر من عليه تعالى فتجعل الكلام في قوله تعالى لعبد وان لام الضرورة  
 الفا واقعة في جواب الشرط مقدر اي فان اردت تأويل الآية فتجعل الكلام في  
 فالفا راطة للجواب بالشرط وحاصل ما ذكره من التأويل وحجج الاول ان  
 لام لعبد وان لام الضرورة ونسب لام العاقبة لا في قوله تعالى فالتقط  
 ال فرعون ليكون لهم عبدا واحزنا فانهم التقطوه للشيء والجمعة لم يصارت عاقبة  
 الى العداوة والحزن وحدها المعنى خلقت الجن والانس فصارت مال امرها الى  
 الامر بالعبادة الى الالهال وبرد على هذا الوجه ان لام الضرورة انما يستعمل  
 عند الجهل بالعواقب وذلك بان يفصل الفاعل بفعله امرا فينبغي ان لا يند  
 لجهله بعاقبة الفعل وما يصير اليه وهذا يستعمل عليه تعالى وحده فالآية  
 ليست من موافق لام الضرورة الوجه الثاني ان الكلام في لعبد وان من باب  
 الاستعارة بالشمسية وصورتها في الحرف ان تغيب الاستعارة اولاً في متعلق

معنى الحرف

معنى الحرف ثم تتبعها الاستعارة في الحرف وبيان في الآية ان اصل لام الغلب ان تدخل على  
 الفرض في الباعث والباعث عليه اعني علة الغاية فهي مقدمته ذهنا لانها باعثة  
 عليه متاخرة عنه خارجا اذ ترتب عليه والترتيب في الكلام بواسطة اللام والعبادة  
 ليست علة للخلق اذ لا باعث له تعالى على شيء فنقول اللام للاستعارة التبعية يات  
 شبه ترتب مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق يرتب علة الشيء الغائية عليه  
 كترتب السكنى على البناء واستعارة الاسم المشبه به للمشيء فري المشبه المجريان  
 فاستعارة اللام الموضوعية لترتب العلة الخيرية على المفعول الجري لترتب الامر  
 بعبادة للشيء والانس على خلفهم استعارة تبعية مجريان الاستعارة اولاً في الغلبة والقرينة  
 الذي هو متعلق اللام وتبعية الاستعارة في اللام فصارت حكم اللام حكم الاستعارة  
 استعيرت لما يشبه العلية كما استعير الاسد للشجاع الشبه بالجنون المغموس وكذا  
 يقال في قوله تعالى فالتقطه ان فرعون الآية اي انه شبه ترتب العداوة والحزن للظلمين  
 على مطلق الالتقاط يرتب مطلق علة غايته على مطلقها واستعير اسم المشبه به للمشبه فري  
 التشبيه المجريان فاستعير اللام الموضوعية لترتب العلة الخيرية على مفعولها الجري لترتب  
 العداوة والحزن الجريين على الالتقاط الجري مشبها في قوله تعالى الخ اي مفعوله  
 والمنايات في كل موضوعة وودر الخراب المهرتبيها قالوا اذا لم يكن غرض هذا  
 شروع في ذكر ما يخص من السند على دعواهم من ثبوت الغرض له تعالى وذلك ان لهم  
 مستند اسجيا وعقليا اما السعي فام يذكره المتن نعم اشار له بقوله سابقا وكذا  
 ما يوجد في الكتاب والسنة في وما العقلي فهو ما ذكره بقوله قالوا الخ فالفعل  
 سغه اي من صدر منه وقوله اذا لم يكن غرض اي باعث يجعل الفاعل على الفعل قلت  
 السغه الخ اي قلت منع الملازمة التي جعلت بها الشرطية التي جرت ايها المضموم عليها  
 القابلة لو كان الفعل او الحكم واقفا لغير غرض للزم السغه من صدر عنه وذلك  
 لان السفة عرفا ما فعل مع الجهل العواقب والجهل بالعواقب محال على الله لان افعاله  
 حارية على وقت علة وح فلا يتا في السفة في فعله اذا كان لغير غرض او ترجيح  
 بالجر عطف على الجهل اي او ما فعل مع ترجيح في اي او ما فعل مع العلم بالعواقب لكن مع  
 ترجيح اللذة الحاضرة على العقوبة المستقبلية ويجعل انه عطف على ما فعل في وجه الرفع  
 على التجربة وقوله حتى يفعل السفة الخ هذه الغاية رجحة للمخوفين وقوله ما فيه ضرورة  
 او حكمة اي هلاكه اي يفعل ما يصير اليه او بهلكه حالا او مالا وهو لا يشعر اي

على وجه  
نحوه



والحال انه لا يشعر بان في هذا ضرورة او حكمة وهذا ظاهر في الطرق الاول وهو من يفعل مع  
الجهل بالعواقب ولا يظهر في الطرق الثاني وهو من يعلم بالعواقب ولكن مع ضعف عقله ترجيح  
المرجوح بان يفهم الالفة الحالية ويرجحها على العقوبة الاستنبالية الا ان يقال ان ايراد عدم الشعور  
ما يشمل عدم الشعور حقيقة كما في الطرق الاول او حكما كما في الثاني فان من زعم مثله مع علمه  
بعاقبه الامر لا يشعر حكما لتزله منزلة الجاهل بالعواقب واين هذا اي السفة بغيره  
والاستفهام انكاري اي وليس فعل المولي من هذا القبيل وقوله السفة عن تجدد كمال  
او نقصان هذا باعتبار قوله او نقصان مناسب لقوله او ترجيح اللذة الخاصة فهو  
راجع له فيه لف ونشر مشوش وحاصله ان السفة يحيل له الفرض بعقله فهو  
راجع والعزوب للاشياء عن علمه والمولي لا يتجدد له نفس ولا يفرغ من علمه وحكم عقل  
المولي لا يكون منها على الاطلاق اي حالا او مالا جليلا او حقيرا في سر او علان  
وقوله في سر او علان من جملة الاطلاق وهذا اترشح لما يفسد عموم شيء قبل اذ وقوع  
التكرار في سياق الشيء بدل على العموم وقوله في سر اي اسرار بمعنى اخفا وقوله واعلان اي اظها  
وهذا اصله يفرق وانت خبر بانه اذا كان لا يجب عن علمه شيء حتى بالنسبة لشيء من باب  
اولي ما كان ظاهرا لنا فلا حاجة لقوله واعلان بعد قوله في سر الا ان يقال صرح به لاجل  
السيح هذه شبهة من جهة المقابلة اي تسكوا بها على مدعاهم والحق عليها  
شبهة لانها من بابها لان الشبهة ما استبها مره على المستدل واعتقده دليلا وليس  
بدليل وزاد الشك الاحكام اشارة الى ان محتمل جاريه في كل من الافعال والاحكام  
وان خلافتهم جارية في كل منهما ومن هذا يعلم ان في كلام المصنف تصوير المصنف ذكره  
للأحكام الموجبة للأفعال اي التي يجزم العقل بوجوب الأفعال والاحكام  
لاجلها واقفا بغير غرض الوصف بالوقوع بقضى الحدوث وهو من بالنسبة لفعل  
لان النسبة للحكم لانه خطاب الله المعلق بفعل المكلفين فهو قديم لا يقبل الوقوع  
الا ان يقال ان تعليق الخطاب مافعال المكلفين بغير اختياره معتبرا على انه جزء  
من مفهوم الحكم وحج يكون الحكم حادنا او يقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه  
الى المكلف تعالى ان المعلق ليس جزء من مفهوم الحكم وانه قديم لذم السفة او الغيب  
انت خبر بانه حيث كان في الخصوص جروفي جنهم على السفة والغيب يكون في كلام  
المصنف تصوير المصنف جريه على الغيب الا ان يقال ان المصنف اراد بالسفة السفة بالمعنى  
الاعم يشمل الغيب تامل ككسره تعالى حكيم اي الثاني لكن باطل لانه تعالى

حكيم

حكيم لا فقد طوي الاستنبالية وادخل لكن على سندها وقوله يستحيل عليه ان يصفه  
لحكيم لازمة وقوله فيستحيل اذا اشارة الى معنى التبعيد ولم يفرضوا البيان الملازمة  
وكأنهم اعتمدوا ظهورها وسياتي النقص عليهم بحسبها وذلك ان السفة الان  
للمعنى منع الملازمة على حذف مضاي اي وسند ذلك المنع ان السفة في العرف المولا  
يحيى ما بين تفسير السفة هنا وبين تفسيره في المتن من التباين لانه في المتن جعل السفة  
ما فعل مع الجهل بالمصالح وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه لما جري في المتن  
على ان ثاني الشرطية كون الفعل فيها ناسبه ان يتكلم عليه من حيث انه فعل الشخص  
وهذا تكلم عليه من حيث ذاته وخفة الفعل عطف على الجهل بالسفة بطلق على  
امرئ وهو لا يشعر اي بالضرر والهلاك قوله وحتمه عقلية تفسير ما قبله من  
فضا كذا المراد بفضا اي عجزها لا بقاء لها وصف اللذة الحالية وقال مثلا لانه  
بين ترجيح المرجوح بصورة من صورته على عقوبة عظيمة دائمة اي مثلا والا  
فمثل ذلك العقوبة غير العظيمة او غير الدائمة فيطلق في العرف اي وانما  
في اللفظة فكلما الغيب او الخلف يقال حيث كفرج اذا الب وعيت بضرب اذا خلف  
على فعل الشيء مع الذهول وعدم الفهم اي كالتاكت في الارض والحرك  
لشيء بيده او لحيته ذاهلا عما يفعل وعدم الفهم عطف على تفسير والمراد بالفهم  
الفهم المعبر منه او عدم الفهم المعبر فلا ينافي لاصل الفهم ثابت فاندفع ما  
يقال ان الذهول عن الشيء يقضي عدم فعله اذ منى ما فعله كان غيره اهل عنه كما معنى  
قول الشك فعل الشيء مع الذهول عنه وحاصل الجواب ان المراد بالذهول عن عدم قصده  
قصدا معبرا فلا ينافي بثبوت اصل الفهم وهذا كله لا لزوم في الاشارة لاجل  
لما ذكر من معنى الغيب ومعنى السفة في العرف وقولنا لان نقول اي في بيان عدم  
اللزوم بينهما فهو سند لما ادعاه من نفي اللزوم بينهما مع ان افعاله الخ الاوضح  
ان يقول والحال ان افعاله الخ مع ان افعاله جارية على رفق علمه اي وجه فيكون  
الجهل بعواقب ومعنى السفة في العرف وقولنا لان نقول الامور متفيا فلا يكون  
فعله سفيها وقوله واراد نفي وحرفيون عدم قصد الفعل متفيا فلا يكون فعله عشا  
وقوله لا يحميه ضرر من فعلها في مقابلته قوله سابقا حتى ان السفة بفعلها يضر به  
واما ولا يتجدد له كحال فهذا خارج عن المقام ثم الحكمة الخ هذا راجع لقوله  
لكنه تعالى حكيم الخ اي ان الحكمة المنسوبة الى علمه بالاشياء وقدرته على



احكامها وانما فيها اى لانها جبه عن الغرض كما قالوا وقوله في اي الحكمة يقتضى العلم والقدرة  
 الا ان يراد في التزوم كل واحد على حدته فهو من لزوم الكل لاجزائه وقوله لا فعل الشيء  
 بالجر عطف على علمه وكان الاولى ان يقول لا غرض الشيء لان الحكمة عندهم الغرض  
 الباعث فحقى كونه حكما انه لا يفعل الا لغرض واذا فهمت هذا انما ينهى الكلام  
 على منع سنده الملازمة بالنسبة للافعال تعرض لسند منع الملازمة بالنسبة للاحكام  
 وقوله واذا فهمت هذا اي كون الافعال حاربه على وفق علمه انما فانها ايضا حاربه  
 على وفق علمه جريها على وفق العلم باعتبار تعلقها بالمفاهيم والافعال احكام وهي الخطا  
 قديمة نامل لا يتطرق له من قبلها اي من قبل الاحكام اي لا يتطرق له نفس من جهةها  
 في اى حالة وجهها على عبيده وان فسر المعترلة انما لانها الكلام على منع الملازمة  
 توجه للكلام على منع الاستثنائية وهو جار على تسليم الملازمة جدا لا يقال  
 وان فسر المعترلة انما وكان الا حسن ذكر الجواب على طريق الاستفسار بان يقال ما  
 نعتون بالسفه والثبت اللاديين على عدم الغرض السفه والثبت العرفيين  
 ام شيئا اخر فان عيتم الاول منعنا الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله افعا لا بد غرض  
 ان يكون في ذلك سفه او عيب بهذا المعنى فان الله لا ياله مضرة ولا نقصان  
 وهو الحكيم العليم فلا يتصور في حقه السفه ولا العيب وان اردتم الثاني على معنى  
 ان السفه والعيب فعل الشيء لا لغرض سلمنا الملازمة ومنعت الاستثنائية وكرهتم  
 المصادر على المطلوب فان السفه والعيب بهذا المعنى غير مستحيلين على الله  
 تعالى معنا وانما يمنع اطلاقا على الله لفظا ومنعا الاستثنائية اي من  
 جهة المعنى لانا نقول تنفى الغرض فقولهم لكن التالي باطل ممنوع لان السفه  
 والعيب جبه عن تنفى الغرض وهذا غير باطل اذ السفه والعيب على الله بهذا  
 المعنى غير مستحيل نعم يمنع اطلاقا عليه تعالى لفظا لانها لفظان موهومان  
 للمحال ولم يرد بهما سماع فلا يسوغ اطلاقا والى هذا اشار بقوله وقضاري  
 الامري وغاية الامر انما تمنع على هذا التقدير اي الذي جرى عليه المعترلة  
 المستار له بقوله وان فسرنا وقوله هذين النقصين اي نقص السفه والعيب لما  
 لما ذكره انما اي نظر القول وان فسر المعترلة انما واذا عرفت انما لانها الكلام  
 على مساليتين من المسائل التي وقع فيها التراجع بيتا وبين الخصوم توجه الى مسألة  
 اخرى من مسائل التراجع بيتا وبينهم وهي مسألة هل العقل يتوصل بدون الشرع

في ادراك

الى ادراك الحس والقياس في الافعال المكتسبة فقال المعترلة نعم واهل لا دليل اهل  
 اهل السنة ما اشار اليه المصنف وحاصله ان تساوي الافعال بالنسبة اليه تعالى في  
 الاختراع على وجه الاختيار في جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان يعود عليه  
 من نعم او ضرر يدل على انتفاء الحس والقياس عنده في الافعال لان من تساوى عنده  
 الافعال لا يتصور ان يقيس عنده فعل او يحسن عنده فعل واذا انتقيا فلم يكن هناك  
 حكم يدركه العقل بدون شرع وينبغي ان يعلم ان الحس والقياس للشيء بطلان باذامنا  
 منها ان الحس والقياس بمعنى كلامه الطبع ومنافقته حسن الخلق وفيه امر بمعنى صفته  
 الكمال والنقص الحسن العلم وفتح الجهل وهذا ان المعنى ليس التذاع فيها بل بحكم العمل  
 بذلك انتفا قايستنا وبين الخصوم وانما التراجع فيها بمعنى ترتيب التواب والعقاب اجلا والملاح  
 والذم عاجلا الحسن الطاعة وفتح المعصية فهو عندنا شرعي لا يعلم الامن الشرع ولا يدرك  
 ذلك العقل وحده اي ولو خلق وتقصيه فليس الحس شرعا عند اهل الحق الا ما قبل فيه افعلوا  
 وليس القبح شرعا الا ما قبل فيه لا تفعلوه وعند المعترلة عفى اي بحكم عقلي اي بحكم  
 العقل لما في العقل من مصلحة او مضرة يتبعها حسنة او فجة عند الله تعالى وزعموا  
 ان العقل يدرك ذلك تارة بالضرورة كحسن الصدق النافع وفتح الكذب الضار وتارة بالنظر  
 كحسن الصدق الضار وفتح الكذب الضار وتارة يدرك ذلك باستقائه من الشرع  
 فيما حقي على العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وفتح صوم اول يوم من شوال  
 واذا عرفت بما ذكرنا من الافعال كلها مخلوقة لله من غير غرض سيفته على خلقها عدم حقا  
 بعضها على بعض بالنسبة اليه لانه اذا كانت الافعال كلها مستندة لله من غير واسطة  
 كانت كلها مستوية بالنسبة وليس بعضها حسنا وبعضها فجيها بالنظر لذاته او صفته  
 وحر فلا مجال للعقل في ادراك حكمه تعالى لها من شور الشوري الاصل الانسان  
 من اهل السور لاجل الاطلاع على ما في داخله والمراد به هنا التجاسر ومصدوق من المعترلة  
 والمراد بالغيب الامر المخيب عنا وهو ما عنده تعالى وقوله واران العقل من الراي وهو  
 الاعتقاد اي واعتقادات للعقل وهذا تفسير للتجاسر ورا ان العقل يتوصل وحده  
 انما اي لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة اي بدون نظر كما في حسن الصدق النافع وفتح  
 الكذب الضار وتارة يدرك ذلك بواسطة نظر كما في حسن الصدق الضار وفتح الكذب  
 النافع ويحتملون الشرع في ذلك كله موكد للعقل وتبي قسم يتوقف فيه العقل ولا يدركه  
 بنفسه بل يتوقف في ادراكه على ابناء الشرع لحقا به عليه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وفتح



صوم اول يوم من شوال وكلام الله لا يشمل هذا القسم دون شروع التفسير لقوله وحده  
 الى ادراك الحسن والقيح في الافعال المنسبة على انه لو سلم ذلك لم يجد لا اي عاقل  
 التنازل وارضا القان وصحرا انه للحوال والثاق والاشارة راجعة لما راى اي على حذف  
 مصناف اي معنى مابراه واعتقده من ان التحسين والتقيح عقليان وقوله لم يحرم العقل  
 اي فيرد عليهم بان العقل قد لا يحرم بنبي من الحسن والقيح وقوله لتعارض اوجه من النظر  
 في ذلك اي في الحسن والقيح وحيث كان العقل قد لا يحرم بحسن الشيء ولا يمتنع لتعارض  
 اوجه النظر في ذلك فقد ظهر فساد مذهبه من ان كل فعل اختياري يدرك العقل اما  
 حسنة او قبيحة وهذا ما يقتضيه ظالم وما قرره في الشئ بخلافه كما ياتي  
 فاذا لم يفرق الحق هذا التفرع عما ظهر من فساد مذهبهم اي فاذا اظهرت فساد مذهبهم  
 علمت اننا لا نفرق الحق وجرا على خصوص الايمان والكفر لانها كالاصدين لما سواهما من  
 التكليف فكلها وجوب الصلوة وحرمة الزنا وانت خبير بان المناسبات للسياق اجرا  
 التفرع على الحسن والقيح بان يقول فاذا لا نفرق حسن الايمان وقبح الكفر لا بد من التفرع  
 لان ذلك محل التعارض لاعلى الحكم الذي هو الوجوب والتحريم لكن سهل ذلك كون الحسن  
 يستدعي الوجوب والقيح يستدعي التحريم من غير واسطة توضيح لقوله ابتدا ونفسر  
 له اوصفه اي سوا كانت الصفة حقيقية او وجودية او كانت اعتبارية لاجل ان  
 يطابق المذهب الاتية الا ما قيل فيه افعلاه بصدق على الوجوب والمندوب وقوله لانه  
 يصدق بالمعصية والمكروه مخلاف الاولي فقال لكل منهما قبح على هذه الطريقة وبقي  
 وسيلة وهو المباح وتخصيص كل واحد منهما اي من افعلاه ولا تفعلوه وقوله الا  
 علة له خبر عن تخصيص اي ان تخصيص افعلاه بالصلوات الحسن والزكاة ونحوهما وتخصيص  
 لا تفعلوه بالزنا ونحوه لاعلة له الافعال الاختيارية اي التي من شأنها الاختيار  
 من جهة العقل بمعنى ان العقل وحده اذخل ونفسه يدرك حسنها او قبحها  
 لما يحده فيها من المصلحة او المفسدة فالفعل الذي يجد فيه مصلحة يدرك حسنة عند  
 الله وانه يترتب عليه الثواب اجلا والملاح عابجا والذي يجد فيه مفسدة يدرك  
 قبيحة ثم توجه الى ما لهم من التفصيل في ذلك فقال وزعموا ان منها اي من الافعال  
 وقوله ما يدركه العقل اي من حيث وصفه بالحسن والقيح او في الكلام حذف مصناف  
 اي ما يدرك وصفه العقل لان ذلك هو المدرك لا متعلق التفصيل ومنها  
 ما يدركه العقل بالقرائى ومن الافعال ما يدرك العقل وصفه بالنظر والتعجب

موكدا لما يدركه العقل في هذين النوعين الاولين ونحن نقول بآتي موسا ومنها اي  
 من الافعال وقوله ما يفتق اليه العقل عن ادراك وصفه بخبر عن حال المحل اي عن وصفه  
 الموصوف فالمراد بحال الوصف كالحسن والقيح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل وقوله  
 لانه انشا فيه اي في هذا النوع الاختياري وصفها قالوا كالحكم هذا نظير  
 طلبها للايضاح والعقار يفتح العين وتشتد الفاف كالمشا مفردة عقار وقارصوا  
 الادوية ثم اختلفوا في ان العقل قد لا يفتقر بعد انشا قبحه على ان الحسن والقيح عقليان  
 لا شرعيان لاختلافوا في سبب ذلك فذهب القداما الى احسنها وقبحها لذاتها لا بصفه  
 وذهب قوم الى انها بصفة توجيهها وقال قوم القبح بصفة توجيهه والحسن بالذات  
 وذهب الكبار الى ان الحسن والقيح بوجوه واعتبارات فهذه اربعة مذاهب  
 حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال حسن وقبيح لذاتها لا للمعنى اخر فالحسن والقيح  
 وصفات ذاتية لا عرضية حسنة وقبيحة بصفة لازمة اي ان الافعال حسن  
 وقبيح بصفة لازمة اوجبت هذا ذلك فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم وقبيح  
 لما قام بها من قبح لازم فيها عرضية لانها وجوديات وفيه قيام المعنى بالمعنى  
 لان العقل عرضي المختص وصف للاختلاط اي المختص عدم تميزهم عن غيرهم  
 وقال قوم منهم بالعرف حاصله ان الافعال حسن لذاتها وقبيح بصفة لازمة  
 فهو جار على التفصيل للحسن والقيح وصفان حقيقيان على الافعال الثلاثة واما على  
 الرابع الا فيهما وصفان اعتباريان لاحقيقين فقد يحسن العقل باعتبار ويقبح باعتبار  
 اخر كضربة التيمم للثاذيب وغيره وجميعهم الظاهر راجع للثالث والتميز  
 انما هو بالصفات اي بالزنا متلاص من حيث ذاته وقبحه عارض له ولو فتح  
 الفعل اي لوقوع الفعل الكلي من حيث ذاته لفتح فعل الله لان فعل الله وهو الاجاد  
 من افراد الفعل الكلي والرد على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة حسن بقوله حسن  
 والقيح الذائبين والوصفيين والاعتباريين وقوله والرد على الجميع مبتدا وقوله  
 مامضى غير الرد فاذا ان المصدر ياول باسم الفاعل او يكون مامضى على حذف الجار  
 والتقدير والرد على الجميع مامضى او الرد على الجميع مامضى اي في صدر الشئ ووجه  
 الرد بما ذكر ان اسناد الافعال جميعها للمباري منع عقلا طلبها من العباد على وجه الامر  
 او النهي واذا كان العقل لا يقتضي طلبها منهم على الوجه المذكور فكيف يحسن طلبها  
 او النهي عليها فكيف غير مخلوكة للعباد كما يعلم اما لو كانت الافعال مخلوقة للعباد فان



العقل يحسن طلبها او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما علم من البراهين السابقة  
حتى يحسن عقله الخ فالعقل انما يدرك حسن الفعل او فحشه الا لو كان ذلك الفعل مخلوقا  
للعبد لكنه غير مخلوق له فقوله حتى يحسن تفرع على الحق وقوله وانما يرجع الخ جواب  
عما يقال حيث كانت الافعال لا تانير للعباد في شيء منها فارجع طلبها منهم قال  
وانما يرجع الاحكام اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال من ثواب بيانها  
جعلت فالجمل اشارة على الثواب منها فعل الواجب والمندوب وترك المحرم بينة  
والجمل اشارة على العقاب فعل المحرم والجمل اشارة على عدمها كفعل المباح  
لذاته اي كما قال بعضهم فهو راجع للقول الاول لانه جاز على تصديق العقل بالحسن  
او الفحش لذاته وقوله اولصفة لازمة اي كقوله اخرون فهو راجع للقول الثاني  
لانه جاز على ذلك ومجموع لذاته اولصفة لازمة راجع للقول الثالث لما في كل  
التفصيل وهو فيج عندهم اي والفيج لا يقع منه تقابل لما كلف الله  
الكافر بالامان اي ولا المعاصي بترك المعاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعات  
لا ترفع وان المعاصي لا يتركها تكليف بمسح اي استحالة عارضة لتعلق العلم  
بعدم وقوعه لما اختلف بان يكون الخ هذا الرد مخصوص بعين الجارية ولذا  
قال في الشرطية لذاته اولصفة لازمة بمعنى حقيقية اما لو كان بوجه واعتبار لرفع  
ان يحسن ثارة وتبع اخرى كالضرب تاديبا وظلما وكالوجي في نكاح وزني  
ولا اجتماع النقيضات عطف على تالي الشرطية وهو قوله لما اختلف اي لا ينصرف  
العقل بالحسن والقيح لذاته اولصفة لازمة لا اجتماع النقيضات الخ وارايد بالتأني  
هنا بالمعنى اللغوي الذي هو الثاني لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو اثبات امر بغيره  
ان الحسن والقيح يتوحيان على كل من الاقوال الثلاثة الراجح لها هذا الالزام  
ولا اجتماع النقيضات في قوله لو تان اجتماعهما في قوله لا بد ان هذا ذلك  
الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد كان حسنا لمطابقه في وقت حاله  
وغرر متعلقه الذي هو صددور الكذب عنه في الغد وان لم يطبق الواقع كان قبيحا  
لكن به بعدم المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفا متعلقه الذي هو الكذب الصريح فقد  
لزم في الكلام اجتماع صيغتي الحسن والقيح الذاتيين وهما متباينان والمراد بالذاتيين  
ما هو عام من المعنى بالنفس والمحل لصفة لازمة وقد يلزمون ما ذكر ويقولون انه  
لاتناقض لاختلاف الاعتبار والبحث في المسألة اي مسألة الحسن والقيح في

ترتيب الثواب

ترتيب الثواب والعقاب والمدح والذم على انهم لو سلم صير ذلك الخ قد تقدم ان  
مرجع الاستارة ماري على حذف مضاف اي معنى ذلك من الحسنين والقيح الى اخر  
ما سبق وقصته قوله هنا يعني انه لو ان قوله يعني وقوله في ذلك كلهم جار على  
الاحكام فيكون الكلام جاريا على مسالتيين مسألة الحسن والقيح بمعنى ترتيب المدح والذم  
عاجلا وترتيب الثواب والعقاب اجلا هل العقل يدرك ذلك وحده اذا دخل في نفسه  
بدون الشروع اولا ومسألة هل العقل يتوصل بدون الشروع الى ادراك الاحكام  
الشرعية المتعلقة بالافعال اولا ولا شك ان كلا من المسالتيين وقع منه التزاع  
حيث وبين الخصوم الا ان هذا خارج عن النظر من الكلام المتيقن لعدم النقص فيه  
لمسألة الاحكام اصول الحق اي بالنظر لقواعد اهل الحق وهم اهل السنة  
لما سبق اي لما سبق من ان الافعال كلها مستوية بالنسبة اليه تعالى من حيث ايجادها  
اختيارا لا فرضا وحده فلا يعلم حسن العقل ولا فحشه الا من قول الشارع افعوله اولا  
تفعله ولذلك لا يعلم حكمه من وجوب او نيب او حرمة او لراهة الا من الشارع  
يدرك حكم الشرع اي يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن  
العقل ادرك حكمه المقرب على ذلك الحسن من وجوب او نيب واذا ادرك فحش الفعل  
ادرك حكمه المقرب على فحشه من حرمة او كراهة على تقدير الخ متعلق بفساد  
لتضاد الخ علة لاستنباط ضاد مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لاجل له  
بحيث يستبين اي تضاد املتسبب بحيث الخ في ذلك اي ذلك المذهب الذي  
ذهبوا اليه من ادراك العقل للاحكام الافعال وان لم يستبين في ذلك اذن  
لزم موته على ما قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك  
حكمه المقرب عليه كذا يقولون لكان له اي لذلك الشكر قبل الشرع فابتنى  
قوله لكن ثبوت القاعدة فيه اذما لا فائدة فيه ليس يحسن لانهما بيان للملازمة  
التي حكمت بها الشرطية لكن ثبوت القاعدة فيه اي في الشكر قبل الشرع  
باطل اي فطل المقدم وهو وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم  
الوجوب قبل الشرع وهذا سند للاستثنائية والاقسام كلها اي الثلاثة  
اي وهي عدم القاعدة للرب المكور وعودها للعبد في العاجل او في الاجل  
قلانه الخ هذا سند لبطالان عودة فائدة الشكر قبل الشرع الى العبد عاجلا  
فلانه انما يحصل له في العجل الثواب اي بالكيف بذلك الشكر وهذا ليس بقاعدة



اجماعا اي وحركيف يدرك وجوب الشكر مع عدم علمه بفائدته وهو ادراك  
الضرر للوجه الاول الذي اوجب الشكر عليهم وكان عليه ان يقول وهو ادراك كونه  
نفعي منها وادراك حسن شكر المنعم وفيه كفرانه فان قالوا ان لما ذكر فيما مررت  
لا فائدة لوجوب شكر المنعم قبل الشكر استعسر سؤالا واراد على ذلك فتوجه لقرره  
ودفعه بقوله فان قالوا ان بل فيه فائدة للبعد اي عاجلا وقوله وهو الا اني  
في الحال من العقوبة التي يحتمل حصولها له في الاجل قلنا اي على سبيل المعارضة  
وكذلك يحتمل اي وجه فلا يحصل الامن انه اي الشخص بمعنى الروح  
وقوله انب فيه اي في فضيل الشكر ذاته اي جسمه وتصرف في ذلك اي في  
الذات المتولدة بالانقباب بغير ذاته تعالى الملك لها بان يتعب الي هذا تصوير  
لشكر الملك اي من شكر ملكا شكره هذا بمرته قولك لجيد ملك من غير ذاته فوموا  
واخذوا سيدهم بسبب انعامه على قد تعرض اي قد تعرض نفسه للعقوبة  
بسبب شكره للمنعم على هذا الوجه اي من حيث انه انقب عبده وادهم بغير ذاته  
كسرة بكسر الكاف اسم للمقطة من النبي المكسور قوله وله من خرافي الواو  
للحال ولا تنقص اي تلك الخرافي بما يعطى منها في المحال اي المجالس جمع  
محفل بمعنى مجلس يذكر الملك اي بغير ذاته لاستهزاء اي في المعنى وان لم  
يقصد ذلك الى عظيم قدره الله اي قدرته العظيمة ومكلم الواسع  
كل شي اي وجه فشكر المنعم قبل الشكر على نعمة بمثابة من شكر الملك على  
نعمة صغيرة بغير ذاته بهذا اي الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل  
اي توجهه وقوله الى طلب احكام الله تعالى اي الى ادراكه لاحكام الله  
في الافعال اي المتعلقة بالافعال بمران سقن بدخول واصنافه لما بعده  
بيانية وقوله ودخوله اي توجه بمرات محفل اي فاسد خاسيا اي ذ  
وقوله وهو حبراي منقطع وقف ذلك اي وفق الاحكام على الشرع  
بمعنى الشارع بمعنى انها لا تقم الامنة وان العقل لا يدركها وجده  
والخافي معرفة اي في معرفة ما ذكر من الاحكام اي والطريق في معرفة تلك  
الاحكام من الشارع السماع من الرسل على السوء المراد بها الرسالة  
وعلى معنى عن وقوله وهو اي البحث عن النبوة وما عطف عليه الفصل  
اي مفهوم الفصل الذي هو فصيح الاخبار ويحتمل ان الضمير راجع للبحث

بمعنى

بمعنى البحث على وجه الاستخدام فصل ومن الجائز ان قد سبق ان العقاب تنوع الى  
الاهيات والنبوت ولما انبى الكلام على الاهيات وما يتعلق بها توجه الى النبوت  
وعند التوجه اليها ترجم لها بالفصل على عادته في ترجم الكتاب ولما توجه للكلام  
عليها وكانت عند اهل الحق من الجائزات لان الموجبات قال ومن الجائزات والجار  
خير مقدم وقوله بعث الرسل مبتدأ مؤخر والمصدر مضاف لمفعوله والفاعل  
هو الله وحمله يجب الايمان به اي بوقوعه اعتراضه بزمان وكذا الاستناد  
او حاله او معطوفة على الخبر وراي من الذي يجوز ويجب الايمان به بعث الرسل  
ولم يجز على هذه الجملة فيما سلف كانه لم يجز هنا على الطرف اعني قوله في حقه  
تعالى كما جري عليه فيما سلف وكان حذف الطرف من هنا لدلالة السياق السابق  
عليه وحذف قوله ويجب الايمان به مما سبق لدلالة السياق اللاحق عليه  
الى العباد اي الجنس من انس وجن وملائكة بناء على القول بان الملائكة فضايلون  
بفروع التبريد والبعث لجنس من ذكر صادق بالبعث لجنسهم كما في حق نبينا محمد  
وبالبعث لبعضهم كما في حق غيره ليس هوهم امر الله متعلق ببعث وهذا من  
قواعد الارسال وهي لا تقتصر كرامة والامر للموجب والمندوب والنتهي شامل للمعزم  
والكرهه وخلاف الاولي على القول به والاباحة قسم سادس على القول به بخلاف الآخرة  
وخاس على عدم القول به وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من امر الله ونهييه  
واباحته الذي هو خطاب التكليف وما في عمل نصب عطف على امر الله من  
خطاب الوضع البيان لما وخطاب الوضع هو الكلام الدال على جعل الشيء شرطا  
كطهارة الصلاة او سبأ كدخول الوقت لوجوب الصلاة او مطلقا كالحض  
بالنسبة للصلاة والصوم لما عرفت هو متعلق بمقدار انما يفعلوا بينهم  
الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعمل مع علته  
طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المذح واجلا التوب والمعصية ما رتب  
عليه عاجلا الذم واجلا العقاب وما بينهما هو ما لا يترتب عليه من ذلك وهو  
فعل المباح والمكروه وخلاف الاولي وانما كان لا يدرك ذلك لما مر انه لا يدرك  
حسن الفعل ولا فحشه حتى يدرك انه طاعة او معصية من الاهيات  
اي من الامور المتعلقة بالدلالة كالصغائر الواجبة له وما يستعمل عليه وما يجوز  
في حقه وما يتعلق بها اي بالاهيات لمباحث الافعال والنظر والمضمون



المفصل المفروق منه اعني قوله وان اعرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض  
بالنسبة اليه تعالى له شروع في النبويات جمع بوي وهو الامر المفضل بالنبوي  
وفي نسخة النبوات جمع نبوة والاولى انسب بالالهيات في حكم الرسالة اي وفي  
حكم النبوة وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من نبوت الرسالة والذي يتعلق به  
بقي النبوات فينبغي ان يبيها به من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار  
ونظائر الصفات ويحذف ذلك وليست الاشارة رجعة لاقامة الدليل في معنى النبوة  
والتي اي والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام فقط النبوة والاولى  
لفظ النبوي في اللغة لان سياق الكلام بعد انما ياسب لفظ النبوي لانه هو الذي  
يقال فيه انه ما خوذ من النبأ ويقال فيه انه فعل بمعنى فاعل او مفعول تامل  
وتجمل الى الاول حذف الواو وقوله فهو مبني بفتح الباء ويصح فيها ان تكون مفعولة  
وان تكون مخففة او بمعنى فاعل او موصوف بالقبول وثم معنى مفعول على  
فاعل لانه مقدم عليه في الواقع او مفعول ظاهر انه اذا كان ما خوذ من النبأ  
الذي هو مصدر التلادى يكون بمعنى مفعول اي ليس كذلك فكان الاول ان يقول او  
ما خوذ من الانباء ومع فهو بمعنى مفعول يضم الميم وكسر العين اسم فاعل او بمعنى  
مفعول بفتح العين اسم مفعول والمباصل ان يبي اذا كان ما خوذ من النبأ كان قبلا  
بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان كان ما خوذ من الانباء كان قبلا بمعنى مفعول  
او بمعنى مفعول تامل او هو مبني الى هذا لا يظهر الا اذا كان النبي رسولا  
ويصح ترك الهمزاي من بين الهموز وقوله في هذين الوجهين اي كونه  
اسم فاعل او اسم مفعول وقوله تسهلا اي لاجل التسهيل بقلب همزة تدب  
وتجمل لاجل التسهيل بخذ في لان التسهيل يطلق على كل شيئا فهو ما خوذ اي  
لفظ النبي او لفظ نبوة وهو ما ارتفع من الارض الى هذا هو الصواب ولما  
قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة تغير صواب لان النبوة ليست مصدرا الا ان يقال قولهم  
بمعنى الرفعة على حذف مضارع اي بمعنى ذي الرفعة والمكان المرتفع من الارض  
مرتفع عن طور هذا بنا على ان لفظ نبى الغير الهموز اسم فاعل وفي نسخة مرفع  
بضم الميم وفتح الواو عليها يكون اسم مفعول والطور بمعنى الحد وبمعنى القدر وكلاهما  
صالح هنا وقوله باختصاصه باؤه سببه وقوله بالوحي البادخلة على المقصور  
عليه او المقصور وكل صحيح وخطاب الله تعالى اختصاص النبي بخطاب الله

تعالى اختصاص النبي بخطاب الله تعالى بالنظر للجملة لان خطاب الله ليس لكل الانبياء  
بل لبعضهم فانية للنبي اي لازمة للنبي وسند كونها ليست صفة ذاتية له ان  
النبى من فرع النبوة ويستعمل اختصاص بعض افراد النوع بامرداني كالتأنيده لئلا يفسد  
لاستواء افراد النوع جميعا في الحقيقة ولوازنها وما ورد على الكرامية قوله قل انما  
انا بشر مثلكم يوحى الي فانيث لنفسه البشرية والتميز بالوحي وهو امر عارض جازم  
خصصه الله به دون سائر افراد لاداني والكرامية نسبة لمحمد بن كرام التميمي  
بوزن خرام ومقتضى هذا التحقيق الياني المنسوب وكسرة كانه ولا تكتب اي كسفه  
العام كاصار اليه الفلاسفة وقضية كلامه ان النبوة عندنا هي النبوة عندهم  
لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل النبوة التي زعموا انها مكتسبة بالرياسة هي  
صفاء امرأة القلب وجلالة الي ان يتلها لا يراها غيره ونحن نقول بالكتاب  
هذا المعنى لكن لا تسمية نبوة بل النبوة عندنا هي اختصاص الشخص بسمع وحي  
من الله تعالى بواسطة ملك او دونه ولا شك في عدم اكتسابها بهذا المعنى  
وعدم فليس الخلاق بيتا وبينهم مخويا وانما هو لفظي رجوع للتسمية اي النبوة ثم  
المعنى الذي قالوه او لا فخص لانسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكساب وهم لا يسمون  
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكساب التركيب اي تركيبة النفس ونظرها  
من الصفات الدائمة والتخلية اي التزين بالاولياء الشريفة وقوله ههنا  
لا بكسر الصاد ككتاب اي جلا فالنفس كالمرآة المصدية والبعد عن الصفات الدائمة  
واللبس بالاولياء الشريفة عظيمها في مرآة النفس من اضافة المشبه به  
للمشبه الي انها غاية التمثال وفي الكلام حذف اي ويقولون ان مرجع النبوة  
لهذا المعنى اليها هو يقال النفس بالتركيب والتخلية الي ان تتلها لادراك ما لا  
يدركه غيرها وانما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا وقوله الى نصف  
الله عبد اي اختياره وتخصيصه عبد ابان الوحي اليه فرساله اي اليهم  
بالمخصص بالاول اي بالطرف الاول وهو سماع الوحي من الله وقوله والثاني اي  
وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ فالرسول انظر هذا التبليغ مع ما فرغ  
عليه فان الفرع عليه الذي هو المختص بالاول والثاني هو لا يقتضى بسنة بين  
الرسول والنبي بل الذي يقتضيه هو التباين فالناسب ان يوحى بالفرع عليه  
في اسلوب يقتضى ما ذكره من التفرع كان يقول فاختص بالاول بني وان اختص بالاول



والثاني فرسول ايضا قوله وقيل مما يعني اي ملتبس بين بعض وهو انسان اوجي اليه بشرع  
وامر بتبليغه من التباس الدال بالملول توجه اي لانه لا يشترط في الرسول  
على هذا القول ان يكون من البشر لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا وانما ينزل ذلك  
في النبي فيجوز ان في الرسول من البشري يجتمعان في من اوجي اليه بشرع وامر  
بتبليغه من البشر مع انه يوجي اليهم اي بالاحكام مخصوص بها في انفسهم  
اه وانظر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد وضعه الله في  
الشرع بالنبي والرسول وكذا قال في حق موسى واسماعيل عليهما السلام وكان  
رسولا نبيا فهذا القول القابل بالتساوي يدافع ما في الترتيل من اجتماعهما في  
حكم الرسالة الحاصل انه اختلف في حكم الرسالة هل هي جائزة او واجبة او  
ممنوعة الاولى مذهب اهل السنة والثاني للمعتزلة والثالث للرواهة فحكم  
الرسالة جاز على اقسام الحكم العقلي مذهب اهل الحق ان الرسالة اي التي  
هي تخصيص بعض الشرع بجماع ووجي وامر بتبليغه للخلق وقوله منته اي لان  
ارسال الرسل وان لم يشتمل على حكم ومصلحة تكن تلك الحكم غير واجبة له تعالى  
على ذلك بل وجود الارسان وعدمه بالنسبة اليه تعالى فلا يجب عليه وغايته  
نفي الحكم حتى يكون الارسال واجبا عليه وانما تلك الحكم مترتبة على  
الارسال وغايته واوجبت المعتزلة ان قلت كيف انهم يوجبونها وهم  
يقولون باستقلال القول باذراك الاحكام من غير حاجة الى الشرع فلم يجز  
بان يقولوا بمنع بعض الرسل وانها عت واجب بانهم يقولون ان القول وان  
كانت تستقل باذراك ما ذكر لكن اراء الناس تختلف واهوهم لا تألف وهذا  
موجب للتنازع والتخالف والتفادي والنظام فكان الاصل بهم ان يقوموا الله  
لهم خليفة في الارض مويديا بمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين فينقاد  
اليه انقل ويسمعوا ويطيعوا فيؤلف بين الناس وتوفهم على ميزان العدل  
والانصاف فيستقيم التقابل والتحام وينقطع التنازع والافساد اذا كان هذا  
هو الاصل في حقهم وجب عليه بناء على رايهم في وجوب مراعاة الاصلاح  
والاصح عليه لعماده ومنقضا للبراهمة جماعة من الهند ينسبون لرجل  
يقال له برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهي امتناع  
بعض الرسل عقلا واحسانها ويكذبون جميع الرسل وشبههم ان العقل ينبغي ان

العبارة لان ما حسه العقل فحسن وما فحسه العقل فقبض وما لم يحكم فيه بحسن ولا  
فبح عقل عنه الحاجة اليه وهو قارب الى الرسل عت وهو على الله تعالى واما المعتزلة  
فقد عت انهم يوجبونها نظرا لما فيها من المصلحة فيقولون ان العبارة اصلها  
للعباد لما اشتملت عليه من المصالح والحكم ومراعاة الاصلح واجبه عليه عقلا  
بمعنى انه لا يمكن تخلف ذلك ان حقق ما مضى المراجحة كضاد المذهبين على  
اللف والنشر المنشئ لتحقيق بطلان منجاة الصالح والاصح يقتضي اصل الحق  
والقبض يقتضي فساد مذهب البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الاصلح الصالح  
والاصح يقتضي فساد مذهب المعتزلة واما المسئلة الثلاثة اي وهي اقامه  
الدليل على ثبوت الرسالة ما يتعلق بها اي الكلام الذي شاعها الشامل لها  
ولما يتعلق بها من باقي النبوة وكان الاول ان يقول فيذكرهم مع ما يتعلق بها  
وقوله مع لفظ العبارة يعني قوله الا في ونفضل سبحانه الخ عن الله كذا  
في نسخة ولا ينبغي عدم مطابقتها للفظ المتن فالاولي نسخة امر الله  
اشارة منه الى ان جبريل بان تبليغ الاحكام الذي جبر عليه في المتن هو على  
صريح الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قال الله هنا وما جرى عليه في المتن  
يقضي ان تبليغ الاحكام هو الفايضة في بعض الرسل وليس كذلك بل هو بعضها  
كاجري عليه الله وخصه الجواب عما يقال حيث كان لبعض الرسل فوايد  
فلاي شيء خص هذه الفايضة وهي تبليغ الاحكام التكليفية والوضعية بالذكر  
دون غيرها من الفوايد لانها مقصورة عليهم اي على الرسل لا يمكن ان يوفيه  
ان الظاهر ان احكام الآخرة كالخير والنشر ونحوها يدرك بالعقل وليس كذلك  
واجب بان الحصر ايضا بالنسبة للاحكام العقلية كما اشار له بقوله وما غيرها  
لما اوضحه بيان للغير وقوله من الاحكام العقلية بيان لما اوضحه والبر  
بالاحكام العقلية الاحكام الاعتقادية وهي المتعلقة بالالة كتبوت القدرة  
والارادة له تعالى والافتقار لوقال من نحو الاحكام العقلية ليناسب السياق  
الا في ويكون موافقا لقوله بعد وشبهه وادلتها القطعية نحو لو كان فيها  
الهة الا الله لمستدنا وكان ربك بصيرا فقال لا يربك وهو جميع البصير  
وغير ذلك فقد يتوصل الى الظاهر ان الاحكام الاعتقادية بعضها قد  
يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل اليه مع ان الاحكام العقلية التي توقف



دلالة المعجزة عليها وكذلك التي لا تتوقف دلالتها عليها يدركها العقل كان الاولى  
ان يقول فقد يتوصل العقل بدوهم اليها في هذا النوع اي وهو ما اوضحوه  
من الاحكام العقلية وقوله وشبهه اي كاحكام الطبيعة والسياسية وقوله انهم  
ارشدوا الخ يدل من القاطنة وقطعوا معاذر الخلق من كل وجه فلا عذر  
للانسان فيما يتعلق بالدلالة ولا فيما يتعلق بالاحكام الطبيعية او الطبيعية او  
السياسية ومكان الاخلاق وغير ذلك فان الرسالة متعملة على ذلك  
هو الحكم على امر ليس المراد بالحكم ما اشتملت عليه القضية بل المراد به خطاب  
الله اي كلامه الدال على ان هذا الشيء سبب او شرط او مانع ووجهه انحصاره  
فيما ذكر ان ما يجعله الشرع اشارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد من وجوده  
وعدمه اماره او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول السبب والثاني المانع والثالث  
الشرط والمجهول اشارة اما فعل الكهف لجعل السيرة سببا في القطع او فعل  
ما هو من جنس فعل الكهف كالتدقيق الصبي مال الغير فهو سبب للزوم وما هو  
خارج عن ذلك لجعل زوال الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر كذلك  
الاشياء التي هي الامور والهي والاباحة فالجور يتنافى فيه كل من السبب  
والشرط والمانع كحكم الشرع اي كسقوط حكم الشرع على دخول الخ وهو  
دخول الوقت والعدة وانقضاء البيع ودخول الوقت اي وقت الصلاة  
وقوله وعدة المرأة بالجر عطف على دخول وكذا قوله بعد وانقضاء البيع  
كانها سبب الخ علة للتيسر بالعدة وكذا يقال فيما بعده واعلم ان العلة باعتبار  
منع النكاح سبب كما قال الشافعي وما باعتبار بلغة فهي مانع وكذلك انقضاء  
البيع فانه سبب في اباحته تصرف المشتري في البيع وما مانع من اباحته تصرف  
البائع فيه كالمباح دخل بالكاف المكرر وحال في الاولى اذ كل ذلك  
لا يعرف الا اشارة بلغة للاطراف الثلاثة وهي الطاعة والمصلحة وما بينهما  
وهو بيان لما عرفت لقول المص لما عرفت فكان المص قال لان الفعل لا يدرك  
دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما لما عرفت من ان كل ذلك لا يعرف  
الا من الشرع وتفضل ضمير يعود على الباري اي وتفضل الباري بحاله  
علينا وعليهم واستار المولى بقوله تفضل الى ان خلق المعجزة ليس واجبا  
على الله وانما ذلك فضل منه تعالى واحسان لهم حيث ايدهم بها ولنا حجت

بين لنا طريق الاستدلال على ما قلنا به من اعتقاد صدقهم لبييت المستدل وقوله  
تأييدهم اي بتعويضهم ونصيرهم بالمعجزة بما هو من شأنها بقوله الدالة على صدقهم  
ثم اخذني تصوير المعجزة فقال وهي فعل الله وفي بعض النسخ وهي فعل الله حاشي  
وفي بعضها وهي فعل له خارق وحاصلها الاضافة او الصفة وهذا هو الذي  
اشار اليه في المسألة الثالثة وسبب الكلام على القنود الدالة على صدقهم  
اي في دعواهم الرسالة وما اتوا به من الاحكام متعلبا الخ اي بمجمول ذلك  
الخارق دليلا على الصدق حقيقة كان يقول ايه صدقي ان يكون كذا او حكما  
كان يفهم منه مثل ذلك من غير تصريح غير مذهب اي بمذبة اي بلدي  
انه الله صدقه اطلق اي بحاز من اطلاق اسم الخاص على العام لان الامة  
الدالة على صدق الرسول اعم من ان تكون معجزة او غير معجزة لصدقها بالخارق  
الذي ليس مقارنا لدعوي الرسالة فصدق المعجزة بعض صدوق الامة  
الدالة على صدقه واعلم ان المعجزة في الاصل اسم لمثبت المعجزة ثم استعمل في  
مظهر المعجزة ثم استعمل فيما هو سبب للمعجزة وهو في الامة الدالة على صدق الرسول  
وجعل شتمه وحداثتي لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة  
او للمبالغة كما في علامة على صدق النبي لهذا مناسبت القول بالترادف  
والاقتداء لوعبر الرسول الا ان يقال اريد جنس النبي عليها اي على الامة  
الدالة على صدق الرسول يستعمل حقيقة الجذر لاضافة للبيان ومعنى  
الاشعار بالجذر الدلالة عليه فلفظ معجزة يدل على انها اثبتت الجذر للمعارض  
لان اللفظ اذا اطلق تصرف لعماء الحقيق ومعنى المعجزة الحقيق المثبت للمعجز  
ولا يصح ثبوت الجزاي ولا يصح الحمل على المعنى الحقيقي بحيث تكون الامة  
مثبتة المعجز المعارض ليست من جنس مقدور البتة كما استفاق القم وقوله  
فلا يصح لفظ المعجز حقيقة لان اطلاق اللفظ فرع عن امكان معناه  
بقارن المعجزة عنه اي ولا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه والمعجزة عنه هنا  
هو المعارضه اي الاثبات بالمثل وهي منتفية وهو في معنى وجودي  
بقارن المعجزة عنه فلا بد ان يكون المعجزة عنه امرا وجوديا فكما ان المعجز  
وجودي بنصاف القدرة منعه من العقود احتيازا قد لا يكون هو المعجز  
والمعجزة عنه هو العقود وهو مقارن له والمراد يكون العقود معجزة عنه



عنه انه لا يقدر على فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه وانه وجد منه اضطرابا والاية  
الدالة على صدق الرسول اذا كانت من جنس مقدور التكرير يقال انها مثبتة للعجز  
المعارض مع ان المعجزة عنه هو المعارضة اي الايمان بالمثل متفهمه والعجز بمقارنته  
لمعجزة عنه وحرفه معجزة وجود الاباحة الدالة على الصدق والحق المعجز على  
القدرة اي من اطلاق اسم المازوم وارادة اللزم فانها القدرة على المعارضة لان المعجز  
عن المعارضة لان المعجز عن المعارضة ومن وجودي منع منها فيستفي مع القدرة عليها  
كما يتسامح في الجهل ان يحصل له ان الجهل قيل حقيقة في المركب وهو ادراك  
الشيء على خلاف ما هو عليه بخلاف البسيط وهو انتفا العلم بالشيء وقبل انه اسم للقدرة  
المشتركة وهو انتفا العلم بالمفهم وقبل انه مشترك بين الامرين وهو المظهر والتم  
جاء على الاول لانه قال كما يتسامح في الجهل ويطلق ثم فعل في الاول اطلاقه على انتفا العلم  
بما يرسل من اطلاق اسم المازوم وارادة اللزم لانه يلزم من ادراك الشيء على خلاف  
ما هو عليه عدم العلم بذلك الشيء الوجه الثاني من التوسع اي وجهي التوسع  
يشعر بفعل العجز ان لفظة معجزة يشعر بان ذلك الغارق وهو الانية هو الذي  
اوجده العجز وليس كذلك بل الذي اوجده هو الله تعالى بقوله يشعر بفعل العجز اي يشعر  
بان ذلك الغارق ليس بمعجزة هو فاعل العجز وقوله انتفا على اي والحال انه تعالى هو  
الذي اوجده العجز وانه يسمى بفعل الزما واقعه على الغارق اي وانه يسمى الغارق الذي  
فعل الله العجز عنده معجزة ثم ان هذا يقتضي وجود معجز المعارض عند الاية الدالة على  
صدق الرسول وهو يدافع ما تقدم من عدم وجوده فكأنه هنا جري على ان العجز غير  
وجودي وانه سلب القدرة على المعارضة قوله وهي فعل الله الترتك الكلام  
على صدره لمن اعتمادا على ظهوره وترك الكلام على الوصف اعني قوله الدالة على صدقهم  
اعتمادا على ما ياب له من الكلام في دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عقلية او وضعية  
فشرح هذا الاشارة راجعة لقوله وهي فعل الله الخ وقوله يستبين اي يبين  
فالمبين والثاني دليلان للتأكيد والسبب اي البيان فاختار بالاول الف واقعة  
في جواب شرط عقلم بطر اي ان اردت ما عني بذلك التعريف فاحترز بالاول الخ وانت  
خبر بان الاول جنس في الحد والجنس لا يناسبه ان يقال عند الكلام عليه لاحترازه عن  
كذابه المناسب ان يقال خرج عنه كذا فليس فعلا لله اي ليس فعلا اصلا فالنقطة نصب  
على المقيد ثم ان لا تعد سوقة في أسلوب التعليل بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لانه

هو الانسب

هو الانسب في توجيه خريج القديم عن التفسير كذا قيل وقد يقال ان الفا للتعليل لا  
التوجيه ودخل فيه اي في الاول الذي هو فعل الله سبحانه الفعل الذي نقلت  
القدرة الحادثة به وهو الفعل المبني ومثله بقوله كتلاوة النبي للقران طلبا للتبصيح  
والمراد بالقران الالفاظ اي الحروف المتلفظ بها رسول الله الاسماحة للمهد اي  
رسول الله المجهود وهو سيدنا محمد دون غيره اي دون تلاوة غيره فليست  
تلاوة غيره بمعجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للأنبياء انجزه الرسول  
لكون تلاوة النبي للقران معجزة له وتلاوة غيره ليست بمعجزة لا للنبي ولا للأنبياء  
وليس كذا الواو تعيلية لانه توجيه لمصنوع قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من العزائم  
هو مجرد الحكاية لانه ليس اخذ الله عن الملك بخلاف النبي فانه وان كان حكاية لكن بعد  
ان اخذ عن الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقران والمخصص بالنبي هو  
الاخذ للقران عنه الملك فالتلاوة مشتركة وحده فيكون هو اي اخذه عن الملك هو  
المعجزة في الحقيقة لان التلاوة كما يقتضيه اول الكلام تأمل وانتقاد التسم  
اي اذ عانها بالرسالة وامتثالها لا واهم ونحو ذلك اي كاشفاق التمر  
وتسليم العجز عليه صلى الله عليه وسلم وكان الاولي عدم الجمع بين كاف التمثل والخبر  
لاعتنا احدهما عن الآخر من النوع الثاني اي ما لا يتعلق به القدرة الحادثة  
وحاصله انه اختلف هل يفرط في المعجزة ان يكون غير مكشبه اي من الامور التي  
لا تتعلق بها القدرة الحادثة او لا يفرط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض  
الاصحاب وهو ما اشار له الم ببقوله وغير بعض اصحابنا والثاني قوله بالجمهور  
وهو ما صدر به المص لا الاول اي الذي الفعل الانساني فلا يكون المعجزة منه  
اصلا وقوله على هذا اي القول المشار له بقوله وعين بعض الخ وقوله في نظره اي في  
نظم هو اي لا في تلاوته لان التلاوة مكتسبة للنبي واما ذات اللفظ فليس مكتسبة  
له واطلاع عطف على نظره اي وفي اطلاع الله النبي على ذلك العلم من الملك  
والاطلاع هو تعلق قدرة بلوق النبي بطلع على ذلك وسبقه وبأخذه من الملك  
وحده فهو من افعال الله وكلا الامرين اي وهما النظم المخصوص والاطلاع  
عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاوله فقط واما الثاني فلان الاطلاع كما  
علمت عجب عن تعلق قدرة المولي ولا شك ان هذا ليس فعلا للنبي وهذا الثاني  
اظهر فيه نظرا بل المراد على المحصل للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب يعني



القديم  
عدم الاختصاص  
بأن يكون  
القديم

انه احتراز بالشرط الاول فقدم ما في التعبير بالاختراز وتغييره بالشرط غير مناسب لانه  
الاول وهو فعل الله جزء من ماهية المجرة لانه جنس في تعريفها وليس شرطا خارجا عن  
ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق بالكون الذي هو مراد ولو قال  
يعني انه خرج بالاول الى هذا وجه كون القديم ليس بمجرة وحاصله ان القديم يتحرك  
فيه الحق والباطل فلا معنى لان يقول انه صديقي كون الاله عالما او قادرا او خولا لك ان  
ان المبطل كالمشي يقول ذلك فلا يثبت لعدم الاختصاص ثم ذكرت الميم للغريب  
الذكرى وقوله في اشتراط اي وعدم اشتراط ذلك ففي الكلام حذف الواو مع ما عطف  
وتغيير ذلك الاشارة راجعة لما مثل به ابن دهاق وانت جدير به لم يتقدم  
له تغيرا وخرج فلا موقع لكلمة ايضا ومثله اي ومثل ان دهاق القول بعدم  
الاشتراط بتلاوة النبي الى فالضير المستتر فاعمل مثل وهو عايد على ابن دهاق والبار  
في المصوب عايد على القول بعدم اشتراط ان لا يكون المجرة مكتسبة المفهوم من  
القولين والتخلف هو بالحق المهيمنة والفاق اي الدوران والظهور في الهوي وقوله  
اذا وقع بها اي واما اذا لم يقع بها فليس بمجرة وقوله لا على سبيل التاثير اي بل  
على سبيل الكسب واضافة سبيل للتاثير بآية وجعلها اي الافعال الاكتسابية  
ومن جعلها ماحري عليه الكلام وقوله من حيث فعلها الباري اي من حيث تقوى قدرته  
الباري بها لا من حيث انها مكتسبة اي لا من حيث تفعل قدرته العبد بها  
وما لاي امام الحرمين الى ان القدرة هي وفيه ان هذا ما نقض لاول الكلام لانه  
اول الكلام افاذا ان المجرة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق قول الجمهور  
واخره يوافق قول البعض واجب بان الواو بمعنى ثم اي ثم مال بعد ذلك  
لان شرط ثبوت كون هو الاول حذف ثبوت ان يكون مسبوقا بدعواه اي والقر  
ان القدرة لم يتغير بها فينبغي ان المناسب ان يقول فتبين ان لا يكون القدرة  
مجرة الا ان يتحد بها النبي والغرض انه لم يتحد بها فليست بمجرة وقد يقال ان  
امام الحرمين القائل ان القدرة على الفعل المكتسب بمجرة يقول ان كان النبي يتحد بها  
بها تامل ولك ان تقول سياجي في كلام المص ان يتحد بالزوم فالمتحد بالحركات يكون متحدا بالقدرة  
يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفي بالزوم فالمتحد بالحركات يكون متحدا بالقدرة  
عليها استلزاما فان قلت ان كان ماحري عليه من التعريف بمعرض سوال  
نظرا لقوله فعل الله هو امره بالنبي الحسن وكان الانبى نوحه لمقرره ودفعه فقال

فان قلت

فان قلت قد يتحد النبي هو اراد بالنبي الحسن وكان ان يعبر بالرسول او انه  
جار على القول بالترادف كما قال عليه السلام اي قال ذلك لما قول قوله  
نعماني والله بعصمك من الناس فقد وقع التحدي بالعصمة اي عدم قتله وضربه  
ثم اقصوا الي اي امرهم الى اذني ولا تنظرون اي تهملوني فلا تحصلون مقصودي  
كالضرب والقتل اي فقد تحدي كل من سيدنا محمد ونوح بعدها  
فالجواب ان حاصله ان المجرة التي تحدي بها ليست هي العصمة بل اخبارها بها على  
وفق ما هو حاصل في الحال اختارا ناشيا عن علمه ان علمه اي ادراكه وخبره  
الضير راجع للنبي التام لسيدنا محمد وسيدنا نوح وقوله بذلك اي عدم الفعل  
تنازعه كل من علمه واخباره وقد يقال العلم امر خفي فلا يقع التحدي به والذي يقع  
به التحدي في الحقيقة الاخبار الناشئة عن علمه على وفق ما ظهر متعلق باخباره  
اي على وفق ما هو حاصل في الحال وما يتحصل في المستقبل وليس المراد على وفق  
ما ظهر في الماضي لان شرط المجرة ان لا يكون ماضية فالمجرة اخباره لعدم قتله  
في الحال والاستقبال هو المجرة خبره وانت جدير بان اسماها شيان العلم  
والاخبار فالمناسب لذلك ان لو قال ها المجرة الا ان يقال افراد الضمائر اشارة  
لما قلنا من ان المجرة في الحقيقة هي اخباره بالعصمة الناشئة عن علمه بعد قوله  
اي بعد قول المعرف المجرة او ما يقوم مقامه تنازع فيه زاد وقال هذا دخل به هذه  
الزيادة عدم الفعل يتوجه على اشتراط كون المجرة فعلا في التعبير بالاشتراط  
بشي اذا الفعل من ماهية القرني لان المجرة لا يتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال  
يتوجه على اخذ الفعل في التعريف ويستقطر اشتراط قد تكون الخ قد للتفصيل  
كا ليري بالعصمة الاولى ان يقول كالعصمة اذا تحدا بها لان ظاهره ان المجرة هي  
التحدي وليس كذلك في الحالين المراد بها قوله صلى الله عليه وسلم وقول نوح  
وكان الانبى ان يقول في الما لئن بدل قوله في الحالين عدم فعلهم اي من الحق  
وقوله كالضرب والقتل مثال للفعل المندوم من الخلق قوله صر بها اي فرضها  
وعينها ومثله اي مثل المذكور وهو العصمة في كون المتحد عدم فعل الخ قال  
هو وكان الاولى ان يقول عدي الرسالة بدل قوله مدي النوة اجاب ابن دهاق  
الاولي واجابوا بالواو عطفا على قوله قال الشيخ اي لاجل هذا السؤال قال الشيخ  
الاشعري ان ولا حيلة لاجاب ابن دهاق ان ولا اشعري قبل الاعتراض الوارد على

فان قلت



الحمد فزادت تلك الزيادة لأجل دفعه وإن دهاق لم يقل هذا الاعتراض وينبغي ورود  
على الحمد وعبر السعد في المقاصد بقوله أمر خارق للعادة الخ بذلك فعل قال لتلك  
الفعل كالمخار الحام من بين الأصابع وعدم كعدم احراق النار قال ومن أقصر على  
الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما أو بقا الجسم على ما كان عليه من غير  
احتراق على وفق الواقع أي الحاصل في الحال والاستقبال ولا شك أن  
أن الأخبار بهذه الأمور الغيب ناسخا عن علم لم يحصل من غيره فهو معجزة لأنه فعل  
لله خارق للعادة وأجاب أمام الحرمين هذا جواب ما استدركه المصنف من قوله  
ومثله إذا قال المتخذي الخ وما جواب ابن دهاق فهو جواب عن المتخذي  
بالعصمة عن الأدية والفعل بأن العقود المستمرة المعجزة أي والعقود  
فعل وحاصله أن قول الرسول اني ان لا يقوم أحد من أهل هذا الأقليم شهرا  
مثلا المتخذي به هو عقودهم شهرا لأن عدم قيامهم هو عقودهم والعقود  
المستمرة معجزة وهو فعل وكذا يقول أي أما بالحرمين وهذا من عند المصنف  
أنه ناقل له وقوله أن المترك أي لا يبدأ في الثاني الأخيرين انتهى قوله  
عليه الصلاة والسلام قد عصي في وقول نوح ثم أقصوا إلي ولا تنظرون  
وكلا الجوابين أي جواب ابن دهاق وجواب أمام الحرمين بما ذكر في الجوابين  
وهي الأخبار بعدم الأيدى على خلاف المعتاد بعدم الفعل متعلق بوقوع  
وقوله على العرض أي في المسألة المفروضة وهي التمثل لها بقوله عصي في  
ويقول المتخذي المدي للرسالة أي صدي في أن لا يقوم أحد من أهل هذا الأقليم  
مدة كذا ونحو ذلك وهو خاص بالأمام فيه أن هذا ينبغي قوله ولا يؤمن  
الجوابين غير مستقيم لوجهين فإن ظاهره أن كل واحد من الجوابين يرتفع عليه الجواب  
الوجهان وكلامه هنا يقتضي أن كلام الإمام غير مستقيم لوجهين وجواب  
ابن دهاق غير مستقيم لوجه واحد تأمل لأن المتخذي به عما أي ومنهم  
أن القدرة لا تؤثر في العلم فلا يكون فعلا فإن أجاب الخ أعلم أن تعلق  
القدرة بالوجود متفق عليه وأما تعلقها بالعدم فمختلف فيه فقال بقصده  
وهو الغاضي ومن تبعه أنها متعلق به وقال أمام الحرمين ومن تبعه لا يتعلق  
به القدرة لأن الحادث إما جوهر أو عرض والعرض من صفات نفسه انعاده  
بمجرد وجوده وعدم بقائه والجوهر أو عرض والعرض من صفاته امداده بالأعراض

فإذا زاد

فإذا أراد الله عدمه حسن عنه للاعراض فيلأشأ إذا علمت هذا فتقول الشافعي  
أجاب أي أمام الحرمين بأن عدم الإضافي فعل أي كالفعل في تعلق القدرة بكل وقوله  
وأن عدم أي الظاهر على الجهر وقوله ليس يقطع الأعراض أي ليس بسبب قطع  
الأعراض وجعلها عنها لم يستقم له ذلك هذا جواب قوله فإن أجاب والاشارة  
لجعله لمصنوع ما وقع به الجواب لأن رايه أي أمام الحرمين وقوله أن عدم الظاهر  
أي سوا كان ظاهرا على الجوهر وعلى الأعراض وقوله فبطلت حيلته أي حيلة أمام  
الحرمين وهو ما تخيل بها في مسألة المتخذي بالعصمة حيث قال أن المتخذي به فعل  
وهو ترك الأيدى على خلاق المعتاد وترك الأيدى عدم إضافي متعلق به القدرة بأن  
فعلا وليس المتخذي به علم الفعل تقييد النسخ أي وهو قوله أو ما يقوم مقامه  
وفيه أن زادت تلك الزيادة لأجل تعميم الحد وشيوله للفعل وعدمه وليست تلك  
الزيادة تقييد فكان الأولى أن يقول اتباع تعميم النسخ وهذا مع ما قبله كلام المصنف  
في جميع الصور أي صور المسألة المقامية أي في كل صورة وقع فيها المتخذي  
ظاهرا بعدم الفعل بخلاف جواب أمام الحرمين فليس بمضرد في جميع الصور كما سلف  
ما أشيرنا إليه أي ما ذكرناه وفيه بحجاب عنه أي عن ابن دهاق  
أما مطابقة أي أما فعل مدلول على المتخذي به مطلقا كالوقال أي صدي انشقاق الفر  
فإن الانشقاق متعدي به وهو فعل مدلول على المتخذي به مطابقة وقوله أولزوما  
أي أو فعل متعدي به مدلول على المتخذي به لزم كما إذا قال معجزة أن لا يقوم أحد من أهل  
هذا الأقليم مدة شهر فإن المدلول عليه مطابقة هو المتخذي بعدم قيام أحد من  
هذا الأقليم مدة الشهر لكن المتخذي بذلك يستلزم المتخذي بعلمه بذلك ولجأه  
به على وفق الواقع ولا شك أن علمه بما لم يعلم به سائر الناس ولجأه المطابق عند  
تعميرها به من العيب ففعل يضار المتخذي بالعلم والخبر مدلول على بالالتزام لأن  
المطابقة إذا لم يقل أنه صدي على وخبري المطابق للواقع وكذا يقال أيضا المصنف يضع  
الخصيص هذا الجواب بابن دهاق في قول النبي عصي في فإن المتخذي به مطابقة عدم  
الأيدى أو الفعل والمتخذي بذلك يستلزم المتخذي بعلمه بذلك ولجأه به على وفق  
الواقع يضار المتخذي بالعلم والخبر مدلول على بالالتزام ثم أن ظ المصنف يقتضي أن  
هذا الجواب إنما يتجدد لابن دهاق وليس كذلك فإنه يتجدد لأمام الحرمين أيضا بأن  
يقال متى كان المتخذي بأن لا يقوم أحد مطابقة كان بالعقود المستمرة التزاما بل التزام



في هذا بين من الاول وقد يقال ان المص لم يدع اختصاص هذا الجواب ما بين  
دها فكلها كان جواب امام الحرمين منقضا بعدم اضطراده في جميع الصور ولو  
اجيب عنه بهذا الجواب لم يتعرض للجواب عنه بما ذكر وفيه نظري في كون المتجر  
اية في المعجزة فعلا مدلول على التحدي به استلزاما نظر وذلك لان المتجر في  
دلالة الالتزام المفهوم الذهني بان يكون بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول  
عليه بالماضي والمعنى المدلول عليه بالانتماء لزمان ذهني كزوم الزيجة لا ربيعة  
والزوجة لثلاثة والزوجم الذهني منقوض هنا سواء قلنا ان المراد به الزوجم بين المعنى  
الاحص او بالمعنى الاعم اذ قد تصور التحدي فامر بغير كالعصمة وعدم القيام شهرا ولا  
تصور التحدي بالعلم بذلك والاحبار فيه وكذا لو تصورنا العصمة والعلم والاحبار  
بها على وقد لحا في الحال ولو تصورنا عدم القيام شهرا والعلم بذلك والتحريم  
الموافق للواقع فان العقل لا يحزم بالزوجم بينهما ويحتمل ان يقال وجه النظر ان  
هذا التهم لا يفيد كلامهم فان المتجر به كلامهم الاقتصار على الاول ويحتمل ان  
يقال وجه النظر ان الزوجم اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني لا يقع به التحدي  
لان شرط التحدي به ان يكون المتحدي به واضحا حتى لا يكون فيه التباس والخفا  
والاول غير مطرد لعدم انضباطه لتفاوت اذهان العقلاء فقد يكون الزوجم  
بينا ظاهرا عن شخص وخفيا عند شخص آخر ويحتمل ان يقال وجه النظر كونه  
ما ذكر واحتمل بقوله خارقا من المعتاد المراد بالمعتاد ما يقع بين الناس دائما  
او غالبا كان يقول اية صدي طلوع الشمس من المغرب او امطار السماء في هذه  
السنة فلا يكون هذا معجزة اذ هو امر مشترك يستوي فيه الحق والمبطل وهو  
المبني ومن المعتاد السحر لما كان من المعتاد ما هو خفي توجه الكلام عليه  
خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه اي كالشعوذة ومربوعا لسرعة البدع  
اخفا السبب في خواصها الطبع والقتل والفرس واما السحر فهو علم بكيفية  
استعداد ادمت فتدبر بها النفوس البشرية على ظهورها لتبين في عالم الغضا صريحا  
مفني وفائدة التغير من حال الى حال وينبغي ان يعلم الله قد وقع الخلاف في السحر  
قبل هو من باب المعتاد وقيل من الخارق الاول للقرآني وهو ما جاز عليه الكلام حيث  
قال ومن المعتاد السحر والثاني لابن عرفة واليه توجه بقوله خلافا لمن جعل  
السحر خارقا لكن ليس خاص هذا لا يظهر كونه علة بقوله لجعل السحر خارقا

لان السبب

لان السبب الخاص بوجوب الخارقة فلعلم اللام بمعنى مع وفي نسخة لكن السبب  
خاص وهي احسن وحاصله ان السحر خارق لمصالح سبب خاص مرتبط به فهو  
وان كان خارقا لكنه يخالف الخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة لها بل الى  
قدرة الفاعل المختار الخوارق الانبياء والاوليا تجر المقاطيس الاضافة لبيان  
انما اشترط كون الفعل خارقا في التقدير لا اشتراط تبيين لان الخارق من ماهية  
التقريب لانه شرط فيه لعدم ثبوت الامحاج بدونه اي بدون الخارق والتميز  
حقيقة الذي هو ظهور صدق الرسول وايضا فان المعجزة انما هذا انما هو  
لما قبله وليس مقياسا له فلو حذر لفظ ايض كان اولى ينزل منزلة التصديق  
بالقول اي يتبرك منزلة تصديق الله له لقوله صدق عبدي في كل ما بلغ عنى وهذا  
تقتضي ان دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعيفة وسياتي ما فيه لادل  
على ذلك اي على التصديق او على الصدق المفهوم من التصديق لعدم اختصاص  
اي لعدم اختصاص المعتاد بالصادق بل يجري في الصادق والكاذب ولا يشترط  
كون الخارق محيا من جهته اتفاقا اي بل يجوز ان يقول اية صدي ان تجرق  
الله عاده اليوم او غدا من غير ان يبين الخارق وانما يتعين بفعل الله تعالى  
فاذا خرق الله عاده اليوم او غدا بان تلقى الحجر او تنشق القمر فقد صدقه بذلك  
وهو معجزة له محيا من جهته اي من جهة مدعي الرسالة وان يعرف  
اي وان يتجلى المعتاد وصف كاشن للحيل وقوله في الكثرة اي اعتبارا  
مضاجبا لذلك او مصاحبا للندور فالاول تجر المقاطيس والثاني كالسحر  
ولا جمل هذا ان النوع النادر يان لاسم الامتازة فكانه قال ولا جمل ان النوع  
النادر من المعتاد لا يدل على شيء لا يدل على الصدق وفي بعض النسخ ولا جمل  
ان هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل الخو ومخط فائدة الكلام على قوله لا يدل  
لا على كونه من المعتاد فانه لا يمتثل في الابرار بل يصفقه وانما المراد ان هذا  
النوع لما لم يكن دالا على الصدق من غريسته وندوره وردوا الاعتراض بان  
هذه المعجزة وان كانت غريبة فلعلمها من هذا القبيل فلا تدل على الصدق  
على هذه الشريطة اي الشرط وهو قوله خارق للعادة  
ما انفصل اليه الحكماء من العلوم وانواع الحيل انما هذا بيان لما اي قد استقر  
في اذهان العقلاء ان العلماء كانوا يعرفون علومها وحيلها بترتيب عليها امورا



بعبية خارقة للعادة كعلم الطلاس والسميا وقوله كالظلمان ضبطه  
بعضهم بكسر الطاء والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه بعضهم بكسر الطاء  
واللام المشددين وسكون السين بعدها وهي علم بكيفية استعداد ان تقدر بها  
النفس البشرية على ظهور التأثير في عالم الغيا صرنا وسطه حالات سماوية  
تطلوع الكوكب الفلاني او توسطه وغروبه او قطعه من البرج الفلاني في برج  
كذا او حوله فيه او اقترانه مع الكوكب الفلاني في برج كذا او بهذا القدر  
فارق السجادة هو بلا معنى كجر الثقيل بالحقيف هذا من جهة الخارق  
والذي يشي من الخيل لانه نوع من الخيل الذي يترتب عليها الخارق كاهو ظاه  
وحي فيقيد في الكلام والاصل ويقاع الخيل التي يترتب عليها امور خارقة  
للعادة كجر الثقيل بالحقيف اي كسيت جرة وقد اشتهر في اسرار  
الا جمع سر وفي العلم حد في اي في مقام بيان اضرار الموجودات والسر  
اختصاص المقاطع بحيد الحديد واختصاص الوحد بخصف ابيضار  
والافق وهذه الاسرار هي العجايب فقد رثا ما ذكر ليلا يلزم طرفه الشيء  
في نفسه ولوقال وقد اشتهر بعض الموجودات بالار عجيبة كان اوضح  
فالذي يؤمنكم اي يجعلكم امنين من ان يكون هذا الخارق ليس مما يشاع عن  
الخيل ولا من علم الطلاس ولم لا يجوز ان يكون مما يشاع عنها وان مدعي الرسالة  
اطلع على علم من العلوم كالسميا او الطسبات او ظهر له سر من اسرار الموجودات  
قاي بامر من لا يعرف ان ذلك الامر لا بعد خارقا وظهر له الواو يعني او وحاصل  
ابرار البراهمة ان مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة والنوع ويحوي اختصاصه  
بالرسالة غير معلوم بانصروزة ومجرد وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى  
الرسالة لانه قد استغفر في ذهن العقلا ان الحكماء كانوا يعرفون علومها وحسب  
بنشا امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما في به مدعي الرسالة من هذا القبيل  
فلا يفيد صدقه والجواب ان تلك الامسا الناستية عن تلك  
العلوم والخيل وان كانت من الخوارق لكن لا يستدل بها الرسول لانه لا يستدل  
بالخارق الا اذا علم انه معجز لا تنافي معارضته وهذه تنافي معارضتها وفيه ان  
المن افاد ان هذه الامسا من المعتاد لامن الخارق واجيب بان البراهمة لا يقولون  
انها معتادة بل يقولون انها من الخارق ويعترضون بعدم الرسالة فما ذكره في الجواب

من انها من الخارق على طريق التسليم والتاويل او ان قوله انها يستدل بالخارق اي ولو  
بحسب الظاهر ونحن نعلم هذه غلطة اولى والثانية قوله وقد يفترقون فهو والثالثة  
قوله وقد جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطراف فيقيد العلم بما هو من قبيل  
المعجزات والواو تعليلية اي لانا نعلم قطعا من غير معجزة في دعوى الخارق في  
غير معاناة وفي كل اشارة الى ان غير الاسباب قد يعرف ما ذكره نكن مع مراد الله  
ومعاجلة كثيرة وقد يفترق بالتالي اي كدعوى الرسالة وقوله بان ما في به اي  
شيئ الله على صدقه بالتمسك عليهم الوهم اي وهم الناس فتخرج من الخارق  
شعب اي فكلهم شخص يخرج الى شعب وهو القزوين في الجبل والشعب الساكنة الغابة  
في البعد وهذا مباغلة في البعد عن الناس حتى لا يتوهم فيه مخالطة الصحرة  
ونحنهم وهذا الوصف مناسب لسيد داموي عليه السلام وفي البوسى الاظهر  
ان ثاني اللقطين بضم السين وفتح العين وهو اسم للشيء المعروف وقوله ولخرجلته  
امسا هذا شأن سيدنا محمد وما كنت تتلوا الا في به ترشحا لما ذكره  
وقرآن الصدق اي وقربه الصدق المفترية بالتالي مما رفع اللبس عنه وهذا  
علمه رابعة وهي ترجع للثانية موضحة لها والمخاطبون للانبيا اي من  
الكفار وقوله عن احوالهم اي في انفسهم ما يجعل يستلهم اي الرسول وقوله  
الى ذلك اي المصنفون ما اعترض به البراهمة وما مفعول يعيدون الى البوح اي  
الاظهار مصدر يابح بصره اذا اباه واظهرهم وحدهم هذا اي لما  
ذكر من بؤسهم ويصح ان يكون هذا اقضيا باي وجدهم بؤسهم فم هذا او لاحظ  
هذا مع ان في نفوس الاعدا اي مع ان في نفوسهم ما يفضي عدم الصحيح من  
البحث والتفتيش عن حالهم دايم وتكليفهم قد باحوا وهذا ادل دليل على صدقهم  
وفي كلام الله اظهاري محل الاضمار ما يحرك اي عداوة وحسب تحرك  
والعادة يحيل الخ اي والحال ان العادة اي انهم انتهوا الى البوح بالعدا  
والجته مع ما في نفوسهم من الخند والعداوة التي تحيلهم على التفتيش عن حال  
المدعيين والعادة تحيل ان يكون الشخص شبة الى ما ذكره من الحر والها به  
الا وعلما به وتوقع به ولم يحصل تفريع ولا اعلام والمراد بالتفريع التفتيح وتوقع  
ذلك المدعي وابطال دعواه الا وعلما به وبقوله بها بانها المفعول وتوقع  
بشدة الواو وبهذا تعرف الفرق الاشارة رابعة فالبراهمة مضمون الكلام



السابق من ان المجرة فعل خارجي للعادة لا ارتباط له بسبب فان السحر فعل عادي او خارجي  
له ارتباط بسبب نادى وضح ذلك الفرق بقوله وهوان السحر له سبب عادي هو قوله  
ولهذا اي لاجل الفرق المذكور عرفه ابن عرفة او وانت خبر بان ضيق المص هنا في  
الش يقتضي اعتماد السحر خارجي لانه من المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمته  
وهذا اخلاق ما جري عليه في المتن من اعتماد كلام القرائي من ان السحر من المعتاد  
وليس خارجا وكان في الش يظهر له خلقي ما جري عليه في المتن وهوان السحر  
له سبب عادي اي كالغرام وكذا في الاسماء العربية في الاوقات المخبية وغير  
ذلك يجهل اسبابه اي سبب جهل اسبابه كالغرام كصفة  
الكبيبا اي فان غرابتها بسبب جهل الناس اسبابها بعد حذر عن زعم  
القرائي وبقوله اي واحترز بقوله عما وقع بدون هذا خارج بقوله  
لدعوي وقوله اي بدعوي غير دعوي الرسالة خارج بقوله دعوي الرسالة  
لدعوي الاولايه اي اوكد دعوي النبوة فقد دعوي الرسالة يشمل ذلك  
فبقتضي ان ما ظهر على يد النبي غير الرسول ليس مجزئة وهذا يخالف ما سياتي  
له في قوله هذه المسئلة انما يفرض في حق الرسول الحق المتقضي انه مجزئة وهو  
الحق فكان المص توسع هنا لاحظ هنا ترادف النبي والرسول هذا الذي  
ذكرت اي وهو قيد المقارنة لدعوي الرسالة وبهذا اي بقولنا فانها  
لا تكون الخ وقوله بنهم اي بين المجزئة والكرامة على احوال فمناها ما صدر به  
الش من ان الكرامة لا تكون مقارنة لدعوي الرسالة والمجزئة تكون مقارنة  
لذلك وهذا مذهب المحققين وعلى هذا لكل منهما قد يقع من قصد واختيار  
ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد المولي واختياره بخلاف المجزئة فانها قد تقع بلخي  
الرسول وقصد عطف نفسه كما يدل عليه قوله والمراد بالاختيار هو قوله  
بجلاق المجزئة اي فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد  
بالاختيار هنا والارادة اي التي هي القصد الواقع من الرسول للمخرج  
الشهوة والتمني الاولي ان يقول المراد بالاختيار والارادة ما يتمل الشهوة والتي  
بدليل التعليق بقوله اذ الفعل الخارج قد يكون من غير جنس مقدور العبد اي وقد  
يكون من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاولى المراد بها الشهوة والتمني  
وبالنسبة للثاني على حقيقتها وهي القصد الشئ من غير جنس مقدور العبد

اي وما سياتي ومن يستأخر علم انه قد اختلف في الفرق بين المجزئة والكرامة على وجه

اي ويبرز

اي وغير مقدور العبد لا يتعلق به ارادته وقصده وقوله قد يكون من غير جنس  
مقدور العبد اي وقد يكون من جنس مقدوره ومكتسبه فيتعلق به قصده وارادته  
لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق بنفسه لا بفعل غيره والذي يتعلق بفعل غيره  
الشهوة والتمني فتكون لاخر اريد منك ان تعمل كذا ليس للارادة حقيقة بل  
بل المراد الشهوة والتمني اي اشتيائي واتي منك ذلك ومن الامة من فرق  
له هذا فرق ثالث وحاصله ان المجزئة تكون بكل خارج بخلاف الكرامة لان الخارج  
الذي ثبت وقوعه مجزئة لاني لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه مجزئة لاني يقع  
كرامة لولي واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارج على يد الولي مطلقا ثبت وقوعه  
مجزئة لاني ام لا المجزئة تكون ام خارجا بخلاف الكرامة فانها عند امر معتاد اذ  
يمنع هذا اي يمنع حصول هذا اي الخارج الذي ثبت انه مجزئة لاني كاحيا  
المولى واما الكرامة وقلب القضي حية وقوله ومنع غيره اي الخارج الذي لم يثبت  
انه مجزئة لاني اطرادا جمع طرد وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم وعلى كل  
حال فالقضي على التشبيه اي وعلق التحرك فرق كالطود وانما يجري الولى  
وانما يجري الحاصل على ايدهم يجري اجابة الدعوي اي الدعا واجابة الدعا ليس  
بجاري بل معتاد يثبت فيه الولي والفاشي لوجود ما في البرية او اي وجود  
الحا والظام في البرية يحصل باجابة الدعوي وهو الاشارة رجعة لاصحاب  
القول الثالث والرابع وهذا مندفع ان ورد لما جروا عليه من السند وهو انهم  
المذكور بان تحكي النبي اي قوله انه صدي كذا معني الخ قد اعتبار ان المحكي  
هو المقيد لانه مطلق والمقيد في الحقيقة هو قوله لا ياتي احد بمثله وعلى هذا  
فالتفسير بالتخصيص اولي من التفسير بالتقيد لان ذلك اللفظ عام ولا على  
يد مقيد اذ اي وهو موقع بين من مجزئه على يد ولي لا بدوي الى تكذيبه صلى الله  
عليه وسلم لان الولي لا يفي معارضته النبي وليس كذا يا ويد على هذا  
التقيد اي يدل على انه لا بد منه وانه لا يصح ترك الكلام على عموميه  
ومذهب المحققين بناء على الاقوال الثلاثة وذلك ان قوه جواز وقوع الخوارق  
على يد الولي مقيد بما اذا لم يكن الخارج منافيا للمصالح كالسحر لا قد ان يوافق  
جواز وقوع الخوارق كلها التي لا تنافي للمصالح كالسحر من دعوي النبوة الا في  
الرسالة وقوله والولي الخ هذا ترشيح لما جري عليه المحققون من جواز وقوع الخوارق



كلها على يد الولي فهو في معنى التلبس له وقوله فهو الحق هو الصبر راجع لما يظهر  
على يد الولي وقوله الحق بالذلة على صديق المتبع أي من الذلة لآلة على الذلة الذي  
ادعاء المحققين على منع الكرامة كما مر فهو ان الكرامة ان هذا المجد غير مانع  
لدخول الارهاص فيه والمحقق ويحاج بان هذا تعريف بالاعم المقصد منه  
تميز الكرامة عن الصبر وهذا كان فيه نظم الصلاح ان حمل الصلاح على ما يميل  
الصلاح الصوري وان المعنى على يد عبد صالح ولو كان صلاحه ظاهريا صوريا ورد  
على الحد انه غير مانع لدخول بعض الاستدراجات حيث يظهر على يد ظاهر الصلاح  
وهو يجب لتصفية في الصبر فاسق او كافر الا ان يقال ان المقصد تعريف ما كانت  
كرامة عندنا وجه فذلة الكرامة على الولاية طينة ويختل في التعريف على هذا  
الدور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قبل ولادته عليه السلام وان حمل  
الصلاح في المجد على الصلاح الشرعي الذي هو امثال الامور واجتناب  
المهنيات وان المعنى على يد عبد صالح سريعا صلاحا ظاهرا لا خفا فيه بان يكون  
ظهوره مع تكرار بعد عادة انه ليس باستعمال وتضع لم يدخل الاستدراج ولا  
النور المذكور في التعريف لان زمان عبد المطلب لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح  
اوضده فلهذا من نوع الارهاص يخرج من التعريف بقوله الظاهر وما كان من  
الارهاص في المحل الذي يتحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالقيود الاخيرة فجعل  
الحل الاول يكون بين الكرامة والارهاص محوما وخفصا من وجه يجتمعان في  
النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب وتفرع الكرامة في خارق يظهر على يد  
ولي ويستفرد الارهاص في نحو اطلاق الغمامة وسجود الاشجار له عليه السلام  
قبل بعثته وعلى الحل الثاني يكون بين الكرامة والارهاص التباين الكلي  
فان الخارق فيه أي المحقق فيه من تحقق العام في الخاص والكل في تجريده  
فان دفع ما يقال ان ظم العبد يقتضي ان الصبر في الخارق فيه شي اخر والا مرس  
ليس كذلك بل هو الخارق ولوقال الشافعي ان الصبر فانه يظهر على ايدي الكثرة  
والفاق كان اظهر هذا وقد جري الشافعي ان الصبر من باب الخارق وقد  
سبق للخلاف فيه هي عبثا اي معبر به اي لفظ معبر به عن ظهوره ووجه  
ان الكلام في حد الكرامة وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولي  
حذف لفظ عبارة ويقول هي ظهور خارق للعادة أي الخارق للعادة الظاهر

نحو الصبر والاستدراج الخ فاعل خرج وقضيته ان الذي يخرج بالقبول الاول  
الصبر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو يخرج للمعونة والاهانة فكان  
الاسباب ان لو قال نحو الصبر والاستدراج واعلم ان الاستدراج هو كما قال الشافعي  
خلق الخارق على ايدي الاشياء على وفق مقصودهم الدجال وفرعون والجهال  
الضالين المضلين والمعونة ظهور الخارق على ايدي العوام المستورين الحال واما  
الاهانة فهي الخوارق التي تظهر على ايدي من كان دينه غير مستقيم على خلاف  
مقصوده وذلك كادوي ان مسيحية اللذات دعا لا عوران تعبر عنه العوام الصالحة  
وضارت الصبيحة عورا وكفلة في بر لمعذب ماوه فصا راجعا ويقوله أي  
واخترناي واخترنا بقوله الدالة على بعثة بني قريظة أي اعم من ان يكون  
بعد ولادته كاطلال الغمامة له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى الله عليه  
وسلم او قبل ولادته كالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب لان القلبية  
ظرف متع لقاعدق النبوة الاصابة بآئنه وفيه خلاف أي في  
ادعاء خلاف بالجواز والمع واعلم ان الخلاف في جواز ادعاءها وعدم جواز  
فرع عن العلم بها وقد وقع الخلاف في هاتين المسألتين اعني هل يجوز ان يعلم  
الولي انه ولي أولا واذا علم فهل يجوز ان يدعي انه ولي أولا والصحيح عند المتأخرين  
انه يجوز ادعاءها ويعلم الولي انه ولي يتحقق على ضروري له كذلك وأي مانع  
من هذا نعم يتعدا بها ويقول انا ولي الله واياه ولا يبق ان اظهر في الحواس  
انقل في اليقظة او يبق القمرا او يبق الصبر ولا تفرق المفرة من الكرامة الا بدعي  
الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعاءها فالافتراق مبطل في الدعوى  
قال العكاري واعلم ان المص لم يتعرض في هذا المقام لذكر شروط الولي مع انه  
سبق له الوعد بذلك في اول الكتاب عند قوله ولا يفرق المقلد قال هذا  
وستعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق حقيقة  
المصنعة لذكر شروطه مناسبة المقام فنقول الولي هو العارف بالله وصفاته يجب  
الا مكان الواجب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعصية عن الانهماك في الشهوات  
واللذات أي يقول ان هذا تفسير للتحدي المفهوم من قوله المتجدا به ويعلم  
من تفسير التحدي بما ذكر تفسير المتجدا به لان وضوح الاصل يقتضي وضوح الفرع  
فالمتجدا به معناه التقوا به لا لا لثمة على صدقه فما وقع أي بعد دعوا



الرسالة اي واحترز بقوله متعديا بما وقع الخ فالجور اعني قوله بما وقع متعلق بقوله  
احترز المقدّر كالانهاص في بعض النسخ والتشليل به غير مناسب  
اذا الكلام فيما وقع بعد دعوي البنية والانهاص قد مر انه عبارة عن العلامات  
الدالة على بنية بني قبل بنية فخرج بالقياس السابق اعني قوله مقارن لدعوا  
الرسالة او تحذري به الخ عطف على قوله به وان يتخذ به لخاصة الاحترار  
عن امرين احدهما ما لم يتخذ به اصلا والاخر ما يتخذ به لكن بعد وجود بحيث لم  
يكن مستوقفا لتحذري فالامر ان مشترك في وقوعها بدون يتخذ به الا ان احدهما يتخذ به بعد  
الوقوع والاخر لم يتخذ به اصلا التحذري هو طلب المعارضة الواعية ان التحذري  
في الاصل اسم للمهارة والتراع والمعارضة في الدلائل بان ياتي احد الشخصين بقاء  
للابل لاجل رخصتها من الثقب فتيسر سرعة ثم ياتي الاخر بعد نزاع الاول بقاء اخر  
ماخوذا من اللدائهم الحاد ويميد وينصر وهو الفتا للدلائل ثم نقل لفظ التحذري من  
ذلك المعنى وهو المهارة في الفتا لمطلق المهارة والتراع في أي شيء سواء كان في الفتا  
او في غيره ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول اية صدي كذا فقوله الرسول  
اية صدي كذا منقول اليه من طلب المعارضة وطلب المعارضة تقوله اللفظ من  
استعماله في مطلق المهارة والتراع ومطلق المهارة نقل اليه اللفظ من المهارة في شيء  
مخصوص وهو الحد اي الفتا للدلائل اذا علمت هذا فقوله الش هو طلب المعارضة  
بيان للاصل الاول وقوله من الحد اقمه لامعني له في المقام فالمناسب اسقاطه  
ويقوله واصلة ان نمادي الحاديان في الحد او قوله ويقال تحديث فلا بيان للاصل  
الثاني وقوله ونازعة عطف تفسير وقوله للفتاة اي لاجل الفتاة وقوله  
وهو هنا البيان للمنقول اليه الرابع فقد ذكرنا الاصول الاربعة الى انه  
لم يرتبها وهو هنا اي في مقام حد المجزئة لا ياتي احد بمثلها اي بمثل  
تلك الاية اي لا ينزط فن التحذري ان يقول ذلك بل المراد ما هو اعم من ان  
يقول ذلك اولا بقوله فيعمله له هذا التفرج مقم لان المقام في الكلام  
على التحذري فالمناسب تركه ووصل ما قبله بقوله نعم نعم نعم نقدر صدورها  
من مثله الخ الصائري صدورها عايد على الآية وقوله من مثله الاول من غيره  
وقوله لا بد منه أي من نقدر صدور تلك الآية من غيره فان المعتاد  
الخ هذا محترز الاول وقوله وما سبقه الخ يحزر الثاني الاختصاص

له اي للمذكر من المعتاد وما تسبقه الدعوي من الخوارق وقوله به اي بالنبي  
وكان المطابق ان لو قال لا اختصاص له به والخارق قبل الدعوي متساوي  
فيه الاقوال هذا بيان كلام اطن وليس مطابقا له على ما ينبغي لان ما اخرجته  
بهذا الكلام امران احدهما ما وقع من الخوارق قبل دعوا الرسالة كالارضاض وما  
وقع بعد الدعوي ولكن لم يتعد به اصلا وظاهره انه لم يتعد به اصلا لا قبل  
وجوده ولا بعد وجوده وقد علمت ان القسم الثاني في المتن هو ما تخدي به  
بعد وجوده تأمل وتكما في فيند الدعوي عطف تفسير لقوله متساوي فيه  
الاقوال ثم المجهرة ان ادعت معجزة هو حاصلة ان النبي اذا عين معجزة  
كما اذا قال اية صدي ان ينشق القمر فلا يعارضه الا من ينشق القمر ولا يعارضه من  
فاق البحر مثلا وان قال اية صدي ان يخرق الله عادته في غدا ولم يعين خارقا  
ثم ان الله تعالى يقول له خارقا معينا كما اذا شق له القمر فقد اختلف في معارض  
هذا الخارق فهل لا بد من مماثلة هذا الخارق بحيث لا يعارضه الا من ينشق  
له القمر نظرا لما وقع في الخارج من التقيين وعليه الامدي وعزاه لاكثر الاصحاب  
اولا بشرط ذلك بمعنى انه يعارض باي خارق كان كما اذا فلق البحر فبعد معارضا  
تطرا لما وقع به التخدي من الاطلاق وهو اختيار القاضي وقوله وهو الحق اي عدم  
اشتراط المماثلة الذي اختاره القاضي هو الحق والسابق يقتضي ان هذا من كلام  
المص وكانه انما اختاره لان عم وقال اية صدي ان تخلق الله خارقا كما ينبغي  
قوله لا ياتي احد بمثل ما ثبت به ان لا ياتي احد بمطلق الخارق لانه الذي يتخدا  
به ولا شك ان من اتى بخارقي به انه لا ياتي احد بمطلق الخارق لانه الذي يتخدا به  
ولا شك ان من اتى بخارقي ما في معارضته فقد اتى بمثل ذلك اما لو اراد انه لا ياتي  
احد بمثل ما اوتيت به في الخارج كما في صورة التقيين لكان غيرا لما لم يلق  
اصلا قال ابيوتى وانما لم استغن عن جواب عما يقال لم يرتفع بقوله  
مقارن لدعوي الرسالة عن قوله متخدا به من اشتراط كون المعجزة مقارنة  
الاولى من اشتراط كون الخارق مقارنا في المعجزة فالشرط في المعجزة لان المعجزة  
منعقدة لانها قد تقترن بالاولى ان يقول لان الخارق قد تقترن ولا يتخدا  
به والا فكلما يقتضي انها معجزة عند فقد هذا الشرط وهو التخدي بها وليس  
لذلك ولا يجوز ان هذا امر شرط بقوله متخدا به قبل وقوعه وذلك



لان المتجدد به اما ان تجداه على ان يظهر في الحال او لا وعلى الثاني فاما ان يعين الزمان  
 الذي يظهر فيه ام لا هذا ان لم يقبده متاخر عن مرتبه وان قبده فهو المتأخر له بقوله  
 وهل يجوز تاخير المعجزة الخ وعلى الثاني وهو المنع جري القاضي وسباني سنده  
 قال المصنف ترشحا لما جري عليه القاضي وهو الظاهر في هذا ونحوه اشارة الى  
 ان المصنف من له التصرف في الفرض والترجيح فيه فان قيل قد تقدم ان المعجزة فصل  
 تعارق مقارن لدعوي الرسالة الخ فان اريد بالمقارنة المقارنة في الوجود حقيقة  
 لم يصح تاخيرها حتى في الحياة وان اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحري فلا ريب  
 في صحة تاخيرها عن الوفاة لصدق وقوع الحارق بعد التحري على ذلك وحده فلا محل  
 لهذا الخلاف قلت المراد المعنى الثاني وذكر الخلاف في بعض صور لا يضرنا نظر  
 البوسعي فان حفظ الخ سند للظاهر وقوله من احكام شرعه بيان لما رض  
 عليه واصله احكام لشرعه بانية وقوله في حياته متعلق بنص وقوله لا باعث  
 اي عادة وقوله على نفسه اي للحفظ وقوله منه اي من ذلك الرسول الذي تاخرت  
 معجزته لمرته وفي كلامه سمح لان الحفظ لا يتلقى وانما الذي يتلقى الاحكام فالاولي  
 اسقاط حقه بان يقول فان ما رض عليه من احكام شرعية في حال حياته لا باعث  
 على نفسه منه واذا انتفى لباعث عادة على تلقي الاحكام منه انتفت فائدة البعثة  
 وهي العلم بالاحكام الله واذا انتفت فائدة البعثة انتفت البعثة هذه المسئلة  
 اي التي نص عليها المصنف وهي تاخير المعجزة عن الحرف ولو كان نبيا لم يقتض  
 ظهر الغنازة ان ما يدعيه النبي الذي لم يامر الخلق بمناعبته ان اية صدقه في دعوي  
 النبوة كذا يسمى معجزة كما يسمى ذلك معجزة في حق الرسول لكن يتعين في حق  
 الرسول بخلاف النبي ولذا اجاز التأخير في حق النبي الذي لم يرسل لاث  
 المعجزة من اصلها في حقه غير لازمة لعدم التكليف بمناعبته بخلاف الرسول  
 فان ارساله بدون المعجزة محال في متعينه في حقه الاعلى القول بجواز تكليف  
 ما لا يطاق اذ التكليف بمصديق من لا دليل على صدقه من ذلك الجواز  
 ذلك التأخير فان قلت اذا كان غير مأمور بالتسليم فاما معنى كون المعجزة معجزة  
 مع انه لا يطلب منه معجزة والجواب ان النبي اني لعين الناس بنبوته وجب على  
 الناس احترامه فيطوبون منه معجزة على انه نبى لاجل احترامهم له ولتر  
 يامر الخ اي والحال انه ليربأ مرده في حالة لازمة ووافقهم القاضي اي

ووافق المعتزلة القاضي على القول بمنع ذلك فالصبر المنصوب يوافق عابد على  
 المعتزلة فانظر كلامه هنا المتقضى ان القاضي تابع لمعتزلة في المنع والمنع وما  
 في المتن يقتضي انه تابع للشيخ الاسعري وهذا ناقض وقد يقال ان القول  
 بالمنع قول للاسعري انه مرجع عنه وافقه عليه المعتزلة والقاضي فالمعتزلة  
 بنو ذلك اي امتناع تاخير المعجزة لبعث الموت وانظر هذا الاستدلال على امتناع  
 التأخير فانه يجري في النبي كما يجري في الرسول وكذا استدلال القاضي الاني  
 وقضية كلامه في صدره ان الخلاف في الرسول فقط على القول بالتحسين  
 اي فيقولون ان العقل يدرك حسن تقديم المعجزة على موت الرسول ويستفتح  
 تأخيرها بعد موته فالاصح للناس تقديمها ورعايته الاصلح لهم واجب  
 على الله الي بعد وفاته الصواب اسقاط الي لان بعد لا يخرج من نصب  
 على الظرفه الا لشبهها وهو الجزم والوفاء بمرتبته ان لا يجب الوفاء بمرتبته  
 الخ راجع للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفاء برعايته حتى النبوة له والرسالة  
 للنبي والرسول وذلك منع للخلق الخ هذا سند للاستشهادية المطوية المتأخرة  
 الكمن التالي باطل فالواو بغيره والمراد بالناس المرسل اليهم لان الرب المصنبة  
 وما معها واجبة لهم على الله عند المعتزلة اذا حصل منهم توفيق المرسل اليهم  
 ونقط عليه من وجب ان يكون الخ اعلم ان صلة وجب تارة يكون له وتارة  
 يكون له فلو انه لطيفا حكما من الواجب ان له ويكون راعيا لصلاح الغيبة من الواجب  
 عليه على ما نرى فيقول الله من وجب ان يكون اي من وجب له ان يكون  
 حكما لطيفا وجب عليه ان يكون راعيا لصلاح البرية فلهذا ان الله صلة وجب  
 ليقدر في كل طرف ما يناسبه احدهما من جهة ابطال المناب حذف  
 جهله ويؤيد احدهما ابطال الخ اذ لا معنى لجهة في المقام واصفاة اصل  
 للتخصيص بانية وقوله ومراعاة اي واطان وجوب مراعاة الخ في الكلام حذف  
 مضاف في ذلك اي في تاخير المعجزة لما بعد الموت اذ قد يعلم الله  
 ان سنده لمنع المصالح الجاري على تسليم اصلهم الخ او الام وهو الحسد والمنافسة  
 وبزول بالنصب عطفا على حسد من عطف المصدر لما قبله المصدر  
 الصريح بئوت محسودهم اي وهو الرسول ما يكون منه الاشبه ما كان  
 منه اي ما بلغه من الاحكام واكثر الكفرة الخ لهذا ترشحا لمضمون السند قبله

ع

٢



واواو تقبلية وقوله انما اولواي الامتناع فالصلى هو الامتناع وقوله من اجل  
 اي من اجل حسد نبي للتعليل والافقة التكرار وهو بالجر عطف على حسد وقوله  
 من السبعية متعلق بالافقة ومن السبعية اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسد  
 من وجبت اي ثبتت رسالته ومن اجل الافقة من تعينه انما اولواي  
 نسخة اي انما اولواي حسد وجب رياسة وافقة من التبعة فلا يمتنع  
 كالاستنجاج لما قبله اي فلا يمتنع ان يكون من معلومات الله صلاح قوم في تأجيل  
 المعجزة واما القاضى حاصله ان المعجزة دليل على الرسالة والدليل انما يوفى به  
 لتحقيق المدلول والمدلول وهو الرسالة بعد ومعه بعد الموت لان الرسالة ترجع لتعلق  
 الخطاب بالرسول والخطاب للرسول بعد الموت وجب كان المدلول معه وما بعده  
 الموت فليكن الدليل كذلك وحاصل رد هذه الماخذه ان الدليل وان كان يوفى  
 به لتحقيق المدلول لكن ليس بلازم مقارنته لمخاير تاخر الدليل عن المدلول لعمرة  
 وهي بيان صحة ما كان حاصله قبل الموت من دعواه بان الرسالة مرجعها  
 اي من رجوع المحل للمفصل وقوله مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول بعد الموت  
 فكيف تكون الآية استقلام الكاري اي لا يصح ذلك اي كيف تكون الآية  
 لا تتحقق الا في وقت امتناع الرسالة التي هي اي الآية دليل عليها وذلك بعد  
 الموت لان الرسالة صحت ما من انما خطاب متعلق بالنبي وملتزم تعلق  
 الخطاب به بعد موته ومضد وق الآية في المقام المعجزة ورد اي ذلك  
 الاحتجاج بان اي الحال والشان وقوله انه اي الرسول كان مخاطبا وقوله  
 فانها اي الآية وهذا سند لقوله ولا يضره وقوله يدل على ما سبق اي على صحة  
 ما سبق وقد جوزنا ان هذا ترشيح لما جرى عليه من الرد فهو سند بان  
 للرد وانما جدير بان هذا اخص من موضوع الكلام في المقام ان موضوعنا خبر  
 المعجزة الى ما بعد موت الرسول اعم من ان يكون مضروب الاجل ام لا واجيب  
 بان من جوز تأخيرها بعد الموت فلا فرق عنده بين ان تأخر لاجل معين او لا  
 ولكنه اختصر في هذا الدليل على الطرق الاول لاجل مطابقة النظرية ويتبين  
 بذلك صدق اي الرسول السابقة اي على الموت بان القول بذلك  
 اي بتأخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودي الكرامة الى ابطال اي وكما ادي  
 الى ابطال الكرامة باطل يستجى القول بتأخير المعجزة لما بعد الموت باطل وقوله

اذها من

اذها من كرامة بيان للصغرى ودليل الكبرى الاجماع على وقوع الكرامات من الاوليا  
 واجيب انما حاصله اننا لانسم القول بتأخير المعجزة يودي لبطل لان  
 الكرامة بل غاية ما يودي اليه الحاصل المقطع بان المخارق الذي يظهر على يد الولي كرامة  
 لاحتمال ان يكون معجزة تاخرت بعد موت نبي وحس فلا يكون دلالة الكرامة على ولاية  
 من ظهرت على يديه فطعية لعدم القطع بانها كرامة بل غاية اي الاحتجاج  
 المذكور بوجوب دفع الجيم اي بما اوجبه هذا القول من بطلان كون الكرامة  
 دليلا قطعي على ولاية من ظهرت على يديه فان دلالة الكرامة اي الحقيقية  
 التي لا احتمال فيها لاحتمال كونها استدراجا قد يقال بشرط الكرامة ان يظهر  
 المخارق على يد عبد ظ الصلاح وبشرط الاستدراج ان يكون من ظهر المخارق على يديه  
 كافر او ضالا مضلا ومنهما متساويان ومنه فكيف ينطرق احتمال كون الكرامة  
 استدراجا واجيب بان ما تقدم من المساينة بينهما انما هو بحسب الظاهر وهذا  
 لا ينافي ان يكون المخارق الذي يظهر على يد الصالح استدراجا في نفس الامر بان كان  
 ذلك الصالح الذي ظهر المخارق على يديه سبق القضاء بان لا ينجته بالسعادة  
 فذلك المخارق في الظاهر كرامة في نفس الامر استدراجا ولهذا اي ولاجل كون  
 الكرامة يحتمل ان يكون استدراجا كان الاولون اي وهم السلف الصالحون  
 الصحابة والتابعين وخص الاولين بالذكر مع المحققين المخارقين من المتأخرين  
 كما نؤكد لك ايضا لان معظم ذلك انما كان عند الاولين ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم  
 لو دخل رجل سنانا وعلى كل شجرة منه طير يناديه يا بني ارم هذه الشجرة  
 بالاكل منها ولم يخف الله وامر من مكره كان مكرهه وايضا  
 القاضى في اكثرها لتسخيرها بالرسول وهو مناسب وفي بعضها بالسلف والفاضل وذلك  
 بروهم ان القاضى جريا على ما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك ولغظه ايضا  
 مناسبتهم على السجدة الاولى لان الاحتجاجات السابقة لم يجر عليها وانما  
 اجتزأ بها غيره له قد تضمنت في التحقيق لا للتعليل كما يفيد ذلك  
 ما ذكره بعد من العلة ولانه لو كانت للتعليل كانت القضية جزئية فلا تدل على  
 المدعى لان قصده ان اي غاية ما يفيد هذا الدليل استعداده وحاصله  
 ان عدم وجود الباعث عادة على تلقي الاحكام عنه غاية ما يفيد استبعاد  
 تلقي الاحكام عنه ولا يفيد علم تلقيها عند تحقيقها واستبعاد تلقي الاحكام عنه

ج



بجامع جواز نفيها عنه ومن فتاخير المجرة بعد الموت لا يلزم عليه ضياع فائدة  
الرسالة لجواز تلقي الناس عند احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمجرة فلا يصلح  
ان يكون دليلا على عدم الجواز اي على عدم جواز تلقيهم الاحكام عند الذي تضييع  
فائدة البعثة والحاصل ان فائدة البعثة وهي العلم باحكام الله بما يصيب  
لو كان اللازم على تاخير المجرة لما بعد الموت عدم تلقي الاحكام عنه تحقيقا  
وهذا غير لازم للتاخير المذكور بل اللازم له ان يستبعد تلقيهم عند استبعاد  
تلقبهم عنه بجامع جواز تلقيهم ومنه لا تضييع فائدة بعثته قال ابو حنيفة  
والجانب من المصنف استظهر ان المذهب القاضى واستدل به بهذا  
الدليل وقد ذكر بطلانه في التمهيد ولم يذكر وجه الصحة هذا الدليل ولا جوابا عن هذا  
الرد وكان حقا عليه حيث استظهر مذهب القاضى ان يوجهه على انه  
يكنى انما اى سلمنا ان تاخير المجرة بعد الموت يمنع من تلقيهم عند الاحكام وقبولها  
والعمل بمقتضاها تحقيقا فتقوله لا تسلم ضياع فائدة الرسالة لانه يمكن تدوين  
شرعه في حال حياته على وجه يكون فيه حفظه لما بعد الموت من غير عمل به فاذا  
ظهرت المجرة بعد الموت علم بذلك الشرع الممدون هذا اما قلنا ان الاشارة  
راجعه لرد الاحتجاج الاخباري ان رد الاحتجاج المذكور مبني على ان التكليف  
بما لا يطاق غير سابق وبين التكليف بما لا يطاق في المقام هو ان الرسول اذا قال  
ايه صدقي كذا وهو يحصل بعد موتي وبنهم الاحكام ولم يجف نفوسها لعدم  
البا على العادي على قولها منه فاذا مات وظهر الخافى وثبت انه رسول كان  
ذلك مقتضيا للتكليف بما جابه من الاحكام التي سبقت ولم تكن محفوظة فان  
قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق فلا مانع من التكليف بها وان قلنا بعدم الجواز  
فلزم على تاخير المجرة ضياع فائدة البعثة ويرد بما ذكره الله بان التكليف  
بما لا يطاق الا في التكليف بما لا يطاق لانه محل الخلاف واما لا تكليف ما لا يطاق  
وهو التكليف المستحيل فلا خلاف في منعده وبقوله غير مكذب مما اذا قال  
ايه صدقي انما قضيت ان المصورة المذكورة هي المجتزأ عنها فقط وانت خبر بان  
كما يتجدها ما ذكر من نطق اليد كذا ذلك قد تجدد بخلاف الحرف فاذا المناسب ان لو  
قال وبقوله غير مكذب من نحو ما اذا قال ايه صدقي انما يتجدها ما ذكر من نطق  
فمنطقه بالتكذيب الباطل الملبسة اي نطقا ملتصقا بالتكذيب من القضا

العالم باخا من اولها للتصوير فانه ما يقال ان التكذيب هو النطق بالكذب وهي لم  
تنطق باللفظ بالكذب تامل وفي تكذيب الميت من اضافة المصدر لفاعله لان الميت  
هو المكذب فانطق القولا على انه نطق اليد فادح والخلاف في الميت للقاضي  
وامام الحرمين متعلق بتعريف وصف لقوله قولان اى لا ينافى للقاضي وامام الحرمين  
على اللفظ والنشر للميت فالاول وهو كون تكذيب الميت المتخذ باسمه قاذرا للقاضي  
والثاني وهو عدم كون تكذبه قاذرا المفهوم من القولين لامام الحرمين فهذه  
الصورة ليست محتمرا عنها على مذهبهم ومجتهدا كما ياتي من التعدي وقم بالاخص  
وقد حصل والتخصيص في كسر سبب تكذيبه الذي ورد عليه انه اذا كان كذلك  
فلم كان تكذيب نحو اليد قاذرا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب الميت وتكذيب  
نحو اليد ان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الالية وانطق في احب الميت  
هو المكذب وليس هو المدعي اية فافترقا واختار ايضا بعض المتأخرين ان  
اي وهو ابن دهاق وقوله اي كذا اختار امام الحرمين عدم القدح بتكذيب  
الميت لعدم التحدي بتصديقها اي لان التحدي انما هو بنية وقد حصل  
في عود الى الحيا في حال عوده الى الحياة بل يثبت عنه تكذبه  
كما فهذا يكون تكذبه قاذرا عند القاضي اذ لم يجز على هذا الا لتكذيب واما  
لو طالت حياته فلا يكون تكذبه قاذرا لانه لما طالت حياته علم ان اجابه ليس لاجل  
التكذيب وانه من جملة الاحياء الكافرين فلا يصح تكذبه مطلقا اي سواء  
طالت مدة حياته ام لا وهذا في كسر اي بالتكذيب ولو فرض انه مات او لا  
على الاسلام والفرق عنده اي عند امام الحرمين وهذا جواب عما يقال  
بما اذا يفرق الاما حيث يحكم بعدم القدح في الميت وبالقدح في الميت ونحوها وقد  
يقال ان هذا الفرق لا يثبت في امام الحرمين لانه يحرر في كلام القاضي ايضا  
فما اذا طالت حياة الميت لان تكذبه غير قاذح الا ان يقال لخص الفرق  
بامام الحرمين لان تكذيب الميت عنده غير قاذح في جميع الحالات  
وليس هو المدعي اية انما بل المدعي اية هو الاحياء انما وقع فيه اي في  
المدعي من صورة اليد ونحوها وقوله ان المدعي اي بذات النطق يقطع النظر عن  
كونه مكذبا او مصدقا والحاصل ان الاقوال الثلاثة فنحن امام الحرمين نطق  
الميت غير قاذح مطلقا بخلاف نطق اليد فاذح وعند القاضي نطق اليد قاذح



ونطق الميت يفصل فيه وعند ابن دهاق نطق الميت واليد غير قادمة مطلقة  
لا يتقدم ايضا باليد لا يتقدم تكذيب الميت قال المذبح هذا ترشيح  
المقول بان نطق اليد بالتكذيب قادم واعلم ان في دلالة المعجزة على صدق  
الرسول دلالة اقوال قيل دلالتها عقلية وقيل عادبة وقيل وضعية وسياتي  
ان المقول عليه منها انها عادبة فعول النبي هذه المسألة اي مسالة نطق اليد  
بالتكذيب وقوله في وجه دلالة المعجزة اي من حيث هي بقطع النظر عن المعجزة  
في هذا المقام وقوله وانها لا تدل دلالة ادلة العقول كالنفس لما قبله كانه  
قال معنى على ان دلالة المعجزة عادبة لا عقلية كدلالة الادلة العقلية  
لا تدل دلالة ادلة العقول اي لا تدل دلالة الادلة العقلية المنفردة في مقدمات  
ونتيجة بل تدل ضرورة والشار بهذا الكلام الى ان دلالة المعجزة على صدق الرسول  
غير عقلية بل عادبة ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتي ضرورة  
مقول بمرتبطة اي وانما هي مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمندول ارتباطا  
ضروريا اي وانما هي دالة على الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت شرطا بطلها  
لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة والعلوم المستفاد من طريق  
العادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة من الادلة العقلية فانها بقرينة  
فانما تمهد ذلك الخاتي وهو ان الحق ان دلالة المعجزة عن الصدق عادبة  
فلنأتي المسألة اي في مسألة النزاع وهي مسألة اليد وحاصلة  
انه اذا كانت دلالة المعجزة عادبة كما هو الحق فلنرجع لسنتنا وهي ان النبي اذا  
قال اية صدقي نطق هذه اليد فنطقت بانه كذاب فراجع العاقل بنفسه هل  
العلم الضروري بالصدق الحاصل عند وجود الخارق المتزل منزلة قول الله لمجي  
الرسالة صدقت يحصل عند كون الآية الخارقة مكذبة او لا يحصل قال الله  
يحصل ذلك العلم الضروري يقين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل فاذا  
حصل ذلك العلم كانت المعجزة حاصلة والحق ان دلالة المعجزة عادبة وعند نطق  
اليد بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق عادبة وحيث يكون قادحا  
خلاف لابن دهاق اذا ما اخذه من نزول الخما وصلتها على اسقاط الخافض  
وهو في المراد بهذا الفعل الخارق وهذا ما اخذ الكلام اي في المسألة  
والاشارة لقول المذبح اي وما قاله المذبح ما اخذ الخلاف في المسألة اي في

محل اخذه وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لما عليه لان المعجزة  
هي الدلالة على صدقهم عليه السلام والصدق مدلولها وهو مطابقة الخبر  
للبواقع بحسب القرائن راجع لما يليه وهو كونها عادبة ومرجع القرائن  
القيود التي تضمنها التعريف السابق ذكرها في القول الثالث وان كانت معتبرة  
في القولين قيل ايضا انها راجعة لدلالة العادة لان دلالة المعجزة نظرا للعقل  
والوضع مع كونها بحسب القرائن ظاهرة بخلاف دلالتها نظرا للعادة والحاصل  
ان على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية او وضعية فكلية الدلالة مع  
كون القيود مجتمعة العقل على الاول والوضع على الثاني وان قلنا انها عادبة  
فكلية دلالتها اجتماع القيود لجران العادة بان الخارق اذا وجد مستحسبا  
لتلك القيود يحصل صدق المدعي للرسالة لما يلزم على الاول من نقض  
الدليل العقلي اي ونقض الدليل العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدق رها على يد  
الكاذب ونقض هذا الدليل ان نقول لو صدقت المعجزة على يد كاذب لانتقض دليل  
العقل لكن نقضه باطل فبطل المقدم بيان المستلزام لو صدقت المعجزة على يد  
الكاذب لوجد الدليل العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق فيصير ذلك الدليل  
سبيلية ويصير العلم الذي استلزمه جهلا امركا وذلك قلب العقاب من  
الخلف اي الكذب واقوله في خبره اي الحكمي الحقيقي اذ صدق في دليل  
على الملازمة في الشرعية والكذب عليه حل في هذه في قوة الاستثائية  
وتقريره ان نقول لو صدقت المعجزة على يد الكاذب للزم الكذب في خبره تعالى  
لكن الثاني وهو كذبه في خبره باطل فبطل المقدم وهو ظهور المعجزة على يد الكاذب  
بيان الملازمة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب ان صدق له وتصدق الكاذب  
كذب واما دليل الاستثائية فهو ان خبره تعالى على وفق علمه وكل خبر على  
وفق العلم لا يكون الا صدقا بخبره تعالى لا يكون الا صدقا وهم فالكذب  
في خبره باطل فعول الله لان خبره على وفق علمه اشارة للصغرى وحذف  
الله الكبرى وقوله هو صدق اشارة للنتيجة لان خبره على وفق علمه  
اي لانه تعالى عالم وكل عالم خبره على وفق علمه ينتج انه تعالى خبره  
على وفق علمه فثبت الصغرى وقوله فلوانطق اي الصدق وقوله لا ينبغي  
العلم ملزومه اي ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزومه ومتى انتهى لازم



انتفى المروم وانتفاء المروم الذي هو العلم باطل بالدلالة العقلية فليس لازم الذي  
 هو الصدق في خبر متنفذ وصحابة الحق يقتضي ان هذا تبرير على التبرير اعني قوله  
 فيكون صدقا والمناسب القواعد ان يجعل هذا دليلا لكبرى القياس وهي القابلة  
 وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وتقرره التصدق في لازم للعلم فلا يفتي  
 الصدق لا يفتي العلم لكن انتفاء العلم محال فليكن انتفاء الصدق محال فثبتت  
 الكبرى فتم الدليل فثبت المدعى وهو ان كذب تعالى محال وهو محال هو في  
 قوة الاستلزامية القابلة لكن التالي باطل فالضمير يرجع لنفي العلم دليلها  
 بما افاده بقوله لما عرفت من وجوبه اي من وجوب العلم والواجب لا يقبل الانتفاء  
 يوجد من الوجوه واذا بطل التالي الذي هو نفي العلم فالقدم الذي هو انتفاء  
 الصدق في خبره باطل فاذا ثبت المطلوب الذي هو استحالة الكذب في خبره  
 تعالى فانه قلت ان هذا واراد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم  
 للصدق فان مقتضاها ان العلم لا يكون الا صدقا مع ان العلم قد يخبر  
 بالكذب ويحصل الجواب ان محل استلزام العلم للصدق اذا كان محل العلم  
 والخبر المتصف بالصدق واحدا او ما اورد اختلف في محلها لان محل العلم  
 القلب ومحل الخبر المشا في الخبر النفس يعني الذي محله محل العلم  
 وقوله لا في الاشارة اي التي محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا في الاشارة اي  
 لا في الخبر اللفظي وعدل عما ذكر وان كان هو المناك النفس لانه اوضح وبشر  
 بتخفية النفس المتخالف فانه العالم منها ان هذا توجيه لما اتممه الكلام  
 السابق من ان الخبر النفس تابع للعلم بحيث ان خبره من قلبه لا  
 اي ان الجزء الذي قام به العلم بجهل ان يخبر بالكذب بحيث يجهل محلها  
 لان النفس انما تتحدث فيما عرفت بالصدق في نفي تقدير ملاحظتها كذب  
 فانما ذلك على سبيل فرضه لا انها تتحدث بكذب على وجه الحزم بدليل  
 الحزم من قلبه الذي قام به العلم وهو جوهري لان العلم لا يقوم الا بجوهري  
 فرد اي يستحيل ان المحل ان واحد يقوم به على كذا غايته ان العالم من  
 بجه من نفسه بتقدير الكذب اي انه على فرض انه لا احد الكذب وانما هذا  
 امر يقدر لا تحقيق والراية في قلبه انما هو الصدق لان النفس انما تتحدث  
 فيما عرفت الا بصدق وايضا لو انصف الجاري بالكذب ان هذا وجد اخر

من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكبت لفظه ايضا والباري من سماه  
 تعالى ومعناه الخاضع باختراع الاشياء فهو خاص بد تعالى ولا يكون  
 صفته الا قد بد حجة اعتراضية بين مقدم الشرطية وتاليها وهي ثانيا لزمية  
 التي اختلفت عليها السليبية قد مما قبل ثانيا اعتنا بها وهو فالواو قلبية  
 وحذف الاستلزامية وذكر دليلها وانه قال لو انصف الباري بالكذب  
 لاستحال انصافه بالصدق لكن التالي باطل لانه يصح انصافه بالصدق وذلك  
 لان عالم وكل علم يصح انه عمر على وفق علمه فغيبه اي نفي لازم الله كور  
 الذي هو استحالة انصافه تعالى بالصدق الذي عرفت صحته وهذا زيادة توضيح  
 والافهم معلوم من قبله اعلم ان دلالة المعجزة اي على صدق الرسل وذلك  
 لا يصح انما عارض عليه بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح انما غير مستقيم  
 لان الدلالة ليست من جملة الادلة نعم لو جعل اسم ان هو المعجزة واسقط لفظ  
 دلالة لصح ذلك فانما لا بد ان يقدر في الكلام مضان اي لا يصح ان يكون  
 من جملة دلالة الادلة السمعية وقوله يستحيل ان تثبت صحة الادلة انما  
 قد شئ بالنظر لقوله صحة الادلة ان قضيت ان الاستحالة في المقام متعلقة  
 بثبوت صحة الادلة السمعية وليس كذلك بل هي متعلقة بثبوت الادلة  
 السمعية فالمناسب استقار لفظ صحة ولفظ دلالة ويقول ان يستحيل ان  
 تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لان الادلة السمعية قبل ثبوت  
 الرسالة التي هي فرع ثبوت المعجزة ولو ثبت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة  
 للزم الدور واذا استحال ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة استحال  
 ان تكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب  
 وحده دلالتها متعلق باختلاف الثبوت اختلفت الاية في وجود دلالتها  
 اي على صدق الرسل وقوله بعد ذلك اي بعد ان افهم على ان دلالتها ليست من  
 جملة دلالة الادلة السمعية ويحتمل ان المراد بهذا ان افهم على ان دلالة  
 المعجزة على صدق الرسل ليست سمعية واليد ميل الاستلزام هذا يقتضي  
 ان الاستلزام ليس ممن قرر هذا القول واسمه ان هو مسوق به وان الغير  
 هو الذي قرر وهو كذلك وقوله قالوا اي ارباب هذا القول سند الية  
 والظاهر ان الاستناد ليس منهم وانى بالسند في اسلوب النبي كونه معترضا



كأنه بيان والضمير ان في قوله تحديه ودعواه راجعان لمن جرت على يديه  
المعجزة وتحديه كان عطف تفسير لدعواه لهذا المخارق اي الدال  
على صدقه على وفق دعواه اي ان اية صدقه كذا وتحديه  
بالجر عطف على دعواه وقوله وتخصيصه بالنصب عطف على خلق الله اي  
وتخصيص الله اياه بذلك المخارق لذلك اي الاختصاص لفعل  
بالوقت المعين والمحل المعين كما يدل نحو هذا تنظير طلب الايضاح  
وحاصله ان المعجزة دلت على ارادة التصديق كما ان اختصاص الفعل  
بالزمان المعين يدل على ارادة الله لذلك وقد يقال لا سيما ان صدور  
المخارق يدل على ارادة التصديق اذ غاية ما يدل على ارادة الله وقوله  
فقط وما كونه اراد تصديقه اولا فهو في آخره وقد اعترض هذا القول  
نفي الدين المقترح ايضا بان لا يوصي ان وجود المخارق دليل عقلا على ارادة  
التصديق لكان وجوده على يد الدجاجة والاستبعاد ليدل على ذلك اذ  
الكل بقدره الله ومشيئته فان فرق بالقرائن الصدقه في الانبياء دون  
غيرهم قلنا التصديق من المواضع والعادة انتهى وقد يقال ان  
وجوده على يد الاستبعاد محال على هذا القول لا انتقاض الدليل العقلي كما  
تقدم للم قول بالضرورة اي لا بالنظر وبالجملة اي واقول قولنا  
ملتصبا بالاحتمال توجيه للمقول المذكور وتهدد الاعتراض الاتي  
فقد جعلوا اي اصحاب القول الاول وقوله صفة المخارق اي نفي  
وجود المخارق ووجد التصديق الواقع على الوجه المخصوص اي من  
كونه مقارنا لدعوى الرسالة ومتحداه ومخبره عن معارضته وقوله مع  
حوارنا لاحاجة لهذا اصلا لان التصديق لا يزم للمخارق الموصوف  
بالصفات السابقة ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا بصفات فلا يوجد التصديق  
وقوله بانعدام شرط اراد به ركنا من اركان المعجزة فصارت صفة  
التصديق الاضافة بيانیه وهذا مفرع على كون التصديق صفة للمخارق  
اي بحيث كان التصديق صفة للمخارق صار مما لا لساير صفات الافعال  
الحادثة من جهة الدلالة على ارادة الفاعل المختار على الانصاف بتلك  
الصفة بدلا عن ما بينا فيها فتوله وقد علمت ان بيان لوجد السبب وقوله

انما اضاف

ان انصاف الحادث بصفة اي كاتصاف المخارق بالصدق وانصاف وقوع  
المطر بالكون في الزمان المعين وقوله عن نقيضها اراد بد مطلق الثاني وقوله  
على ارادة الفاعل اي المختار بدليل التعليل وقوله وهو الباري الاول ان  
يقول ومعلوم انه الباري وذلك لان انصاف الحادث بصفة بدلا عن  
نقيضها الجارية لما يدل على ارادة الفاعل لذلك ولا يدل على ان ذلك  
الفاعل هو الله تعالى كما يوهم كلامه وانما يستدل على ذلك ببرهان  
الوحدانية كما وصفات الافعال اي مثل وقوع المطر في الوقت المعين  
وقوله الحادثة صفة للافعال لذلك اي الانصاف بتلك الصفة  
بدلا من نقيضها لما تقرره هذا استد لقوله بدلا عقلا لا يخصها  
اي وجه التخصيص بارادة فاعل مختار واعترض نحو هذا شروع  
في تقرير الاعتراض الذي اشعر به سوق التوجيه السابق في اسلوب التبر  
وهذا هو الاعتراض الذي وعد به الله في محث الوحدانية خبر  
عن الصدق اي عن مطابقة الخبر بالصدق ينتج الدال للواقع فاذا سمعت  
كلاما مطابقا لواقع فقلت هذا الكلام صدق كان قولك تصد بقالائه  
خبر عن مطابقة الكلام بالصدق بل واقع وقوله عندنا اي مقصرا ههنا  
السنة المستبين للكلام النفسي فلا يصح ان تتعلق به الارادة اي  
وجه فلا يصح قوله في التوجيه السابق ان ظهور المخارق على وفق دعوى  
الرسول وتخصيصه بدلا على ارادة الله لتصديقه لان تصد يقه  
خبر وهو من الكلام النفسي وقوله فلا يصح ان تتعلق به اي ولا يصح ان  
يكون التصديق صفة للمخارق كما قالوا وقد يجاب ان خاصته ان  
التصديق في قولهم ان خلق الله لهذا المخارق على وفق دعواه يدل على ارادة  
الله لتصديقه لا لفسره بالخبر عن الصدق بل يفسر بخلق الله لهذا  
المخارق الدال على خبره بصدق الرسول فيكون خبره الدال على صدق  
الرسول مدلول لخلق هذا المخارق وهو التصديق الحادث الذي هو مطلق  
الارادة اي خلقه له تفسير لقوله هو التصديق بهذا المخارق والخبر  
في خلقه عايد على الباري تعالى وفي له عايد على المخارق فصدق رطله  
متعلق بخبره اي دال على اخبار الله بصدق رطله مدلول لهذا

ن  
ي



التصديق الحادث أي المضرب بالخلق الذي هو متعلق لارادته جل وعلا  
لا يخفى ما فيه من التسليم لان الخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق  
والارادة انما تتعلق بالمتحرك كالخارق لا بتعلق القدرة به ويجاب ايضا  
فله جواب ثان عطف على قوله يجاب فيه حذف مضاف بالنظر لقولهم  
يدل لتصديقه اي فالاصل يدل لتصديق نفسه بقوله اي يدل على صدق الرسل  
الثاني عن تصديقه والتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته بخلافه على  
الجواب الاول اي الخارق بالنسبة المذكورة هو مضمون قوله قبل  
لان خلق الله تعالى الخارق الى قوله يدل انما بين المقصود من هذا فقال  
اي صدق الرسل الثاني انما فاضافة صدق الى تصديق نظرا لكونه مثله  
الثاني هو بالضبط بقا الصدق المضاف للرسل وحاصل الكلام ان الله  
اذا صدق فعنه ان الله تعالى اراد صدق تصديق الرسل اي اراد صدقهم  
الثاني عن تصديقه لهم فاضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب للسبب  
ولاشك ان صدقهم الثاني عن تصديق الله لهم حادث متعلق به الارادة  
وهذا اوضح فلا إشكال وقد قرر امام الحرمين ان هذا اعتراض ايضا  
على القول السابق لكن من جهة اخرى لا يدل دلالة الادلة العقلية  
اي بحيث متى وجدت وجد الصدق لانه متى وجد الدليل وجد المدلول  
لان الخارق قد يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة والكرامة واذا وجد  
الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا للدليل فيبطل الاستدلال  
به فقوله من حيث ان هذه الحجة حبيبة تقبل اي لانه يتصور وهذا  
بيان لهذه الاعتراض بدون دلالة النبوة اي بدون الدلالة على لازم  
النبوة وهو الصدق ولو قال لانه يتصور وجود الخارق بدون دلالة على  
الصدق كان اوضح وهذه مغالطة الاشارة راجعة لنقص ما قررره  
امام الحرمين فان الدليل اي على الصدق وحاصله اننا لانستعمل وجود  
الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالة وما ذكر من السحر والاهانة لا يورد  
نقضا لانه لم يوجد فيه الدليل بل مقدمة منه فقط والمقدمة الواحدة  
لا تنجز ذلك ان الدليل على الصدق وجود الخارق مقارنا للدعوى غير  
مكذبة معجوزا عن معارضته ولم يوجد هذا كله في حق الساحر وغيره وانما

وجدني حق الانبياء ليس مجرد وجود الخارق اي ليس وجود الخارق  
المجرد عن القبول السابقة بل خارق الدليل على الصدق خارق مخصوص وهو  
المفيد بالقبول السابقة ودلالته من جهة اجماله المتحد بذلك الخارق  
مع غير المعارض عن الاثبات مثله فقوله الثاني وانما الدلالة الاولى ان  
يقول وانما الدليل خارق مفيد بالقبول الى اخر ما قلناه فمخبر الخارق  
لا يدل ان اي لا بد من التحري والتحري عن المعارضة ولا يكون ذلك  
الا للمنبى فلم يكن هذا الاشارة راجعة للقوله المتقدم اعني قوله  
من حيث يتصور ان وقوله من اجراها اي المعجزة الثاني اي من الاقوال  
الثلاثة وقوله ان دلالتها اي على الصدق وضعف كدلالة الالفاظ  
بالوضع ان اي كدلالة الالفاظ على معانيها سبب وضعها لهما فكما ان لفظ  
اسان يدل على معناه سبب وضعه له كذلك المعجزة تدل على الصدق  
لوضعها له وقوله بالوضع يخرج كدلالة الالفاظ بسبب العقل والطبع كدلالة  
اللفظ على حياة لاقطه ودلالة الصراخ على المصيبة قالوا لان المواضع  
اي المجامع والمواضع تكون بصريح اي كلام صريح يدل على التواضع  
اي التواقي ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون كلام صريح  
يدل عليها كان اوضح كما لو قال شخص هو تمثيل طلبا للايضاح ان  
كلو قال زيد لعمران ذهب من الطريق الفلانية فاعلم ان قصدي  
طلبك في حاجة كذا او يوافقه سحر على ذلك ثم فعل زيدا ما واضعه  
عمر وعليه اي وافقه عليه بان ذهب من الطريق الفلانية فان عمر الذي  
وقفت مع المواضع اي الموافقة يفهم طلب زيد على حسب ما واضعه  
ووافقه عليه وقد تعرف ان عطف على قوله قد تعرف ان وهذا  
بخالف الوجه الاول لان الاول يتكلم فيه احد المتواضعين لامع الاحترار  
وبفعل الآخر من غير ان يسمع المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه  
واضعه ووافقه والمعجزة من قبل الثاني لا الاول لان الرسول يتكلم  
ويفعل الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله من غير ان يسمع  
كلامه عبارته تصديق لوجود كلامه وان لم يسمع والمراد عن الكلام من  
الثاني بالكلية وخبر كلامه للثاني وقوله يسمع بالسنة المنفصلة في



مجلس بفتح الجيم وكسر الفاء مجلس محب أي جمع من الناس وقوله تازيخ  
أي امتلاجه والواو والحاء وهو قيد فيما قبله أي به لا فائدة أن المجلس قد  
امتلا بالناس أنار رسول أي هذا معقول قول الشخص في المجلس  
وهو يترامى الملك أي وذل الشخص القابل لمرأى الملك أي بجدا  
يراه الملك ويسمع كلامه والأفلا يدل خرق عاده على تصديق ذلك  
الشخص القابل لجواز أن يكون خرق الملك للمعادة امرأته والواو في  
قوله وهو والحاء يترامى وهذا زيادة في المقصود والأفلا مدار على  
كونه يسمعه والأجاز أنه اتقاني والحجزة من هذا القبيل لأن الله يسمع  
الرسول ويراه والرسول يترامى من الله وسمعه أن قبل البينات السمع  
والبصر لله يتوقفان على الدليل السمع على الصحيح والبيانات السمع فيل  
بوت الحجزة وصدق الرسول فاحذر السمع والبصر في مقدمات دليل الحجزة  
يؤدي للذوقنا أما من أنبت السمع والبصر بالفعل فلا السك عند  
وأما من أنبت السمع فاعلم بغيري عنها فان علم الله يتجدي الرسول  
ورغبته في أن يصدق فقام مقام السمع والبصر المذكرين في المثال  
لاستحالة أن يعزب عن علمه متقال ذرة وما ذكر في المثال من السمع  
والمرى إنما هو توضيح للمقام أي موسى فاجابه إلى القيام المطابق  
لما سبق أن لو قال فاجابه إلى القيام والعقد والعدله أنه اعتبر  
اللزوم كان ذلك الخ جواب إذا وقوله بالمواضعة أي الموافقة  
وقوله على أن خرق عاده متعلق بالمواضعة وقوله يدل على إرساله خبر  
أن الضمير للمعنى الرسالة وقوله بغيري ما متعلق باسمه وهو خرق واعتزله  
السعديات هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد أو قياس الغائب عليه  
على تسليم الجامع إنما يصح في العمليات لا فائدة الظن وهذا اعتقادي  
ولم يظهر الجامع وأجيب بأن هذا تمثيل للتوضيح لا قياس للاستدلال  
لا ليقال حصول العلم في المثال لشاهدة الملك وما فعل فلم يوافق التمثيل  
له قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر لهم الخبر ولم يشاهدوا هذا  
المجلس والمحاضرين إنما إذا كان الملك وراجل لا يحركها غيره فخر لها  
تصدقوا علم أن الفصل في المواقف ذكر هذا المثال على أن دلالة الحجزة

عادية والمذكورة في الدلالة الوضعية تبعاً للمقترح وغيره والكامل صحيح  
أهـ نوسى يدل على إرساله أي فكلها انتفا على ذلك أولاً والخاص  
أن قول الملك أنت رسولي وضعه الواضع لبوت الرسالة للمخاطب وكذلك  
وضع هذا الفعل لبوت الرسالة فبوت الرسالة وضع له أمران لفظ  
وفعل وهذا معنى قولهم أن هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق  
عدي فيما يبلغ عنى وأظهر كلام المقترح الخ أفاد بهذا أن من الآية  
من برد القولين السابقين اعنى القول بأن الدلالة عقلية والقول بأنها  
وضعية إلى معنى واحد وهو لا قال أن الدلالة عقلية وإنما اختلفا  
في أي فقال بعضهم معنى كونها عقلية أن ظهور الخارق على وفق دعوى  
المدعى مع الحجز من معارضته يدل عقلاً على إرادة الله تصديقه وقال  
بعضهم معنى كونها عقلية أن الخارق موضوع للصدق والموضوع يدل  
عقلاً على الموضوع له بعد ملاحظة الوضع والامر في هذا أي أن  
رجوع الرايين لقول واحد وجعلها متغايرين نظر إلى أن الدلالة  
العقلية في نفسها غير الوضعية أمر سهل لا فائدة فيه وإعلان ما ذكره  
المص من أن كلامه من أن كلام المقترح ظاهر في رجوع القولين القول واحد  
لا يسهل كلامه ظاهر في تبليها وعدم رجوعها لقول واحد ولو سلم ظهور  
مقالة المص من كلام المقترح وغيره فلا ينبغي ارتكاب ذلك الظاهر فان  
الدلالة العقلية والوضعية متباينان في أنفسهما قطعاً كتمان العقلية  
والعادية فان أريد إطلاق الوضعية على ما هو اسم فلا مساحة في العارة  
والأمر قريب أهـ نوسى قرأين الأحوال الأضافه بيانه والأحوال  
مثل الحجزة والصفرة فحرة الوجه قريب على الخجل وصفته قرينة على الوجه  
وقوله وخوف الخائف تفسير لما قبله ولم يجر على ذلك فيما قبله في قوله  
خجل الخجل الذي هو الخجل الوضوح على خجل الخجل ووجل الوجه  
الأول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بالسر  
الجيم وأضيف المصدر للوصف فيهما قالوا أي أرباب هذا  
القول في بيان وضوحه وقوله على الوجه المفروض أي من استماله على  
القيود المتقدمه فعل الرايين الخ هذا توجه لشرح قول المتن أما



على الاولين فيجب ان يكون الكاذب بين الاول الكاذبين كافي بعض  
السخ جمع كاذب لان المقصود الكذب فقط لا المبالغة فيه بان يوجد  
ولا يوجد مدلوله تصور لنقص الدليل العقل ومدلوله هو الصدق في المقام  
ثم فرع عليه ما يقتضي بهلاله فقال فيصير ذلك الدليل شبهة فيصير  
ذلك الدليل شبهة اي ظن انه دليل وليس بدليل لعدم انتاجه المطلوب  
جهلا مركبا لانه اذا قال انا رسول والدليل على صدقي كذا فلو كان  
الدليل لادلاله فيه لزم ان الرسول يعتقد الصدق والحال انه لا يصدق  
فيصير ما قام به من العلم جهلا وذلك قلب المحققين يعني في كل من  
الدليل والمدلول وذلك لان حقيقة الدليل تاتي حقيقة الشبهة فتسجل  
انقلاب الدليل بشبهة وكذلك العلم تاتي الجهل فيستحيل انقلاب جهلا  
ولا حقا في استحالته اي استحالة قلب الحقائق لان كون الشيء  
مباينا للشيء اخر ثم يصير عنه فيه جمع بين متناقضين وفيه زوال الاوصاف  
النفسية عن الشيء مع بقاءه وهذا يستلزم انه باق وغير باق والكل محال  
واما على الثاني وهو المواضعة الاولى ان يقول وهو ان الدلالة  
وضعية لان هذا هو الثاني لا المواضعة وقوله لان حكم المواضعة الاولى  
لان حكم الفعل حكم الكلام الصريح اللهم الا ان يقال ان في معنى الباقي لان  
حكم المواضعة بالفعل حكم المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من عدم  
وجود مدلول الثاني فكذلك الاول فاما يلزم من الخلق اي الكذب  
في خبره نقلي اي والكذب في خبره محال وقوله في محال كان هو للمرتب المذكور  
والاشارة راجعة لتوجيه القول الثاني اعني قوله فلما يلزم من الخلق اي الكذب  
في خبره نقلي اي وهو محال وقوله على معرفة استحالة الاول على بيان  
استحالة الخ او جهلا لانه وقوله استحالته اي بعضها اي وهو شأن وزاد  
الم واحدا وهذا اي ما في نفس العالم من الحديث المطابقة لعلومه  
فيكون كلامه اي النفسي على وفق ذلك اي على وفق علمه المحيط بالاشياء  
وقد علمت انه ما في نفس العالم من الخبر المطابق لعلومه غير الخبر الصادق  
لان اي الكذب لا يكون في حقه اي في حق الباقي بخلاف العالم  
مما فانه يوجد الكذب في خبره لسانه كاياني وذلك اي الجهل بما عليه ذلك

الشيء وقوله من علمه ما لا يتناهي الا بعد ان لوقال من علمه كل شيء لطابق  
ما تقدم وانت خبير بان هذا يقتضي ان الدليل على ثبوت اصفة الكلام عقلي  
وقد تقدم ان السؤال عليه في ثبوته السمع لانه لا يلزم من وجود الحوادث في  
نفسه كلاما موافقا لعمامة ان يكون القديم بذلك ويكون عدم هذا انصب  
في حق الحادث لا يلزم ان يكون كذلك في حق القديم فليس العلم في  
اذن ملزم بالصدق اي لا اقتضاه هذا الدليل فانه قوله كل علم في نفسه  
حديث بطابق معلومه انه يقتضي ان العلم يستلزم الصدق اولا الكذب  
ملزم وما للجهل هذا معلوما مما قبل بطريق القياس والمقصود بالذات انما هو  
الاول فكان الاولى الاقتصار عليه واجيب عنه اي عن الاعتراض  
بمنع انه العالم بخبر الاوضح ان لوقال واجيب بمنع ان الجهل الذي قام به العالم  
من العالم بخبر بالكذب لان العلم محله من القلب ومحله الخبر الكاذب للسان  
قوله العقلي اي السبب للفظ من شبه الخزي الجليد الاعلى وفق  
عقده اي اعتقاده اي علمه وكان الاولى ان يعبر عنه لان الاعتقاد اعز من  
العلم وغاية هذا جواب عما يقال قد شقق ان الانسان يعلم ان  
زيد احمى ويعتقد ذلك اعتقاد عاجزا وما يجري على قلبه انه مات فلم يطابق  
كلامه النفسي علمه وحاصل ما اجاب به المان هذا الجاري على القلب وهو  
تقدير موته بتقدير خبري وتقدير الخبر ليس بخبر كافي الارشاد واذ لم يكن  
خبر لم يكن كذبا لا يكون صدقا فتبين ان ليس للعلم خبر نفسي يكون كذبا  
والخاص ان العالم بحياة زيد قام بنفسه امر ان احد هاتيك النفس  
بحياته وهذا خبر صادق راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني حديث النفس  
بتقدير وجود موته وهذا ليس بخبر ولا ينصف ولا كذب ووسوسة  
بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي بعدم الرسوخ وهو بالرفع  
عطف على تقدير وقوله لا الخبر بالكذب اي لان الذي يجده خبر حقيقة  
ملتبس بالكذب حتى يقوم الخ اي بل كل منهما قائم بذاته والفقاه  
الحادثة اي لانها لا تقوم بالاحداث والبدليس بحادث ولا محال المحادث  
وقوله والفقاه بالحادثة وصف لما قبله من باب وصف الشيء بما هو من  
شأنه الثاني هو شرح لقول المتن وايضا لو انصف الخ ان كل  
خبري مخبر به فغيب حدث الصلة وفي بعض النسخ بالحياتية قوله بخبره



اي توجه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب اي كان الكذب واجبا  
 لكن الثاني باطل لان وجوب الكذب يمنع صحة الاتصاف بالصدق وهذا  
 يناقض ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه بالصدق اذ لا يتصف بجائز هذا  
 بيان للضرورة التي حكمت بها الشريعة والمراد انه لا يتصف بصفة ذات  
 جارية وهذا الايمان ان صفات الافعال جارية وذلك اي وجوب  
 الكذب عليه وهذا بيان للاستثبات المطوية فيه منع اي فني للزام  
 المذكور منع لما علمت صحة من اتصافه بالصدق وهذا يقتضي بطلان الثاني  
 فالمقدم مسئلة واذا بطل المقدم لم يبق مقتضه الذي هو استحالة الكذب  
 عليه تعالى وهذه المذكرة في المتن فهو من قسمة العلم والصدق  
 صفة كان اي لمن اتصف بالكلام ضد هاتين اي بحكم الضرورة  
 كما علم ان العلم كان والجهل نقص من غير احتياج الى قياس ولما فلا يقال  
 انه لا يلزم من كونه نقضا في الشاهد ان يكون نقضا في الغائب اهرابي  
 وهذا دليل بحسب المعنى لا انه منطقي يعني شيء اخر وهو انه بعد تسليم  
 وجوب الصدق له تعالى واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكورة  
 لا يصدق ما الاول ان تصديق الرجل بالكلام النفسي الذي يستحيل كما يشير  
 احدنا براسد اشارة بفهم خبرا على خلاف ما علم كذا فيكون الكلام النفسي  
 صادقا والفعل كاذبا قلنا انما جاز الكذب في الكسار لما تقتضيهما من ذلك كلامنا  
 اللغوي الجائز فيه الكذب فالبسب فيه ايضا ما مل اهرابي واما في  
 عطف على قوله اما على الاولين وهذا توجه الى الكلام على صدور المعجزة  
 على ايدي الكاذبين على القول الثالث وهو ان دلالتها على الصدق عادية  
 وقد سبق ان مصدوق القرابين ما اشغل عليه التعريف من القيود ولا  
 حاجة لقوله بحسب القرابين لانه لا يقال لها معجزة الا شروطها  
 فثبت حصول العلم الضروري عنها اي ثبت حصول العلم الضروري  
 لا النظري بصدق الا في بها في هذا جواب اما حصول العلم بالشيء اما  
 ضروري او نظري والعلم الحاصل من العاديات ضروري فلذا قيل ان لا بد  
 فانه يستحيل اي عادة ان يكون كاذبا في الواقع وقوله والا  
 اي والايمان كان كاذبا لا نقب العلم الضروري جهلا اي مركبا اذ يصدق  
 على ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع ان قلت مقتضى هذا

ان الاستحالة عقلية مع انها على هذا القول عادية والجواب ان المستحيل العقلي  
 انقلاب العلم الحاصل جهلا واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادي واما  
 فيستحيل عادة ان يكون كاذبا فعول الم والا نقب العلم الجاهلي والايمان كان  
 كاذبا لا نقب العلم اي لصار ما شأنه ان يصدق عنها من العلم الضروري جهلا  
 مركبا وليس المراد ان هناك علم موجود قبل حصولها على يد الكذاب فانقلب  
 جهلا بعد ظهورها على يده تامل فقد بان لك ان الاقوال الثلاثة متفقة  
 على استحالة وقوع المعجزة من الكاذب واما الخلاف في جهة الاستحالة  
 فهي عقلية على القولين الاولين وعادية على الثالث من اول  
 الدنيا الى الان الاولى ان يقول من لدن بعث آدم الى ختم النبوة سيما  
 محمد صلى الله عليه وسلم لان لفظ الان يصدق بالزمن الحاضر ومعلوم  
 ان مدعى النبوة فيه كاذبا قطعاً من المعجزات الالهية المعجزات الخمس  
 الصادق بواحدة فانه قد ما يقال ان كلامه يقتضي ان الكاذب يمكن من  
 المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكنه من المعجزات الثلاثة فاكبر والامر  
 ليس كذلك بل جرت عادته تعالى بعدم تمكن الكاذب من المعجزة راسا  
 واذا قيل اي الكاذب سحر ومخوخه اي كسوة وادعى اي ذلك  
 معجزة اظهر فيجوز عن قرب اي صونا لمنصب النبوة ولا يترك للجهل  
 بذلك على معاملته اي على علمه وتعلمه ذلك والمشار اليه الامران  
 معا اني علم تمكن الكاذب من المعجزة واظهار فضيحتها اذا قيل سحر  
 فالضمير في قوله ومخوخه عايد على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان  
 وياكرم الاحسان الكثير الذي لم يكن عن سوال فهو اخص من الفضل قوله  
 لو انخرقت العادة فيه ان مجرد الجواز لا يقتضي باخراق العادة الا ان  
 يقال هذا يجوز وقوعه وكذا يقال وقد يظهر المعجزة على يد الكاذب فليس  
 المراد مجرد الجواز العقلي اذ العقل يجوز وقوعها على يده من غير اخراق  
 للعادة ولا يحصل الجاهلي ولا يحصل بها انخرقت العادة بالمعجزة  
 بان ظهرت على يد الكاذب علم بصدق الكاذب الذي ظهرت على يده  
 والايمان كان جهلا اي والايمان حصل العلم بصدق الكاذب كما كان  
 الجهل المركب الذي هو اعتقاد صدق الكاذب علما لكن الثاني باطل



فبطل المقدم وهو حصول العلم بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول العلم بصدق الكاذب الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب وتجوز اخذ حاصله ان المعجزة اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة وانما يحصل العلم الضروري عادة بصدق الاتي بها ويجوز ان يتحقق العادة ولا يحصل العلم بصدقها وتجوز خرق العادة بعلم حصول العلم لا يتحقق حصول العلم الظاهري بصدق دلالة لا يلزم من جواز الشيء وقوعه بخلاف الوقوع فانه يستلزم الجواز اذ هو فرع فقولنا المص عند حصول العلم متعلق بجوز وقوله في حق الحق راجع خرق العادة فالمراد ان راجعان للطرفين على الدلف والنشر المرب اذ معنى الجواز ان عوض عن المضاف اليه اي اذ معنى جوازه اي استمرار عدم العالم انه لو قدر ووافعا ولم توجد العالم اصلا لم يلزم منه محال وليس معنى جوازه انه محتمل للوقوع وعدم الوقوع اذ لا يتأتى احتمال ذلك مع العلم بوجود العالم وتوضيحه انه بعد العلم بان الخيل حجر لا يتجمل ان يكون ذهباً لان العلم لا يتجمل مع الاحتمال والالزام محال على تقدير كونه ذهباً عند انتفا الخريد او ما عند بولها بحيث تثبت الخريد والد ذهبية لشيء واحد فهو محال للتأدية للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار عدم العالم مع العلم بوجوده فمعنى جواز استمرار عدمه انه لو قدر ووافعا ولم يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند وجود العالم بجواز استمرار عدمه الوجود اذ لا احتمال مع العلم في غاية الوضوح اي فلا حاجة لتتبع كلمة كلمة واما ما ذكره من الحاصل فهو بالنظر الى بعض اطراف النص المذكور في المقام اي انه ليس حاصله لجميع ما ذكره بل حاصل لبعضه ولا يكون العلم اي ما ظهره المعجزة على ايدي الكذابين حاصل لا يتوهم اي لانه لا نبوة لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا تي بان كان حاصله لا يغلب العلم جهلاً مركباً والخاص ان المعجزة شأنها افادة العلم الضروري بالصدق في فلو ظهرت على يدي الكاذب وافادت صدقه كانت مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق عنده في الواقع الا انه سبحانه اخذ آتى بهذا دفعا لما يتوهم ان هذا الجابر قد وقع في وقت ما وقوله بل عادته اخذ اضراب انتعالي هذا فيما علم من الاشارة راجعاً

لمضمون قوله الا انه سبحانه تفضل في هذه المعونة اي من العون عن حال الخارق وحال مدعي النبوة فلا يبحث عن حال ذلك الخارق من كونه سحراً او معجزة او معونة ولا عن حال ذلك المدعي من كونه صالحاً او غير صالح وقوله تحصله اي سبب حصول العلم القطع والوصف بالقطع كما شئت او اراد بالقطع العلم اليقيني لان العلم مقول بالتشكيك وليس للاسلام او السيف اي ان لم يعلم لانه اما كفر بالاصالة او بالادلة او بالتدبير من قبله الثاني ولا يلتفت الاولي المقترح بالغال فيه على ما قبله من جهة اخرى اي غير الجهة التي هي كون الدلالة عادية فما الذي يؤمنكم اي يعلمه انتم فاجابوا على مقتضى الرايين مع ان هذا كراي انما اجابوا على مقتضى رايلم لا مقتضى راي غيره فلا بد من توزيع في الكلام فقالوا اي ارباب القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع لارباب الرايين كما هو ظاهره لكن لا بالمعجزة اي فليس مع المعجزة الا الا ههنا والمعية الواو للقبيل وهو سند لقوله لكن لا مع وجود البياض والمرا بالنقيض هنا المنا في والاضلال بالدليل في توحيد لاستحالة الاضلال مع المعجزة فالواو تعليلية وحاصلها ان الدليل لا يبيح الا العلم والنبوة لا تتجمل الا للجهل المركب فلو حصل الاضلال بالدليل لا يغلب الدليل بطله والعلم الحاصل عنه جهلاً وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق والعلم الحاصل عطف على الدليل فقالوا اي اصحاب القول الثاني واذا كانت اخذ توحيد لما قبله فالواو تعليلية وهو ان اية صدق النبوة حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يضل لكن لا يات صدق الرسول واية صدق الرسول ليست المعجزة وحدها بل بشرط حصول العلم لها عنها واذا خلق الله الخارق على يد الكاذب لا يحصل لنا علم بصدق اذ لا صدق عنده حتى يعلم وهم فيحصل الاضلال بخلق الخارق على ايديه ولا يحصل برأيه الصدق فقولنا حصول العلم الاولي ان يقول المعجزة بشرط حصول العلم لها منها لكن لما جري الكلام على ما ذكر من حصول العلم توسع واطلق الآية اعطيه عن تلك المعجزة اي الناس عن تلك المعجزة انفقوا اي لان العلم هو الاستفاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهو فلا يتجمل النقيض بوجه



لا باعتبار الخارج بوجه المطابقة ولا باعتبار الذهن لوجود الجرم ولا باعتبار  
شككك شككك لوجود النبات النقض اي الثاني والاول  
اي العلم جهلا وهذا يدل على ان معنى قوله انني معه احتمال الصدق  
اي بحسب الذهن ووجود الاحتمال لوجود الشك وازداد جهلا لان  
لان معنى الاحتياط ان الصدق واجب عرضي وجواز الكذب  
جواز ذاتي والجواز الذاتي لا ينافي الوجوب العرضي ويجوز لما عفا  
اخر هذا شرح قوله في المتن ويجوز خرق العادة وهو مع اطباء ليس لمحرر  
لغير ما في المتن مع اختصاره في حقه اي في حق الحق نقض  
ذلك ان نقض فاعلمنا وقوعه ضرورة الاولى ان اي لقربه منه اي  
واما ثقله تجوز خلاف الاولى لا يقدح في علمنا بصدقه اي بصدق  
الحق والجملة في ضمن رفع خبر تجوزنا عقلا خرق العادة احو واذا علم  
الواو استثناء فيه وحده في صلة صدق الرسل لظهورها اي صدقهم فيها  
اخر وابه وجاوبه من عند الله بدلالة المحرقة متعلق بعلم اي واذا  
حصل بدلالة المحرقة العلم بصدق الرسل وجب قصد يقلم اي اعتقاد  
ان اخبارهم كل ما اتوا به عن الله مطابق للواقع اي لان المحرقة اقتضت  
ان الله صدقهم في مدعاهم انهم ارسلوا البليغوا عن الله كل ما امرهم  
بتبليغه فاذا علمنا بالمحرقة صدقهم وجب قصد يقلم في كل ما اتوا به اذا  
التخلف بقضي الكفران هذا والمناسبات لبقا الكلام حذف علم وابدال  
نصده يقلم بصدقهم فيقول واذا ثبت بدلالة المحرقة صدق الرسل وجب  
صدقهم في كل ما اتوا به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه عقلا اي  
كان صدقهم واجبا والكذب عليهم مستحيلا عقلا تامل ويجوز  
منهم الكذب اي ويجوز وقوع الكذب منهم وهذا هو الممهلل وهو  
معلوم مما قبله كان الاولى تبريعه عليه بالغا والمراد انه يستحيل منهم الكذب  
في الاحكام واما الكذب في غيرها فبدخل في عموم المعاصي وقوله عفا لا  
راجع لكل من الوجود والاستحالة وان شئت علقته بالثاني ويلزم منه  
ان الوجوب عقلي ولا يخفى ان هذا قاصر على القول بان دلالة المحرقة عقلية  
او وضعية لما يلزم من كذبهم على الاول نقض الدليل العقلي وعلى الثاني

من الكذب في خبره تعالى ولا يظهر على القول بان الدلالة عادة لان وجوب  
صدقهم واستحالة الكذب عليهم على هذا القول عادي لا عقلي الا ان يقال مراده  
بالقول ما قابل الجمع وخالفه في ذلك على الاقوال الثلاثة والمعاصي  
شرعا عطف على الكذب على حذف مضاف من باب عطف العام على الخاص  
اي ويجوز وقوع المعاصي منهم شرعا واستحالة المعاصي لم تؤخذ الا من  
الشرع لا من الدليل العقلي والمراد بالاستحالة بالنسبة للمعاصي المنع لا عدم  
تصور الوجود لان العقل يجوز وقوع العصية منهم من حيث انهم ذوات  
اي ويستتم وقوع المعاصي منهم شرعا فغير من المنع بالاستحالة بل الشك كلفه  
لانما مورون في هذا سلك امتناء وقوع المعاصي منهم قال تعالى في  
حق سيدنا محمد واتبعوه لعلمكم تقيمون قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله  
فاتبعوني يحبك الله ويغفر لكم ذنوبكم فلو اني بالمعصية لوجب علينا بمقتضى  
هذه النصوص متابعتي في فعل ذلك الدين لكن وجوب متابعتي فيه باطل  
فقط المقدم وقد اخرج في ثم العالم على عصمتهم بما مور منها انه لو صدر عن النبي  
ذلك كان فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا يقل شهادته في الاشياء  
الحقيرة فلان لا يقل شهادته في بيان الادب ان السابقة الى قيام الساعة  
بالطريق الاولى ومنها انه لو قصد منه الذنب لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب التعظيم والتوقير لهم وفيه ايضا اذ هم  
وقال تعالى ان الذين يودون الله ورسوله لعلمهم الله في الدين والآخره  
ومنهم انهم تعالى اخبر حكاية عن ابليس انه قال فبعزتك لا غنيتهم اجمعين  
الاعباد ذلك منهم المخلصين فاستثنى المخلصين من ذرية ادم وهم الانبياء  
لانه لو كان المراد بهم غيرهم للزم ان غير الانبياء اصح حال من الانبياء وهو  
خلاف الاجماع ما مورون بالافتدائهم اي فيما ليس خاصا بهم  
وغير حبلي وغير مباح فالافعال الجلية كالشئ والقعود والسكون لا يجي  
علينا متابعتي فيها وكذا الافعال الباطنة وانما مور الذي ثبت اختصاصه  
بها فوجازت عليهم بما لم يتعرض لبيان الملازمة اعتمادا على فهمها  
من قوله لانما مورون بالافتدائهم اذ وانت خبر بان لا يلزم من جواز المعاصي  
عليهم امرنا بها فكان الاول ان يقول فلو وقعت منهم معصية لكنما مورون



بها الا ان يقال مراده بالجواز العقلي لوقوعي لا العقلي اوان في الكلام حذف اي  
فلو جازت عليهم لزما وقعت منهم ولو وقعت منهم لكننا ما مورين بها فتأمل  
لكننا ما مورين بها اي بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشيء عنهم  
ان يكون ما موراه لان الافعال التي تصدر عنهم اما واجبة او  
مندوبة او مباحة والمباح ليس ما موراه فلو قال لكننا ما ذورين فيها  
لكان احسن وقد يجاب باننا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم  
دائرين الواجب والمندوب ولا يصدر عنهم مباحا الا بصير مندوبا  
وبما قل ما يقع منه يكون ما موراه وجه فلا اعتراض قل ان الله  
لا يامر بهذا استنباطا للمطوية القابلة لكن التالي باطل وهذه  
الدليل وان كان على صورة العقلي لكن المثل لا السمع وجه فلا ينافي كون  
الاستحالة سمعية وكذا يقال في دليل امتناع وقوع المكروه منهم والمباح  
الاثنيين وبهذا الاشارة راجعة لدليل منع وقوع المعاصي على حد  
مضاف اي وبمثل هذا فنقول لو وقع منهم المكروه لكننا ما مورين بالاعتداء  
بهم لما سبق لكن التالي باطل لانه يقتضي الجمع بين متنافيين وذلك  
كون ما موراه متنافيا عنه لان وجه بطلان التالي قوله ان الله لا يامر  
بالفحشاء كونه كلامه بل والمباح اخ معطوف على المكروه اي وتعرف  
عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه بحسب  
مقتضى الشهوة وحاصله ان نقول لو وقع منهم المباح على الوجه الذي  
يقع من غيرهم لكننا ما مورين به لما سلف لكن التالي باطل لانه ما يصير  
ما موراه مباحا وذلك يستلزم الجمع بين متنافيين واذا بطل التالي فالقديم  
وهو وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم مثله واذا بطل  
القديم ثبت مقتضاه وهو عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم  
اذ افعلوا عليهم السلام ديرة بين الواجب والمندوب للمرافقة فلا  
يفعلون شيئا الا لفظة التامس بهم او التقوي بهم على الطاعة وظاهر كلامه  
يقضي ان دليل عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم  
هو قوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء وليس لذلك بل الجمع بين متنافيين  
كما علمت الكلام في عصمة الانبياء يحتمل ان مراده كلام الصافي في عصمة

الانبياء وهو غير مسلم لان كلام الصافي في عصمة الانبياء بعد البعثة فقط ويحتمل  
ان المراد الكلام هنا في هذا المقام وهو ظاهر اكثر الاشاعة الاولى ان  
يقول المراهل السنة الشامل للاشاعة والماتريدي الى انه اي الحال  
والثاني والاولى اسقاط لفظ اي قبل البعثة الاولى قبل النبوة بل  
الاولى اسقاط ذلك لان المقام في الكلام على حكم المعصية قبل النبوة فامل  
الى انه اي الحال والثاني وقوله يمنع ذلك اي وقوع المعصية  
منهم والمراد يمنع عقلا لا يقتضيه السابق وذلك لانه لو وقع منهم معصية  
لاستحققت العقاب ساعة ما كمن التالي باطل فكذا المقدم على انه قال  
اي لكنه قال تصور المسئلة ما لم يمنع اي تصورهما وقوعا وعقبا وانظر هذا  
فانه لا يتم الا لو كان الكلام في اول رسول فقط كولا ادم او في النبي المبعوث  
بعد الفترة والامر ليس كذلك اذ الكلام في حكم الانبياء كافة قبل البعثة  
وتصور وقوع المسئلة لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفا  
بشريعة من قبله الا ترى لهارون ويوسف بن تون فتى موبى فاليها كان  
قبل البعثة مكلفين بشريعة موبى واذا علمت انه لا امتناع في تصور وقوع  
المسئلة يعلم ان ما اجاب به الصافي في بعض كتبه لاحاجة له وحاصل جوابه  
ان المراد بقول بعضهم يمنع وقوع المعصية منهم اي ما كانت صورته صورة  
المعصية اي ما ثبت انه معصية بعد مجر الشرع كصورة الزنا وخو وقال  
بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض اصحابنا يمنع صدور المعصية  
منهم سواء كانت صغيرة او كبيرة بالسمع لا بالفعل فهذا قول ثالث محال لكل من  
القولين فلهذا هذا ظاهر الماهية وانت خبير بان هذا الامتناع مقابلته للقول الاول  
القابل انه لا يمنع عقلا صدور الكبار والصغار من الانبياء لان هذا لا ينافي  
انه يمنع ذلك بالسمع لا بالحيي وانما يحسن ان يقال ما قبله وهو قوله  
وذهب بعض اصحابنا الى انه يمنع عقلا فامل لكن دل السمع في  
لا معنى لهذا الاستدراك فالارثي ان يقول فقد دل السمع في زمان السمع  
اللفظ السمع من القرآن والسنة والمراد بالشرع الاحكام الشرعية اي  
فقد دل الالفاظ المستوعبة بعد ورود الشرع او فيه انه لم يرد نص صريح  
بذلك فلعلم اراد بالسمع الاجماع تامل وذهب الرواقص الى الفرق



بين هذا والمذهب الثاني الذي اختاره عياض باختلاف المآخذ كما يظهر من  
قوله بعد ومعتقد الفريقين مأخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة  
التقريب العقلي ومأخذ المذهب الثاني ما تقدم من الدليل العقلي والاولي  
حذف قوله المذهبين الثاني ما تقدم من الدليل العقلي والاولي حذف  
قوله قبل البعثة لأن المقام يعني عنه ومعتقد الفريقين يعني قبل  
البعثة الروافض واكثر المعتزلة لان صدور ذلك توجب لما خالف الفريقين  
وهو انما يناسب مقول الروافض الجاري على ما هو اعم بخلاف مقول اكثر  
المعتزلة الجاري على انكسار فقط من بعثة الرسل متعلق بمخزوف  
صفة الحكمة اي ما اقتضته الحكمة الناشئة من بعثة الرسل فمن ابتدائية  
اوانها بمعنى في والحكمة في بعثة الرسل كالخلق وهذا يقتضي تقطيعهم  
فيكون اي الصدور عنهم في الاحكام الاولى حذف قوله  
لان الاجماع على عصمتهم فيما يتفقون من اعمه مطلقا وقوله لان المعجزة  
علم من هذا التعليل ان مستند الاجماع المعجزة لا دليل من قبل الرسل  
فيما يبلغونه اي قصد اوما جواز ان المراد الجواز العقلي لا العمري  
منه الاستاذ في خبر عن قوله اوما جواز في وانما جابر  
بان المنع انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولي حذف لغز جواز او  
ايدال اعط منعه بنفاه وجوزة اي صدور الكذب منهم غلطا  
القاضي ابوبكر الباقلاني قصد او اعتقادا محترز الاول الغلط  
ومحترز الثاني النسيان لان ما يقع في حال النسيان انما يقع على طرف  
الظن كذا قرر وفيه ان الناس قد يحزم بالنقص فان قصد والجزم  
بمعاني النسيان قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه  
اي في امتناع صدور الكذب في الاحكام في وهذا الاسلوب يقتضي  
ان الخلاف في دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدوره والاسلوب  
السابق يقتضي ان الخلاف في جواز الصدور وعدم جوازه فالاسلوبان  
متجانسان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بالجواز الذي وقع فيه الخلاف  
الجواز العقلي والخلاف فيه لا ينافي الاتفاق على امتناع صدوره لانه  
لا يلزم من كون الشيء جازا عقلا وقوعه فافاد او لا حصول الاختلاف

في جواز حصوله عقلا وعدم جواز حصوله ثم افاد ثانيا الاتفاق على عدم  
حصوله بالفعل والاختلاف في دليل عدم حصوله الا انه كان الاول  
للثاني يقول ولا بد من ثبوت الاستاذ فنفاه الاستاذ وابته القاضى ثاملا  
في امتناعه اي من جهة الوقوع بالفعل اعم من كون جازا عقليا او ممثلا  
عقليا والنصواب ان الكذب لم يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا  
واما الجواز العقلي وعدمه فليس اخر قد علمت ما فيه من الخلاف وهذا كل في  
الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها ووقوع المعاصي غير الكذب فانما  
اليد بقوله واما غير المذكور في واما غير المذكور من المعاصي في غير  
المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله ان قوله شامل للكذب في غير الاحكام  
وقوله وصفا بالخسنة اي التي تدل على حسنة فاعلموا ودان كسرة لقوله  
والنصفية تحبذ وقوله والاجماع على عصمتهم هذا يدل على ان المنع سرعي  
وقوله خلا فان بعض الخواص اي حيث جوزوا او وقوع الكبار وصفا بالخسنة  
عمدا اتفق اهل على جوازه اي جواز وقوعها وقوله سوي الروافض  
اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا ولو سهوا او غلطا لان صدور  
المعاصي منهم ولو سهوا مما يحقرهم في القوس وينفر الناس من اتباعهم وهذا  
خلاف ما يقتضيه الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدور ذلك منهم فتبجح  
عقلا بل اتفقوا على امتناعه اي امتناع اتيان الكبار وصفا بالخسنة  
الخسنة مطلقا سو كان عمدا او غلطا او نسيانا وضميرا تقفوا راجع لكل قل  
السنة والروافض وقوله وهذا الذي ذكره اي الامدي فقال القاضي  
اي ابوبكر الباقلاني بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل  
السمع والمراد به هنا الاجماع وبدليل العقل اي لكون دليل العقل  
عند اهل السنة مخالفا عند المعتزلة فالدليل عند اهل السنة انه  
لو وقعت منهم معصية عمدا او نسيانا او غلطا لكن ما مورين باتباعهم فيها  
لكن الثاني باطل لقوله تعالى ان الله لا يبرئ الغشاة وما يلزم عليه من كون  
الشيء ما مور به ومنها عنه واما عند المعتزلة فلما مر من ان صدور المعصية  
عليهم مما يحقرهم في اعين الناس ومنع من اتباعهم وهذا خلاف ما يقتضيه  
الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدورها عنهم في جميعا عقلا التي لا حسنة

وجوب



فيها اي لادانة فيها لا بعد لاجنبية والنظر لها بشهوة الاختلاف الناس  
في الصغار اي ما هي فورا راء البعض شيئا صغيرة براه بعض اخر كبيرة فلا يتحقق  
الصغيرة نظر الى الناس كلهم فكان الاسم منع اجميع وتزيد منصبهم الرقيق عنه  
ولان جماعة هذا القليل اقل من اقل اقل فهو كبيرة اي نظر الى المعنى  
بذلك وليس عند هؤلاء الجماعة بل من الذنوب صغيرة وافعالهم  
يجب ان يستند اواخر الجملة عطف على قوله ولان الله هو هو علة مستقلة  
فلوحازت منهم الاولى فلو وقعت منهم لكناها والحاصل ان المعاني  
اما لغز وغير كفو والثاني اما كبيرة او صغيرة والثاني اما صغيرة حسنة او لا وفي  
كل اما ان يكون صدور ذلك منهم هذا ولا وفي كل اما قبل البعث او بعدها  
اما الكفر فلم يقع منهم اتفاقا ولم يقل احد بجوازه عليهم الاجماع مع الخوارج  
نسمى بالازمنة وما عداه في جواز وقوعه وعدم جواز اختلاف وهل دليل  
الامتناع شرعي او عقلي فيه خلاف ولحق امتناع وقوعها منهم ما لم يرتب على  
الوقوع شرع والافلا وبهذه اي التقليل الاخير وهو قوله ولان لو وقع  
منهم معصية لامرنا بانبا عليهم فيها فنقول ايضا لو وقع منهم مكره لامرنا  
بانبا عليهم فيه فينقلب طاعة بكره انقلاب المكره طاعة محال لانه يصير  
ما مراد به منبها عنه فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب اي فضيلة  
افعالهم دائرة في المراد فافعالهم دائرة بين ذي الوجوب وهو الواجب فلا بد  
من التقدير في الاول او في الاخر والاباحية اي اباحية الفعل في حد ذاته  
فلا بد ان يكون طاعة منهم واذا كان اهل المراقبة نحو هذا تاييد لما قبله  
وامر اية دوام استحضار الله اطلاع المولى سبحانه على جميع احواله ظاهرة  
كانت او باطنة لا قال تعالى وما يكون في شان وما تناووا عند من قران ولا  
تقولون من على الاكنا عليكم شهود اذ يقضون فيه ولا خفاء ان لزوم المراقبة  
يوجب خلود النفس بالكتب وحضور قلب بنفي الخواطر وضبط الجوارح عن  
التلبس بالمعاصي وعدم الفعلة عن حرمانه ومكنا تدور وسوخ المعرفة  
الاولى وكل المعرفة لاجل ان يفيد ان المعرفة مقولة بالاشياء  
فصل اي في بيان البينات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قوله  
ونبينا الاضافة للتشريف اي لتعظيم شان المضاف اليه وتشريفه لانه

ثبت لنا عايد الشرف بالنسبة اليه واليون للمتكلم ومعه غيره اي معشرامة  
الاجابة والاول هو الناصر وقوله قد علم قد للحق اي قد علم تخفيفا  
بالضرورة ادعاه للرسالة وسند ذلك نقل الموافق والمخالف كذلك بالتواتر  
وذلك بفيد العلم الضروري وعم اعرفانه ثم ان قوله ونبينا اشارة الى  
قياس اقتراني حذف كبراه اي وكل من كان كذلك فهو رسول بنحو سيدنا  
محمد رسولنا ومخدا المعجزات قد علمت ان من قيود المعجزة التحريك وحسب  
ذلك يظهر لك ما في قوله المعجزات من التجوز حيث هي الخوارق معجزات  
باعتبار ما الت اليه لا بخلاف ان معجزات جميع سلامة وهو من سبع الفعلة  
ومولانا محمد قد ظهر على يده ما لا يحاط به من المعجزات فالجواب في غير  
محله الاصل ولاجل دفع الالهام ابتداء بقوله لا يحاط بها وتوكل لا يحاط بها  
اي لتكثرها وفيه انما انما يتبادر بالافعال محصور الا ان يقال هذا على سبيل  
المبالغة والمعنى بخدا معجزات من شانها ان لا يحاط بها لتكثرها او يقال ان  
من حلة ما يتبادر بالافعال وهو باعتبار ما اشغل عليه لا يحاط به  
في البينات كما قد جعله صلة لنظم ولو اعتبره صلة للدليل بعد اهر على  
وظهرت الخوارق وهذا يتضمن كونه بخدا بها قبل وقوعها وانها وقعت  
غير مكره به واما قولنا متضمن لجمع قيود المعجزة وكذا قال قد ظهرت  
المعجزة على يد بالتواتر اي بالكلية المتواتر الذي ينقله عن صفة  
التواتر اظهرت به ما هو عليه من علو المرتبة الموافق المراد به الذي  
يعترف له بالرسالة والمخالف هو الذي لا يعترف له بها والتواتر اي الخبر  
والتواتر اي المتواتر ضرورة اي وجوبا لان العلم المقاد بالتواتر قبل ان  
ضروري وقبل انه نظري فجلنا الضرورة على الوجوب لاجل ان يكون كلامه  
صادقا بل من القولين فقد تقدم ان اي نظر الى قوله قبل وهل دلالة  
المعجزة على صدق الرسل عقيدة او وضعية او عادية اقول ان من المنكرين  
لنبوة نبينا اي فيه ان العرفة الثانية لا تنكر نبوته وانما تنكر عموم بعثته  
فما هو الاول ان يقول ان من المنكرين لرسالته وهو من اليهود او يقول ان من  
المنكرين لنبوته في قوله من اليهود تأمل وزعموا ان الشيخ محال ونسبوا  
ظاهرة ان الضميرين في زعموا او نسبوا راجع لجميع اهل تلك العرفة فيكون



ظاهره ان جميع تلك الفرق اتفقوا على استحالة النسخ وانهم اتفقوا على ان  
 الدليل على استحالة النسخ الدليل العقلي وزاد بعضهم الدليل النقلى على الدليل  
 العقلي فقولهم وبعضهم نكسوا بالنقل اي زيادة على الدليل العقلي وان جعلوا  
 ضمير نكسوا راجع لبعض تلك الفرق لاجمعهم كان ظاهره مقيد ان بعضهم  
 نكسوا على استحالة النسخ بالدليل العقلي وبعضهم نكسوا بالنقل وحده فقلنا  
 حسنت المقابلة لكن كلام ابن التماسي في عالم بعيد خلاف كل من الاحتمالين  
 وان الفرق الاولى جميعا نكسوا على استحالة النسخ بالدليل العقلي والنقل  
 ونصه وزعموا ان النسخ محال ونكسوا في احالته على زعمهم بوجهين العقل  
 والنقل اما العقل فقالوا النسخ يتضمن البدا والبدا على الله محال واما النقل  
 فقالوا ان مرجع نص على الله شر يفقد لا نسخ وانما قال نكسوا بالسبب اهله  
 ونكسوا ضمنه معنى اعتمدوا فكله بعلى وان على معنى البنا  
 يستلزم البدا اي ظهوره لان خافيا عليه سبحانه ونقالي وانه قاله  
 على قوله نص اخ وهو لا بد له من عطف على معلول بالست اي احذر  
 وتعظيمه وحرمة العمل فيه تعرف بالسوية المناجبة للربط ان يقول  
 وقرن بالواد والعسوبة نسبة ليعسى لولا انهم على قلنا الى العرب اي  
 لالبنى اسرائيل والردف لما قرر مسأله من الأدلة توجد الى دفعها فقال  
 والردف ان عمت اخ مقابلة محذوف اي وان عمت به شي اخر غير  
 هذا فعليات بيانه فقد حلت في هذا الردف طريق الاستفسار ولذا اخذ  
 اي ولاجل ظهور ما كان خافيا عليه نسخ الحكم الاول في النسخ الاولى  
 للنسخ وقوله فانه اي الباري سبحانه والخال والشان وهذا كله يمنع  
 منع البنا المتصور اي التصرف في الصور كذا تصرف اي نقالي وقوله  
 يمنع اخ هذا حاصل النسخ وهو متعلق تصرف اوان البنا المتصور واسرار  
 بهذا الى ان تصرفه نقالي في افعال عباده الاتساع من جهة الحكم بان  
 يجعل هذا الفعل ممنوعا او جائزا يمنع ما اطلقه اي جوزه في وقت وقوله  
 واسلافه اي تجوزه قول البنا معمول لاستلزم وقوله لا يستلزم اي البدا  
 تصرفه فيهم اي تصرفه نقالي في العباد اي كان تصرفه فيهم  
 مستلزما للبدا اي لكن التالى باطل باتفاق قطب المقدم والى هذه الاستثنائية

انشار

انشار بقوله واذ لم يدل اخ بافعاله اي التي ليست مكتوبة للعباد واذ  
 لم يدل اخ الاولى واذ لم يستلزم الثاني البدا فلا يستلزم الاول والمراد الاول  
 هو قوله تصرفه في افعال عباده اخ والمراد بالثاني هو قوله تصرفه فيهم بافعاله  
 اخ كيف ومن المعلوم اخ اي كيف يكون الثاني مستلزما للبدا والاستلزام  
 الكاري بمعنى النسخ اي لا يصح ان يكون الثاني مستلزما للبدا لان من المعلوم  
 اخ فالواو تعليليه سند للأكاري فيهم اي نهى الصدر الاول من  
 الصحاح فالصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الباري نقالي هذا  
 اخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اي والرد  
 بما ذكر على من احال النسخ اذا تزلنا اخ لا يقال اي سوال نفت  
 فلان في انه يقال سواله فيهم وادب ثم نقول اخ هذا الزام للفرقة  
 الاولى المستندة في احالة النسخ على السمع والنظر العقلي والاولى تقديمه  
 على الدليل الذي مر لان الذي مر تحقيق وهذا الزام والشان ان الانشائي  
 يقدم على التحقيق اي ان اولئك ثبوت الرسالة لسندنا محمد كذا على ان النسخ  
 لا يستلزم ظهوره في كان خافيا على الله واما النسخ اخ مقابلة محذوف  
 اي وما مررشت الرسالة موسى وعيسى عليهما السلام واما النسخ اخ  
 وقد حرم بالنا للفاعل اي وقد حرم الله وقد حرمه اي حرم عليهم  
 فهو ما لبس للمفعول ويصح شأوه للفاعل اي اعتقدوا محذوف فهو معنى للمفعول  
 والفاعل وعلى كل حال فالضمير لليهود لذوي الولادة بحيث ان المراد  
 من تمكن منه الولادة بان كان بالغ فلا يجب الا على البالغ دون الصغير  
 ويحتمل ان المراد من ثبت له الولادة سواء كان صغيرا او كبيرا وقوله وقد اجبوه  
 في استناد الايجاب للضمير اليهود يؤسح اي اوجب الله عليهم او حكموا  
 بوجوبه ونسبة الحكم لهم مجاز لكونه ظهر فيهم ويحتمل ان ذلك باجتهاد  
 منهم ما يقتضيه الاستنباط لهذا بعد قوله ولا يخفى كذب هذا  
 النقل المقتضى لابطاله ثم بعد ذلك بعيد انه يقتضيه لهم ابن الراوندي ثم بين  
 شأنه ابن الراوندي بفتح الواو كان من الرنادقة خلافا لما قاله بعضهم  
 كالفناري في حاشية المطول من انه كان من الاولياء المدللين على الله  
 لما ظهرت الهجرة اي لان كلاما من شريعة سيدنا محمد وعيسى وفتح بفتح النسخ

م



لبعض ما في التوراة من شريعة موسى كالم يظهر اي فيما مضى وقوله ولا تظهر  
 اي في المستقبل بالنظر لمن المصطفى اولى الارضه اي حق وانت خير بان  
 ما بالي يقتضي ان يكون متعبا لا اولى كما اقتضاه كلامه كان انساب ان لو  
 قال لتبين ذكره نحو حتى غير واصف في كتبهم فلان فيها ايضا مشرب  
 حرة فغير واذلك الى اسود ولم يحج احد منهم بذلك اي النقل المتقدم  
 عن موسى واما العسوية وهم القاطنون انه مرسل للعرب خاصة  
 لا يجني نافعته اي لان توابع لم يكن رسولا الى كل الخلق سالبه جزية وقد  
 اعترفوا بان رسول العرب وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله وهو انه  
 رسول الى الخلق كافة وهذه موجبة عليه والموجبة الكلية تناقضها السالبة  
 الجزئية وافضلها اي المعجزات المتقدمة في قوله وتخذ المعجزات ان لا يحاط  
 بها ولا كان ما تقدم يوهن ثبوتها في الفضيلة دفع ذلك بما هنا وانما كان القرآن  
 افضلها لبقائه معجزة الى غاية الدهر بخلاف غيره كاستحقاق القرآنه معجزة في  
 وقت معين الذي لم يزل يقرع هو يقرع ما خوذ من القرع وهو خيط  
 الباب اريد به لازمه وهو الوصول وهو خير زل واسمه قوله اياته وفاعل  
 تفرع ضمير يعود على اياته اي الذي لم يزل اياته يصل لاسماء البلا والبلغا  
 جمع بليغ وهو ذوال الملكة الذي يقتدر على التعبير عن ما يقصده بكلام  
 بليغ اي مشتمل على ما يقتضيه الحال بتضليل متعلق بتفرع اي فوعا  
 ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالى ومن يستغ غير الاسلام دينا لا يقول  
 ويحرك هو بالياء نصيبه عطفت على قوله لم يزل اي والذي يحركه هو فهو وصف  
 ثالث للقرآن وفي بعض النسخ تحرك بالياء ثلثة حرف عطفت على تفرع فلو  
 خبر ثان لتزل في طلب المعارضة اي باللائحة بمثله وقوله على سبيل  
 التميز اي لاجل تميزهم اي ظهور تميزهم حمية اللسان مفعول  
 تحرك والحمية ما خوذ من الحايده وهي الرفع والحفظ والسنن بضم اللام  
 وسكون السين جمع لسان بفتح اللام وكسر السين وهو الفصحى اي الفصحى  
 واصافة حمية للسان من اصافة الصفة للموصوف اي وتحرك الفصحى  
 الذين لهم قدرة على التدبر والمعارضة وحفظ ما يقولونه او من قبل الاصافة  
 بالانية الموقدي القطنة صفة للسان والموقدي جمع موقد حدثت

نونه للاصافة والتوقد اشتغال النار اريد به هنا لازمه وهو الكمال والقطنة  
 العريضة بمعنى العقل والفرجة توصف عند كثرتها وكالها بالتوقد كالنار كما توصف  
 بالحد عند قلتها واصافة موقدي القطنة من اصافة الصفة للموصوف اي  
 اللسان الكامل العطنة والعقل ولا يخفى ما في كلامه من المجاز حيث اطلق لاشفا  
 واراد لازمه وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بما مع التاثير  
 والتعلق في كل لان النار متى تعلقت بشئ وتوجهت اليه اوتت فيه وكذلك  
 العقل والنيات التوقد تخيل الاقوي المعارضة من اصافة الصفة  
 للموصوف اي الموصوفون بان معارضتهم قوية ويقال فلان قوي المعارضة  
 اي ان له قدرة على الكلام والمعارضة وقوله نظما ونبرا نسب برفع الخافض  
 اي الذين لهم قدرة على المعارضة بالنظم والنثر الخاضعين من الخوض  
 بمعنى النصرف والمراد بفتوح البلاغة اساليبها وطرقها وهي مقتضيات الاحوال  
 والمراد بنصرفهم في مقتضيات الاحوال انهم متى عروا عن شئ اتوا في عب  
 بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات الاحوال واتى بقوله طولا وعرضا  
 للمبالغة في كمال تصرفهم في اساليب البلاغة وهو منصوب على التمييز المحول  
 عن المضاف اي الخاضعين في طول كل فن وعرضه لا تغلت بضم التا  
 وفتح اللام اي لا يخرج منه كلمة اي اقواها وهو فاعل تغلت او انت  
 الفعل لاكتساب الفاعل الثاني من المضاف اليه واطلق الكلمة في المقام  
 على الكلام الموصوف بالبلاغة توسعا ومحارا اي بحيث لا يخرج عن معارضتهم  
 اقوى كلام بليغ هذا اذا عرض بغيره فبطل ولم يعرض فيه بغيره اي انه  
 على تقدير بلوا في شخص كلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة على معارضته  
 من حيث الابتناء بمثله وغيره بالمنع بمعنى اقوى لان الكلام البليغ يتفاوت في  
 البلاغة فكيف وهم سيعول اي فليفت بركون معارضته القرآن والحال  
 انهم يسهون في تحريكهم اي في ثبات تميزهم اي ثبات تحريكهم صريح  
 اي ان تركهم للمعارضة في تلك الحالة بعيد غاية البعد وقوله مثله اي  
 مثل القرآن في الاسلوب والبلاغة ثم صرح بغير الجميع اي جميع من  
 تحدا عليه بالقرآن وهو المصوب لهم والمرسل اليهم وهذه اجاز على طرفين  
 الخلاف السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم ومراده بالنصريح ما جعل



ما فهم بطريق اللزوم لان العجز في حال الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الآية  
 بطريق الاولوية وانظر ما وجد تقديم الله الخن على الانسان مع ان اسلوب الآية  
 حار على العكس ومع ذلك اي ومع قزع آيات القرآن اسما على البليغ  
 الموصوفين بما تقدم بتفصيل دين غير الاسلام وتحريكها لهم في طلب المعارضة  
 وتصريحها بعجزهم عن معارضة شئ منه والاثبات بمثل لم تحرك انفسهم  
 اي لمعارضة والمراد بانفسهم هنا همهم العبيد لاستكبارهم وهم  
 المحبون الخ الوالين والمحال والضمير المجرور عائد على الالفه بمعنى الهم العلية  
 اي والمحال انهم المطيعون على الالفه ولا يخفى ما يقتضيه هذا الاسلوب من  
 النصاي وهم المحبون لا غيرهم كالهم ومن عاداتهم هذا من تمته قوله  
 وهم المحبون عليها وقوله معها اي مع الالفه وقوله صرط انفسهم اي عن  
 المعارضة وان كان في ذلك اي في معارضة ذلك للمعارض هلاك  
 انفسهم فكيف بما هو اذى فكيف بعقل تمالك انفسهم عن المعارضة  
 حيث قدح في مناصبتهم بالهم فما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم  
 اي صفة كلامهم وتنبأ اي البلاغة فيهم من رب الطفل اذا شئ ومعلوم  
 ان وبيب الطفل ما شئ عن غير روية كما به ملحا الى ذلك فذلك البلاغة  
 تحرك فيهم من غير روية فلها اشارة لتكمين البلاغة فيهم حتى انهم بها  
 اي بالبلاغة في كل واحد من اوردية الكلام يمشون اشارة الى ان كل كلام وقع منهم  
 كان مذحا او هجا او رثا او غزلا او غير ذلك لا يكون الا بليغا اخر استلهم  
 اي استلهم واتجهلهم وقوله احسوا الى ادركوا وقوله مقاومته اي معارضة  
 اما انه ليس اشارة بهذا الى انه اضطرب في وجه اعجاز القرآن بعد  
 الاجماع على انه معجز بل ذلك لصفه اي انهم كانوا يقدرون على اسلوبه والاثبات  
 بمثله او لا ثم صرفوا عن ذلك اي استلهم الله القدرة على ذلك بعد وجوب النبي  
 صلى الله عليه وسلم او انه لم يكن في طوفاه يكون في الطبقة العليا من المضاحية  
 والد ربه الفصوة من البلاغة ولم يوط احد من البشر تلك الطبقة وهذا هو  
 الصحيح اما الله اي ما يقع به المعارضة من القرآن وهو السورة من مثله  
 ومن لم يستع انما جارا عليه في المقام من الحرس والسكون عن معارضة  
 في حق من له عقل وامان لم يستع فقد اشار له هنا وقوله وان شئ اي تحرك

وقوله لمقاومته اي لمعارضة هذا الامر وهو القرآن العظيم كسيلة هو  
 بكسر اللام وفتحها الخ واني انخرقة من الخرق بضم الخاء المعجمة وسكون  
 الراء بعدها قاف اي تضجكه وحق اي شئ يصحك ملكه ناشئ عن الجأفة  
 وقلة العقل نقل احاد هذا يدل من نقل غيره لاسان الاعتدال  
 عنهم اي بان يقال السبب في عدم معارضتهم له عدم وصوله لهم توا تراء  
 كالكلمة رديه وزجر بمعنى الكف عن هذه المقالة جعلت جمع حامل  
 بمعنى حافظ وهو متعلق بامثالات وقوله وصحفه اي محال كتب والاشارة  
 باله الى المهمة الشاعرة امره وقوله سهلها وجعلها يدل مفصل من مجمل والمراد  
 بالسهل ما قابل الجبل والمراد باليد والبايد وبال حاضر الحاضرة مومنها  
 وكافوها جعلها وانها السباق يقتضي ان هذا من اطراف البدن وانت حبيب  
 بان هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل في ساكنها تامل قريبا من  
 شعامة سنة هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب قريبا من وفاته رحمه الله  
 اذ وفاته كانت سنة خمس وسبعين ومائة اقبست بريب الاستفهام  
 انكاري بمعنى النفي والاشارة راجعة لمضمون ما سبق اي فلا ينك عاقل  
 بعد هذا الذي سبق في شأن القرآن الخ وقوله صدق في اذ اي بل هو من عند  
 الله الخ مع ما فيه اي القرآن بالقبوب اي الامور المفصلة عن  
 اي مع ما فيه من الاحبار المظابقة بالامور المفصلة عن اقل وقوعها  
 ومحاسن علوم الخ اي ومن علوم الشريعة المحاسن اي الحسنات وقوله المشتملة  
 بيان لوجه كونها حسنا من المصالح النبوية اي كالايات المتعلقة  
 بصل السبع وحرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة الزنا ونحو ذلك وقوله  
 والاخرية اي كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة والصوم والحج وتخبر  
 الادلة اي كافي قوله تعالى فلما راي الشمس المنبس بارعة الخ وكافي قوله تعالى ان  
 الله ياتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الآية وكافي قوله تعالى لو كان  
 فيها آلهة الا الله لعبدت كل في قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به  
 موسى الآية وقوله بخبر الادلة عطف على قياس او على الاخبار وعلى كل فنون  
 الاطراف التي شئت بها ما وقوله ويرد قصص الماضين هذا من اطراف التي  
 جنبت بها ما وكذا ايضا ذلك قصص مولا ناسم ومولا نوح ومولات



ابوب وغيرهم وإنما سردت فيه قصص الماضين وإن كانوا قد مضوا اتخذوا  
لهذه الأمة عن نواحي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة في تلك القصص قوله  
وتركية النفس أي نظيرها بما عظم مخوف بتو الله يجعل له حرجا ومن أصح  
فاجرة على الله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله وتركية الخ عطف على أخبارهم  
من جملة ما بنيت به ما ادنى مجادها المراد بها العلوم التي يفتح بها على  
العلم من تلك الواعظ هذا كله أخذ من حيث لما اقتضاه المقام من اعجاز  
القرآن والاشارة راجعة لما تضمنه شأن القرآن لم يخط كتابا لم ينظر  
كتابا من الملاحظة وفي نسخة لم يخط كتابا يمكن من جملة في محل رفع طرفة  
لغاظة والباقي قوله بها للسبيل من ذلك أي مما تضمنه شأن القرآن  
وقوله علم ذلك كذا في بعض النسخ أن يكون قوله علم بالبناء للفاعل وفاعله ضمير النبي صلى  
الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة راجعة لعلوم القرآن أي علم النبي صلى الله عليه  
وسلم ما احتوى عليه القرآن من العلوم بالضرورة أي بالبداهة ويجوز أن  
يكون بالبناء للمفعول وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على يدي أي في  
وسايق قوله بعد وما كنت تتوا الانية يدل على الاول وما كنت تتوا هو دليل  
لأن ذلك يدل على يدي أي كثيرة لاحصولها وضمان للآيات  
والمعجزات دفعا لما توهمه صفتها من الغاية وقوله لاحصولها أي بالاعتق لا يجب  
الواقع أي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو مختص بحجب الواقع  
والفرق الخ لما جرت في كلامه ذكر الآية والمعجزة استعسر سوا الواحاصله  
ما الفرق بين الآية والمعجزة مع ذلك أي مع الدلالة على صحة ما جاء به  
فالآية تتجلى في الدلالة على صحة ما جاء به ولكن المعجزة تختص بالحدوث  
وأما الآية فلا يشترط فيها ذلك فهي اعم من المعجزة واختلفوا في تعيين  
أولها أفاد الاجماع من المسلمين على أن القرآن معجزة وكان الخلاف قد وقع بينهم  
في تعيين الوجه العجزة الذي اتخذ به النبي صلى الله عليه وسلم كان الشأن  
العرض لتفاصيل ما فيه من الأقوال وبيان ما هو منها ما هي وما ليس بشا هي  
فقالوا واختلفوا أي بعد الاتفاق على أنه معجزة وإن اشتمل أي والحال  
أنه مشتمل على قول أو لعمال فقال بعض المعتزلة هو أسلوب الخ فيكون الضمير عايد على الوجه  
أن لو قال فقال بعض المعتزلة هو أسلوب الخ فيكون الضمير عايد على الوجه

المعجز الذي وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجزة الذي  
وقع به التحدي وكذا القول فيما بعده من الأقوال إذ عرفت أنها بالاعجاز مقام  
الوجه لأن المقام يقتضي الوجه الذي به اعجازه لا يقتضي الاعجاز ونظيره  
الخاص تفسير لما قبله أي نظيره الخاص الذي ليس على سبيل الظن ولا التعميم  
فهو ليس نظرا ولا استيعابا بالجميع أي مجموع ما ذكر من النظم الخاص  
والفصاحة وإن كان في مقدورهم اسم كان ضمير مستتر والظاهر أنه  
عايد على القرآن وأنت خير بانه غير مناسيب والمناسيب عوده على ما يكون  
به المعارضة وهو المثل المفهوم من الكلام قبل وقد يقال أنه عايد على القرآن  
على حذف مضاف أي وإن كان مثل القرآن الخ وهو قول لابي الحسن  
أو أفاد أن لابي الحسن قولين وإن النظام له قول واحد اعجازه في  
جملته الخ اعجازه مبتدا وقوله في جملته متعلق بمحذوف خبره وعدم  
تناقضه بالحري بل هو جملته أي أن اعجازه كأي من جملة علم تناقض  
أي أنه فان الكلام الطويل شأنه التناقض وتكذيب بعضه لبعض وقوله وتصادف  
أو تفسير لما قبله اعجازه ابتداء أي الوجه المعجز الذي اتخذ به ابتداء  
أو اعجازه أنه عبارة أي من جملة أنه عبارة أي معبر به عن الكلام الخ  
نقضا بالعقول أي لما حكم به العقل من أنسب القائمة بمعنى الإلهام  
التي ورد بها القرآن لا تضاد القضا بالشيء يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم  
بأن العدل حسن والظلم قبيح وهذا قد جاء به القرآن فكل قضية وردت  
في القرآن يسلمها العقل ولا يجملها قديم أي من جهة أنه قديم  
وأحسن هذه الأقوال الخ لما أفاد الأقوال تقررا وأنها تسعة أقوال أخذ  
يتم على ما عليه تلك الأقوال من الصحة وغيرها فقال وأحسن الخ وأنت  
خير بأن ما وجد به الأحسن من قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ  
بقتضى تعيين قول القاضي والامام لا أحسنه فقط ومفهوم قوله أحسن  
أن ما بالاقوال حسن وليس كذلك أذ سب في له في التبرج في بعضها  
بعدم الصحة فكان المناسب أن لو قال والصحيح القول الذي اختاره القاضي  
أو اللهم إلا أن يقال أن الفعل ليس على بابه فتكراره باحسن هذه الأقوال  
الحسن أمها وهو يفيد أن غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق



بالضعيف وغير الصحيح تأمل القول الذي اختاره القاضي اي وهوان  
اعجازه من جهة نظمه الخاص وفصاحته المعلق يقال افنى الشاعر  
واقفك اذا اتى بالعجب اهر يوسى وهو يكون الفاو فتح اللام اي الماهر في شعره  
وقوله فان الشاعر اخذ ترشيح لهذا القول الذي اعتمد في المتن ايضا  
المؤالة هي الفصاحة والاسلوب الخاص هو النظم الخاص او نثر مرسل  
اي حال عن السجع وبه يخالف الخطبة لم يكن الا في به لك معارضا  
لها اي لان المعارضة بما تكون المجموع الامر ولم يوجد هذا الواحد وهو  
الفصاحة دون النظم الخاص في الاول والنظم الخاص دون الفصاحة في  
الثاني وهو نظير معارضة مسابقة في الضمير عابدي على الطرف الثاني اعني  
معارضة الشاعر الذي سرد قصيده بليغة بمل وزن شعرة عاريا عن فصاحته  
وجزائته بزهاته جمع ترهته بضم التاء وفتح الراء المشددة فارسي معرب  
اسم للما طي اي اموره الباطلة فقد سبق في قول المتن وهو لا يصح  
لكن فيه ان هذا الذي قد سبق شعر بصحته لا يصفه الا ان يقال سراد  
بالاصح الصحيح فانه لو كان هو سند للضعيف وضمير انه للمحال وان كان  
وكان تامة اي فانه لو ثبت صرفهم بعد ان بانهم بما ماله لنقل كي هو  
ولو نقل لوجد اي واما ما نقل عن امره القيس فهذا لم يقع به اعجاز لقلت  
وذلك مثل قوله بجنى المرء في الضيف الشارحي اذا جاء الشا انكره  
المرء الارضي محال واحد قتل الانسان ما الكره فانه هو هذا سند  
للشريطين قبله وقوله مما تورا الدواعي على نظره اي للرغبة في نقله الا ترى  
المعلقات السبع فانها قد نقلت رغبة فيها كما يكون في ادبي هو اي ان  
مقتضى صرف قد رتبهم عن معارضته ان يكون في ادبي مراتب الفصاحة  
اذ لا داعي لكونه في اعلاها مع انه في اعلاها اظهر اعجازه اللام  
اعني في وقوله كيف اي كيف يكون الادبي السب والمحال انه لا خلاف هو  
واما من قال اعجازه هو هذا الاسلوب افصح مما جرح عليه قبل عند  
حكايه هذا القول بعدم اي بسبب عدم التناقض فيه وقوله على طول  
اي مع طول ولذا اي لاجل كون من لدن حكمه علم وصفا هو الا  
ان التجدي هو اي انه لو وقع التجدي بالاثبات بمثله في كونه مع طول بصدا بعضه

بعضها ولا تناقض فيه لم يجد بسورة منه بل يجد اجملته والفرض ان التجدي وقع  
بسورة منه اذ لا تحقق له سند لما يليه والضمير للانس بذلك  
اي موافقته لقضايا القول اذ ذلك وصفا اي فكل قضية منه يسلمها  
العقل ولا يجنبها لانه ان اراد بالقديم هو الاولى ان اراد انه قديم من حيث  
مادل عليه وحاصله ان من قال اعجاز القرآن من جهة كونه قدما يقال له ان  
اردت كونه قديما من جهة مدلوله فلا يصح لان شرط المجرة ان يكون فعلا لله  
ومدلول القرآن قديم ليس فعلا لله وان اردت كونه قدما انه قديم من حيث  
فانه فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة فلا يصح القول بان اعجازه  
من جهة كونه قديما انه عبارة اي من جهة انك عبارة هو  
فانه لا يتبع هو اي وح مقتضى ذلك القول ان كل كلام حادث عبره عن  
الكلام القديم يكون معجزا والتالي باطل فان التوراة والابجيل مثلا عبارة عن  
الكلام القديم ولا اعجاز فيها واذا تقرران المعجز المجدي به البلاغة  
قوله البلاغة خبران وفيه ان المعجز نفس القرآن لا البلاغة فكان الاولى ان  
يقول واذا تقرران الوجه المعجز المجدي به البلاغة وكان الاوضح والمناسب  
لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص وفصاحته وان التجدي  
هو عطف على ان مع مدخولها قد استقر اي بعد ان كان اول بالقرآن  
كله ثم بعض سور من مثله هو فقد قال جواب اذا وقوله هذه السورة اي  
التي استقر التجدي عليها هي المشتملة على التي انطوت على ان المعجز سورة  
البقرة وسورة يونس وسورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها بان  
التعجيز حيث قال في البقرة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة  
من مثل وقال في سورة يونس مثله وقال في هود ام يقولون افترأه قل  
فانوا بسورة مثله مفتريات وانت خبر بان صاحب هذا القول يقول ان  
الذي استقر به التجدي هو السورة المشتملة على اي التعجيز او مثله قد راوه هذا  
خلاف ما يعطيه ظاهر عبارة المع من انه السورة المشتملة على اي التعجيز فقط  
فكان المناسب ان لو قال المشتملة على اي التعجيز او مثله قد راوه لكان مطابقا  
لواقع وهذا ضعيف الاشارة راجعة لقول بعض الاصحاب من ان  
مطلق اي فيصديق باي سورة كانت طويلة او قصيرة فلا يقيد بمثليها



اي مثل السورة المشتبهة على اي التعبير في القدر ابي الطول لان لفظ سورة  
 فيها اي في السورة المصريح فيها باي التعبير وقوله فلا يقيد بمثلها قد راى  
 ولا يقيد ايضا بالسورة المذكورة فيها اي التعبير كني اي في الغدب  
 اقصر سورة للحر عن معارضتها فضلا عن السورة المستطيلة كالعصر  
 والكور المناسب ان لو قال اقصر سورة وهي العصر والكور اذ رها من غيرها  
 قال المجازي ومثلها فيه اي في الامحاز قد رها من غيرها بعض الطول  
 وعلى هذا فيخرج اقصر سورة وهي الكور والعصر قال اي الغاضي  
 من اهل البيت من هذا البند ابي المتعارف الثاني من اهل الخبر على  
 معجزة اي على كون القرآن معجزة ثم اختلفت في ظاهر عبارته اهلهم اختلفوا  
 على ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظما في غير ذلك  
 وليس كذلك بل كل من فصاحته وجزالته ونظما من جملة المختلف فيه  
 فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان يقال قد اضطررنا في المعجز من القرآن بعد  
 اتفاقنا على انه معجز وكل قول يقتض بطلان غيره من الاقوال فاذا اعترفنا  
 جملة اقوالنا اننا انتم معجزة القرآن اي كونه معجزا لان حتى المعجزات يكون ظاهرا  
 لكل الناس في ذلك اي في وجه اعجازه فان من زعمه علة  
 للاختلاف والجواب هو لا يخفى ما في الكلام من الاطبات وحاصل  
 الجواب ان الخلاف لم يتعلق بكونه معجزة حتى ياتي الاعتراض بل هو متعلق  
 بتعيين الوجه الذي وقع به الاعجاز وحصل به التحدي واما كونه معجزة فهو  
 ثابت بالاتفاق وبهذا اي بغير الخلق عن معارضته وقوله كونه اي القرآن  
 ولا في عدم اي ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة الذي جازمه  
 الامحازاي وقع به التحدي وان حصل الاعجاز بالكلية لم ينفك عن القاف  
 من الخرق بضم القاف وهو كافي كنه اللغة الحق والآخرى الاجم والافان  
 المصححة وحق اي كلام ينفك من عندنا نحن عن حافته وقلة عقله  
 لدلائلها على خرقه بضم الحاء اي على حقيقته وفي نسخة لدلائلها على  
 سفهه وهذا اي ما ذكر من الخرق التي التي بها معارضا للقران  
 ويحل اي وله كل اي ذكرنا دليل عطف على الذنب ولا يخفى ما في كلامه من  
 الركالة نظر العطف دليل على الذنب بلا جامع اذ لا جامع في المقام

استخف بالخا والفا المعجزة اي اقبح لقوله عند ما سمع سورة الكورانا اعطيانك  
 القصص فصل لربك وازغى ان شئت انك هو الاين وغير ذلك تنبيه  
 قد سلف ان التنبيه في العرف اسم لبحث لاحق ينشعبه كلام سابق ولا شك  
 انه جرى الكلام قبل الفصاحة والجزالة والاسلوب والنظم فكان من المناسب  
 يتكلم هنا على معانيها لكن ما فسر به الفصاحة ابن التلمسان في مقارنها عند  
 البيهقيين وكذلك نفسه يقتضي المقابلة بين الفصاحة والجزالة وكذلك بين  
 اسلوب القرآن ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالفا لما قلنا سابقا من ترادف  
 الفصاحة والجزالة وترادف نظم القرآن واسلوبه الغرض هو المعنى وصغير  
 منه اللفظ اي من اللفظ اي دلالة اللفظ على المعنى بشرط انضاج المعنى من  
 اللفظ اي بشرط ان يكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى واضحة وظاهرة قلت  
 حروف اللفظ او كثرت بشرط قلت حروفه ظاهرة كانت الدلالة على المعنى  
 واضحة او لا فبين الفصاحة والجزالة عموم وخصوص وجهي ويناسب  
 محارجهما اي بان يكون كل حرف محرجه فربما من مخرج ما يليه في ترتيب  
 المراد بترتيب الاقوال جعل كل قول في مرتبة بان يقدم ما دل على السبب على  
 ما دل على المسبب ويقدم الدليل على المدلول والعللة على المعلول وكون ذلك  
 مطابقا لمقتضى الحال ام لا فنحن احرار في معنى من البيان فيه فهو بيان للاسلوب  
 الخاص اي الذي هو ترتيب الحروف وحملها طرفة يرم عليه طريقة الشئ في نفسه  
 وفي قوله الاسلوب الخاص اشارة لمقابلة النظم والاسلوب فالاسلوب جمع الاقوال  
 اشارة لمقابلة النظم مطابقا جعل كل قول في مرتبة اولا والنظم جعل الاقوال  
 مع جعل كل قول في مرتبة فالاسلوب اسم من النظم ثم الحسن فيه اي في  
 النظم وقوله يجب اي بقدر تناسب الكلمات اي الجملة التي يتألف منها  
 اي في المواضع التي يورد فيها والمرادنا سبها في موافقتها بان يكون ذكرها في  
 موقعها مناسب الحال مقتضى لذكرها بان يولد الكلام المنطوق للثبات او المنار فلا  
 يؤكد لحالي الذهن وذلك اي تناسب الكلمات في مواقعها انواع وايضا  
 والمراد بالانواع والاصناف شئ واحد والمراد به مقتضيات الاحوال كالتركيب  
 وعدمه والتقديم والتأخير وعدمه والمحصن نامل ويحوي اي في  
 ومجموع الجزالة والنظم دون الفصاحة هو البلاغة فالعصا حدة ليست مشتركة



في اللفظة عند ابن التماسي وكان ذلك مخالفا للمعارف عند البيهقيين كان من  
 الشان ان يتعللها هو مشهور بين البيهقيين فقال قلت انما لا ينبغي عليك  
 ما في كلام القهري من الدرك اهر عكاري ان يكون خالصة الخاصة ان  
 فصاحة الكلمة خلوصها من تنافر الحروف ومن الغرابة ومن مخالفة القياس  
 عند ايره مستشترات اي فانها متنافرة في اللفظ والتأخر وصف في الكلمة  
 بوجوب نقلها على اللسان وعسر النطق بها في ذلك اي في تنافر الكلمة  
 ومن الغرابة هي كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولما نوسة الاستعمال  
 ذي جهة اي جنون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة  
 القياس وكلامه بعد مقتضى لذلك كرم الحزن اي النفس وهذا غير  
 وجهه مبارك الاسم اعز القلب وانما معناها في الكلام انما حاصل  
 ما ذكره ان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد ومن ضعف التاليف ومن تنافر  
 الكلمات مع فصاحتها على ما سبق اي جارية على ما سبق من اعتبار  
 الخلو من التنافر ومن الغرابة ومن مخالفة القياس لا تنافر فيها التنافر  
 كون الكلمة ثقيلة على اللسان وان كانت فصحة كافي البيت المذكور  
 ضعف التاليف هو كون تاليف الكلام على خلاف القانون الخوي كالاظهار  
 قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد التعقيد المراد به كون الكلام معقدا  
 غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد اما لخلل واقع في التركيب بسبب تقديم  
 او تأخير او حذف او غير ذلك مما يوجب صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى  
 بالتعقيد اللفظي واما لخلل واقع في انتقال الذهن من المعنى المفهوم من الكلام  
 بحسب اللغة الى المعنى المقصود وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة من اللزوما  
 المتفقرة الى الوسايط الكثيرة مع حفظ القرائن الدالة على المقطع وجبى هذا  
 بالتعقيد المعنوي واعلم انه يشترط في فصاحة الكلام العلامة من كل التعقيد  
 فقول الله ومن التعقيد المعنوي الاولى ومن التعقيد مطلقا ما كان في المعنى  
 اولى اللفظ وقوله احتراز هذا البيت من التعقيد اللفظي لان فيه فصلا بين  
 المتد او الخبر اعني ابوا منه ابوه بالا جنبي وهو حي وبين الموصوف وصفته  
 اعني حي يقارب بالا جنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى اعني مملوكا على المستثنى  
 منه وهو حي وبين البدل وهو حي والبدل منه وهو مملوك الذي هو اسم توقي

الثامن خبرها وما التعقيد المعنوي فهو قوله ساطب بعد الدار عنك تقربوا  
 وشك عني الدموع ليجردا وذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم  
 تقربوا مني وانخل الكأله والحزن من فراقكم لا تنس بذلك اني وصل يدوم وسفر  
 لا تزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل علم سر ولكل بداية نهاية تجعل الشاعر  
 سكب الدموع كناية عن الكأله والحزن الملازم لفراق الاحبة واصارني ذلك  
 لسرعة فهم الحزن من سكب الدموع فاحطاني جعل جود العين كناية عن الفرح  
 والسرور وذلك لان جود العين لا ينتقل منه للفرح والسرور وانما ينتقل منه  
 الى تجليها بالدموع حاله الحزن وينتقل منك الى من تجليها بالدموع حاله الحزن  
 الى تجليها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى انتقال الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور  
 واذا علمت هذا تعلم ان قول الله احتراز الخوف يعني لان ما ذكر من البيت كسب مثلا  
 للحمزة عنه الذي هو المعنوي تامل من كلمة بيان للفصحى حاربا اي  
 مشتملا على ذلك اي السبب نفس الجمال مرانك الانكار فلا عنه  
 الشتم له على التوكيد مع فصاحته لا فائدة من هو مشتمر بالحكم اي لمن عنده  
 اشعار بالحكم وقد يعكس الامر هذا توجه لتعريض الكلام على خلاف  
 مقتضى الظاهر لعوارض اي وذلك بان يترك المنكر والشاك منزلة غير  
 المنكر لمارات موجودة عنده بحيث لو تامل فيها رجع عن الكار فقلق له الكلام غير  
 موكد وكذلك يترك العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم علمه بمقتضى علمه فقلق له  
 الكلام موكد الا في قوله حاسقني عارضار محمد ان بني علك فيهم رماح  
 والاحوال بالرفع مبتدأ وقوله وما يليق بها اي بالاحوال من المقضيات  
 اي وما ياسب تلك الاحوال من المقضيات كثيرة جدا والى هذا يشير قولك  
 القرويين في التخصيص فان مقامات الكلام متفاوتة ان البلاغة اي بلاغة  
 الكلام احسن من فصاحته لاحد فصاحته قيدا في بلاغته فلا توجد بلاغته  
 الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا توقف على بلاغته اذ مدار فصاحته  
 قيدا في بلاغته فلا على سلامته من التعقيد ومن تنافر كلامه ومن تعقده مع  
 فصاحته كما انه سوا طابق مقتضى الحال ام لا وهو الا محازي ذوالاعجاز  
 الذي لا يمكن معارضته وهو ما اذا اتركه عن حاله الاولى ان يقول وهو  
 ما اذا غير عنه الى ما دونه لا عبرة القرويين الحق اي لعدم مطابقته



راسا المعنى الحال ثم هذا اي ما ذكر من معجزة القرآن بضم الى مثله من المعجزات  
اي فاسم الاشارة بمبدأ خبره محذوف والجور متعلق بالخبر اي ثم هذا بضم او  
مضموم الى ماله اي الى ماله من المعجزات اي الدلالة على صدقه التي  
لا تخصي قضية هذا انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وما نعرف من بعض  
الناس في كتبهم فليس حاضرا لها بل ورا ذلك معجزات اخرى وقوله لا تخصي اي  
بالفعل ككثرتها وان كانت في الواقع محصورة لانها موجودة وكل موجود فهو  
موجود في الواقع ثم الى ما حلت في هذا الانتقال الى طرف اخر وهو ما يدل  
على صدقه في دعواه الرسالة من الآيات اذ اوصاف الذات لم يقع بها الخي في  
تكون من الطرف الاول وهو المعجزات والكالات جمع قلبه استعمل في جمع الكثرة  
ولما كان من افعال المارة التي لا تتحقق معها وقوة الخبر اضطرب عن ذلك  
وحقق ان تلك الكالات انضحت بالفعل فقال بل انضحت اي بلها الحال  
وان كان يتصور فيها لسانا المتقال والجري على هذا الاسلوب انسب للنفس في  
التنقي ووقع من الجري على اسلوب تحقيق الا فصح من اول وهلة وان كان هو  
المقصود خلقا وخلقا بمنزلة الكمال من جهة الخلق بضم الخاء رجع الى الكالات  
الحسية كحسن طعمته واما الكمال من الخلق بضم الخاء رجع الى الكالات المعنوية  
ككمال علمه وحلمه وتواضعه اي ثم مع ذلك اي مع ماله من المعجزات  
والكالات اني جعلت عليها ذاك المعجزة رسالة أكد الله صدقه اي في  
دعواه الرسالة بذكره اي ولا تخف ان ذكره في الكتب باسمه وصفته يكفي في  
الدلالة على صدق رسالته اذ شهادة من ثبت نبوته لاحد بالرسالة دليل  
قاطع على رسالته وان لم يظهر منه معجزة يذكره باسمه اي بحسن اسمه  
لا بخصوص محمد لان اسمه المذكور في الكتب الماضية احد واطلق في  
عظمه على اكد والاخبار جمع خبر بكسر الخاء وفتحها وهو الرفع العالم والاشارة  
راجعة لذكر اسمه وجميع صفاته اي اطلق الله السنة العلماء قريبا من معناه  
يجمع ما ذكره في الكتب السابقة من اسمه وجميع صفاته حتى انضم للعامة  
شانه لا تقتصر للمخاصة حتى انه سبحانه اي ينبغي ان يعتبر هذا انما  
افهمه الكلام السابق من زوال اللبس والافالمناست لما قبله ان الآيات له في  
اسلوب الاغبيات يقول والذروا اللبس عن نبوته بان منع في قوله

نبوته

نبوته الاولى عن رسالته واتى بقوله بفضله لفظا بلفظ اهل الحق ورد على اهل الباطل  
من قولهم بوجوب الصلاح والاصلاح باسمه الخاص به وهو محمل فانه اسم  
خاص به دون ابيه وقومه لانهم لم يكونوا يسمون به كما ورد في السير والخصوص  
في المقام اضافي لاحقيق والا فلا يلائم قوله بعد الا اناس قليلون  
رجا حصول الحق هذا لعل لتسميتهم بذلك فانما يسموا بذلك الاسم لرجاء المذكور  
لما سمعوه من الاخبار من ان في اخر الزمان الذي ان ظهوره يسمى محمد  
انه لم يطلق في هذا من تمام العناية بالرسالة اللبس عن جانب هذا النبي الكريم  
لان هذا انتم في الرسالة اللبس كيف وقد اجتمعت كلها فيه اي في مولانا محمد  
صلى الله عليه وسلم من جهة الدلالة ومرجعها اي مرجع تلك الاسماء  
الى طرفين عقلي ونقلي والمراد بالعقل ههنا ما يقابله النقل فيصدق بالوضعي والعمادي  
وهو فالعقل ما ليس للنقل فيه مدخل اما العقل اي اما الطرف العقلي  
فوجهه اي حسنه معجزة بلاغة القرآن اضافت المعجزة لما بعده ببيان  
وقدم الكلام على العقل لانصافه به عليه الصلاة والسلام بخلاف النقل وذلك  
لان العقل امر جوهري الى معجزة بلاغة القرآن والى الاخبار بالمعاني والى الحكمة  
العقلية والنظرية والى بقية المعجزات غير بلاغة القرآن والى سيرته واوصافه  
وهذه الامور كلها متصلة به صلى الله عليه وسلم على ما سبق اي في المتن  
وفي المتن قبل هذا النص واما بما انه اخبر عن المعاني اي بحسب مضمون  
وبحسب ما هو اتى ولم يقل هنا على ما سبق كما قال في الذي قبله مع انه سبق في  
النص الذي قبله ايضا لان ما هنا جاز على الاخبار عن المعاني نظر القرآن والحديث  
والذي الطرف الاول فقط حيث قال هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع بالمعاني  
المطابقة فطابق اي المعاني خبره اي مدخول خبره فلهذا اي من اخبار  
المعاني في الاخبار اي في السنة لا يقتضيه السياق اما الذي ورد  
في القرآن اي اما الاخبار بالمعاني الواردة في القرآن وكان لا اخباري وكان  
الامر الواقع ما اخبر به فان كان زائدة بعد عليهم اي بعد غلب فارسل  
الروم الى معاري الى الموضع الذي اعتقده وهو مكة فعاد من الاعتقاد  
قل المتخلفين من الاعراب اي الكوايين حول المدينة الذين تخلفوا عن  
صحبت لما طلبهم اخرجوا معك الى مكة عام الحديبية خوفا من تعرض قريش



لهم اذا رجعت منها وقد وقع ذلك اي الدعا للقوم اصحاب الناحي الشديد  
 وقوله بوا حنفية اهل هم البمامة يستعملونهم في الارض اي كما يدعون  
 الكفار وقوله لا يستعمل الذين من قبلهم وهم بنو اسرائيل بدلائل الجارة  
 واما الذي ورد في الاخبار بالمعيات التي وردت في السنة فنقله  
 اخذ هذا القدر اثنى ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة اشهر خلافة الحسن  
 بن علي وعلى هذا هو من الخلفاء وهذا خلاف المتعارف من انهم اربعة فقط وفي  
 بعض النسخ وكانت خلافة الخلفاء الاربعة الراشدين هذا القدر وفيه انما لم  
 تبلغ هذا القدر الا بزيادة ستة اشهر التي اخذها سيدنا الحسن بن سعيدنا  
 علي قوله فكان كذلك اي فثبت ذلك اي اقامتها بعده فكان ثمانية واثم  
 الاشارة راجع لما قبلها بعده والكون زائدة الفضة الباعثة اي الجماعة  
 الخارجة عن خلافة مولانا علي والمقصود جماعة معاوية فقتل مع علي اي  
 فقتل اذ كان في قبته علي بوصفين بوزن معين معرب بالحركات على النون  
 وربما اعراب بالهمزة فيقول القائل حضرت صفين وبست صفون وهو موضع  
 شاطئ الفرات كان فيه الواقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما  
 في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين الهجرية وهذا اي الحديث يدل اخذ  
 ووجه دلالة ان جماعة معاوية اهل الشام قد ثبت بهذا الحديث انهم  
 بمفاة والمفاة هم المخارجون عن الامام فعلم بذلك ان عليا كرم الله وجهه  
 هو الامام الحق حين اسره العدو وهلك المسمي وكان المراد المسلمين للعباس  
 قبل اسلامه فللفضل كذا والعبد لله كذا هما ولدان للعباس ومنها  
 اي ومن جملة اخباره بالمعيات الواردة في السنة البخاري هو سلطان  
 الحبشة وكان مومنا مصداقا لاسم علي بل بعض الصحابة ولم يجتمع بالنبي وهو  
 بنحو النون وقد تكرر ما هو كذا في كتب الاخبار الوجه  
 الثالث ان من الوجوه العقلية الصالحة لان تكون دليلا على صدق سيدنا  
 محمد في دعواه الرسالة واسمايه واحكامه فيه انه لا مجال للعقل فيها  
 بل المرجع فيها للتوقيف وهي علمه هذا تصوير للحكمة العلية كما انه صور  
 الحكمة النظرية بالشال انه اعطى معجزات اي غير ما مر والافان من الاخبار  
 عن المعيات معجزات ايضا وقضية كلامه ان كل واحد من الاطراف المذكورة

بحجة علي

معجزة وليس كذلك بل بعضها ليس المعجزة بل اية دالة على صدقه صلى الله عليه  
 وسلم فقد توسع المعاني ذلك ولو غير بالآيات الاصح من المعجزات كان اولى  
 واحيا الموتى وردا انابو له احب اليه وامنا به وانه احيا شاة جابر بن عبد الله  
 التي ضيف بها النبي واصحابه بعد اكل الصحابة لحمها وقد امرهم ان لا يكسروا  
 عظمها فجمع صلى الله عليه وسلم عظامها بعد اكل لحمها وقال لها قومي يا ذن الله  
 فقامت وشهادة الشاة اي بطقها فهو من اطلاق الملزوم واردة الملازم  
 بما لا يحصر نظره مع قوله مشهوره فانه غير ملازم له اذا المشهور المستفيض  
 شأنه الحصر انهم الان يقال قوله بما لا يخفى اي كثرة الوجه الخامس  
 الاولى الخامس لطيرته واصوافه وقوله واصوافه نفس ليرتد وقد  
 اعترف اعداؤه بذلك اي يصدق من اول عمه هو وايضا لو صدر اخذ  
 المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احدا لم يأت بقوله وقد اعترف هو ترجحا  
 والمناسب اسقاط لفظ ايضا لئلا يراه اعداؤه بالكذب قال سب  
 العيب لئلا يراه اعداؤه بالكذب قال سب من العرب العربا المراد  
 الخلفاء من العرب واصافة جوامع الكلام من اضافة الصفة للموصوف ولا في  
 اصراره اي على الحق الترفع هو رفع الهمة على ابناء الدنيا لاجل معاني اديهم  
 قيل ان من جملة التواضع التلويح على الدنيا فقد تباذله ولا يزداد مع الغضب  
 الاحكام فيه ان كلامه يقتضي اجتماع الغضب مع الحلم وهما متضادان قلت الكلام  
 على حذف مضاف اي مع اسباب الغضب الاحكاما ولم توجد اي تلك المحاسن  
 سبيل الى محاسنه لوح بهذا الى قصور العبارة عند الاحتياط كما لا ينه  
 عليه الصلاة والسلام خلقا وخلقا ومبنيه بلسان اسم فاعل ولهذا  
 اي ولاجل محاسنه خلقا وخلقا واما البقي اي واما الدليل النقي الدال  
 على نبوته عليه الصلاة والسلام في الكتب المخصصة اي الكتب  
 الالهية المنزلة قبل القرآن وجملة الكتب المنزلة ما بينه واربعة سنون على نبوته  
 وثلاثون على الخليل وعشرة على موسى قبل التوراة والنوراة والابجيل والزبور  
 والفرقان وذكر الانبياء عطف على نفسه وايضا وهم اي ايضا  
 الانبياء وهو المحتمل لان تكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة والمنقول  
 نظرا لقوله تعالى واذاخذ الله ميثاق النبيين لما اتيكم من كتاب وحكمة ثم

وحجة علي



هذا رسول مصدق لما قبله من الانبياء واثبت بنوته فاذ اخبر بنوته احد ثبت بنوة ذلك  
الاخوة والارثم الكذب في خبره وهو محال معنيين اسمي بانه محمد واحد  
لا ياتي نفس بنوته اي النص الدال على بنوته وكان الاولي تقديم الزور في الذكر  
على الانجيل لتقدمه عليه نزولا مع ما نقلهم في تبدلها اي في التبدل فيها  
اي في الكتب المذكورة وذلك بدل اي وبما النص الدال على بنوته فيها مع انه  
ما نقلهم في تبدلها بدل لا يزل جميعه التبدل اي لا يزل التبدل جميعه  
فقد تم المفعول والضمير عايد على ما هو موجود في التوراة والانجيل والزور من  
امره عليه السلام وكثرة ترداد ذكره فيما بأيدي اليهود اي الكفاية فيما  
بايديهم صفة للنصوص من الكتب الان اي من جملة ما وقع فيه  
التصديق والتبدل فيها اي من تلك النصوص الكفاية فيها التي اطلع  
عليها علماء وانا قال الله في هذا هو ما في الصحف الخاس من التوراة بالمعنى  
الى اقيم اي اجعل بعدك بنى اسرائيل اي سيدنا يعقوب بن  
اسحاق ابن ابراهيم الخليل واسماعيل اخو اسحاق قاسما على عم يعقوب فاولاد  
اسماعيل وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد عم يعقوب فقول من بنى اخوتهم  
اي من اخوة جد هم وهو اسحاق ليس المراد ظاهر العلم والمراد من الاخوة الخس  
لان اسحاق ليس له الا اخ واحد وهو اسماعيل فليس الجمع في اخوة على حقيقة  
على ان هذا النبي اي الذي يقسمه الله لبنى اسرائيل ليس من بنى  
اسرائيل اي ليس من اولاد اسرائيل انهم اي بنو الاخوة المذكورين  
اما العرب وهم اولاد اسماعيل وقوله واما الروم وهم اولاد العيص بن اسحاق  
والحاصل ان ابراهيم الخليل كان له ولدان فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل  
ابن العرب وليس من ذريته بنى الاسيدنا محمد واسحاق كان ولده ان يعقوب  
وعيصوا ويقال له ايضا العيص ومن ذريته الروم وليس من اولاده بنى الايوب  
وجميع الانبياء المتأخرين عن اسماعيل واسحاق ما عدا سيدنا محمد وابوب من ذرية  
يعقوب اسرائيل واما لعن يعقوب ليزول من بطن امه عقب العيص لانها  
كانا تزمن في بطن واحدة فقوله انه في التوراة من بين اخوتهم بدل على ان هذا

البنى

البنى ليس من بنى اسرائيل ثم هو يحتل ان يكون المراد من بنى اخوة اسبهم ويحتل ان  
يكون المراد من بنى اخوة جد هم والاول منوع لان بنى اخوة اسبهم الروم وليس منهم  
بنى الايوب وهو قبل موسى فتعين ان يكون المراد من بنى اخوة جد هم وهم العرب  
والبنى الذي منهم هو سيدنا محمد وهو بعد موسى وكان قبل موسى بزمان  
يقال ان كان في عصر يوسف وهو ابوب ابن ارض بن رزاح بن روعيل بن العيص  
بن اسحاق بن ابراهيم عليهم السلام فتعين ان المراد بالاخوة الاولي ان المراد  
بنى الاخوة واهل الدكا منهم الاوض من اهل الدكا منهم وفي بعض  
النسخ اهل الدكا منهم بدون واو وهي ظاهرة والدكا بالالفظة الموقدة  
في هذا اي في قول التوراة ابن سافيم بنى اسرائيل في هذا كله الاشارة  
راجعة للمذكور في التوراة الا ان العرب اي وهم فلم يكن مقاما لبنى اسرائيل  
فما في التوراة ليس بضافي انه هو ما في وجه الارض اي من الفرق وارباب  
الملل والافطاهه لا يسم من يحل امر محلي من حيث رسالته جميع الخلق اي  
وهم كلام التوراة نفس في الله هو وانه قال اي لانه قال في وهذا  
لتايمه كتابه صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه بانه مبعوث الى الخلق  
كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة للناس الآية وقيل بانها الناس الى رسول  
الله عليهم جميعا قلت في هذا من كلام المصحوب عما يقال كيف يكون رسالته  
عامة مع ان كلام التوراة يقتضي انها خاصة ببنى اسرائيل وانت خبير بان هذا  
الجواب فيه شيء لا يلزم من نفي ادوات الحصر عدم الاختصاص اذ له اساليب كما هو  
معلوم عند علماء البيان الا ترى ان من معاني الالام الاختصاص وليست من ادوات  
الحصر وانما عنيوا في جواب عما يقال حيث كان المراد من الكلام عدم الحصر  
فلم عين بنو اسرائيل بالذكور دون غيرهم لدفع ما يؤولهم له اي فيفهم عن  
اسرائيل مفهوم موافق بالاحرى وذكر ارباب الحاشي ان هذا الجواب وهو قوله  
قلت في من كلام المصحوب ثاني عن اعتراض اليهود وانه في غير محله لان الاسرى  
لم يقدح بشاركة غير بنى اسرائيل لهم في بعثة نبينا حتى يجاب بانه لا حصر وانما  
قدح بالبعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبنى اسرائيل راسا فلا يكون جواب  
الاسا قاله العلامة القرطبي ثم قال هذا العالم اعاد الفعل للفعل الواقع  
بكلامه اي المص بين كلام القرطبي ادفع ذلك اي الخبر السابق اي دفع



مضمونه وهو انه ليس على وجه الارض من يجادل امر محمد من جهة عموم رسالته  
وبذلك الخبري والمضمونه ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله بدفع  
ذلك وبذلك راجعة لمضمون قوله قبل فقلت له ما على الارض من يجادل قوله  
اخبرنا اسلفناي ولكن لا نعقده انه قال بدل من قوله وبذلك الاقوة  
استشاد من قوله اسلفنا اليهود ان قلت كلام هذا الخبر السابق بقضي انه من اليهود  
العيسوي وهذا يفيد انه ليس منهم والجواب ان ما تقدم على سبيل التزلزل وان كان  
مذهب الغير ثم مظاف اي هذا الخبر اليهودي اي مال اليه نشأتنا اي خلفنا  
على اليهودية اي وقد وجد ما يدل على بطلانها وتالله يوفى باننا لنقسم اذا  
كان في نفي واستعظام كهنا جاء الله اي جاء شرع الله لموسى من جبل سيناء  
اي من الجبل المسمى بهذا الاسم لانه انزل عليه التوراة فيه وقوله واشرف اي  
واشرف الله من جبل ساغين الخ من الجبل المسمى بهذا الاسم واشرفه من عبارة عن  
انزاله الانجيل على عيسى به واظهار دينه في ذلك الجبل وهو من جبال الروم  
كان عيسى يسكن قريته بالشام قريته هت يقال لها ناصرة وضرورية وبها  
نسب النصارى ومع جماعة من جبال فان هكذا يوجد في بعض النسخ  
وفي بعضها باسقاطه وقد قال هو هذا استدلال على ان فاران مكة  
هاجر كانت جارية لسارة زوجه سيدنا ابراهيم وهي بنو ابراهيم  
واسمها اسماعيل فاران معلوم ان الله انما اسكنها مكة فتكون مكة هي فاران  
كأن الظهور اي فهو يدل على كمال شرفه والهاجر اي في شأن هاجر وقوله حين  
دعته اي دعته المولى اسماعيل قوله خشوعك اي دعائك وفي  
الزبور لما فرغ من الكلام على نقل نص التوراة شرع في الكلام على نقل نص الزبور  
الذي بايد بهم الان وصف الزبور اي بدخول من العهدة نظر القول  
سابقا وقد اطلع علماونا على تلك النصوص فيما بأيدي اليهود والنصارى من كتب  
الان ويجوز انما المهمة اي يملك واراد بالبحر المحيط فاراد بالبحر والاشقة  
البحر وانا شقة المسار فهو اشارة الى ان ملكه وامره عام وفي نسخة ويجوز  
بالبحر اي يمر من البحر والجرح وهذا اكنانة عن عموم رسالته او من منقطع الانها  
اذ اي ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والوجه والمراد بكونها منقطعة  
انها غير محيطه فهي منقطعة عن الاحاطة ويجلس اعلاه بالتراب اي على

التراب

التراب كتابة عن اهانهم واذا لالههم بالقوايين جمع قربان يطلق على ما يقرب  
به الى الله ويطلق على من يقرب من الملك ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا  
اي وتامية ملوكهم يجلس بهم اخصاب به كالوزير وشيخه له اي تقطعه  
وقوله وتدين من التدين او تدين له تدبنا مصورا بطاعة والانتقاد لانه  
يخلص الخ تعيل للاطراف قبله في الجحيلة ان اساطير من صهيون الخليل  
اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب الرياسة وهو سيدنا محمد فتون التالفة كتابة  
عن الرياسة الاولى ان يفسر بصاحب الرياسة وهو سيدنا محمد كافتنا ويجعل  
محمدا يدل من الاكل او نعماله يخالفه اي من يخلفه في الرياسة والنوحيين  
من ذرية والظاهر ان هذا الخلف له سيدنا محمد لان الرسالة انما انتقلت من ذرية  
بنى اسرائيل الى سيدنا محمد والحال انه ليس من ذرية بنو اسرائيل اي والبر  
بنو اسرائيل وهم العرب لان صهيون هو مولانا اسماعيل وهو ابو العرب اصطفى ام  
امته اي اختار للبني الذي هو منهم وهو سيدنا محمد امته شاملة للاحر والاسوقولة  
ذات شرفين الشرف بضم الشين وسكون الفاجاب الشين واما الشرفا بفتح فهو  
جانب النصل وحده السيف وهو المراد هنا اي ذات حدين والشراف هم اي  
ويوثقون اشرف الامم ايها الجباري صاحب الجبر والفخر والمراد به سيدنا  
محمد صلى الله عليه وسلم وسرايت كان عطف تفسير لنا موسى والقاموس  
الوحي وقوله مفروقة بيمينك اي بخبرك بيمينك بالسيف يحرمون تحتك  
اي يذنون ويدخلون في الاسلام طوعا او كرها او يودون الجزية عن بدوهم صاعدا  
قوله داود مبتدأ وقوله هو عيسى خبره وقوله الذي ادعى انو نعت الولد  
داود لان من احفاد داود اي لان امه من ذريته كي يعلم الناس اي  
لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد هو عيسى بشر وليس ابنا لله وقد حقق  
الله رعبته فليفت جاعل السنة وما حي البدع وهو سيدنا محمد صلى الله عليه  
وسلم فاعلم الناس ان عيسى بشر عبد الله ورسله وكذا قال في هذا الخلف  
حسن الى النقل عن الانجيل على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل نص الزبور  
شرع في الكلام على نقل نص الانجيل ايما رقيب هو نبيا محمد صلى الله عليه  
وسلم قال السعد ومعنى ايما رقيب كاشف الخفيات ومظهرها ومصدقها لان  
في قوله انا ابن الانسان مولانا عيسى ومصدق الانسان امه مريم عليها السلام



قوله بشر خبرنا وابن الانسان خبر اول عن يوحنا اي نقلا عن يوحنا  
بكسر الخاء وهو واحد الاربعة الذين عرب كل واحد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية  
للعربية وتقرّب يوحنا هو الموعول عليه عندهم وقوله البارقليط هذا مقول القول  
لا بد من يوحنا قاله العكاري ونج العالم من التوبخ وقوله وسوي سيم وسيم  
نسخة وسوسكم بالحق من السياسة وهي المعاملة بالطف الى ان قال اي في  
الانجيل نقلا عن يوحنا بالامثال نحو الاله بنامثال كذا بالتاويل اي تاويل  
تلك الامثال وتبينها اي انه باتكم معاني هذه الامثال ان تم الكلمة اي  
وهي النبوة وتما فيها خلتا وقوله اني في التاموس اي الوجي اي التي هي من الوجي  
وفي بعض النسخ التي بها التاموس اي التي تزل التاموس سبيلها لانهم اغضوبوا  
بجاناي من غير موجب اي لانهم كفوا به فاذا تمت الكلمة فبظهر بتمامها لغيرهم  
وكفرهم بعد مكان خافيا فلو قد جا المخا اي فاني في المخا بظهر صحته  
ما قلت لكم من عند الرب اظها رني محل الاضمار اي من عنده وقوله روح  
القدس اي الروح المطهرة وهو سيدنا محمد وهو يدل من المخا بلسان  
السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة المخا والبارقليط ونجد الان  
الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث عربي كرما بفتح الكاف وسكون الراء  
هو شجر العف ومنض على ذلك اي على ذكر ذلك الخيل حتى تمت  
لمحمد نبي ثم ضرب مثلا للمجد وح فالامثال التي ضربها للامة مثل الانبياء ومثل الدنيا  
ولنفسه ومثل سيدنا محمد وجعله الموكلي اي فالموكل بسبقته واصلاحتها  
دم او لا وهكذا الى سيدنا محمد سراج عنكم اي بعبه ويزال وقوله ملك الله  
اي الرياسة من سقطت على هذه الصخرة اي من تعرض لها بسوء يريد  
لذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر ومن سقطت عليه اي سقطت عليه  
تلك الصخرة من ناوله هو بالنون اي باغضة وعاداه وحاربه اظهره  
الله عليه اي جعل الله الغلبة عليه ولا يصح صوته نفسه لما قبله  
الغور يضم الغين المحبة وفتح الواو كضم و في بعضها يضم العين المحبة وسكون الواو  
وعلى كالا لا نسخين فهو كناية عن العصى المعوي اي الله يزل الجبال الغلاني  
انني عليها غلاق وعظا بحيث يصل لها شيء من الموعظ احمد خبر عن قوله  
عندي وقوله محمد الله تعين لتسميه احمد تفرح البرية من الفرح وهو السرور قوله

على كل شرف اي محل مرتفع ولا يضعف اي عن مقابلة من عاداد قوله فالغلبة  
الضعيفة اي خوفهم من الله ولا يخصم بالنسبة للمعول اي لا يفوز ولا يغلب  
بالجدة بل هو الغالب اي وفي نسخة ولا يخصم اي لا يهلك قال تعالى وتم قصصنا  
من ذنوبه كانت ظالمة الآية حتى ثبت بالمعاني وفي بعضها ثبت بالمضارع وهو  
انصب بالمقام وضخيم المتكلم في قوله حتى لله تعالى والمواد بحجب سريته  
والي توراته اي فوفاه فاطلق التوراة على الفرقان وقد وقع شبهة القرآن بآية فني  
حديث الشفاء قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم اني منزل عليك توراة جديدة يفتح  
بها اعيننا عينا واذا ناصحا وقلوبا غلغا فيها بنا بيع العلم وفهم الحكمة وبيع القلوب قوله  
في غير ما وجد ما زائدة اي في غير وجه اي في الكرم موضع من ذلك قوله  
بوصي الامم يعني تعلم من ذلك انه معبود للامم عموما ولم يكن البعث علينا الانبياء  
لمحمد صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ان المسيح هو انظر صنيعة حيث خلل  
ما في التوراة لما قال النبي اشيعا عليه السلام والمنا بعثت الى الغنم فخر به  
عن من ارسل اليهم من بني اسرائيل بجامع الضعف وعدم القوة على الجهاد او قوله  
الراضة ايه المأكلة في اماكنها قار اربعة ماحوز من المذبذب وهو محل البست  
وهذا كناية عن عدم انتشار رسالته وقصورها بخلاف رسالة سيدنا محمد صلى الله  
عليه وسلم فلا يجوز هذا من تحت ما في الانجيل لا في العكاري وفي صحف  
حقيقوق الظاهر ان هذه الصحف التي جلب اككها المطايعن عليها زائدة على العدد  
المتعارف في الصحف المعتدلة وح فالعدد لا مفهوم له ولعل الاقتصار عليه لعظم  
المثل عليه او نقله ذلك الغار من جهة الخ قوله من الذين اي من جبل النان وهو  
جبل سيناي حاشرعه وانزل على موسى في ذلك الجبل وملك اي احمد  
وقوله اني ان قال في اخيه اي في شان محمد بامرنا اي سبب امرنا بالقتال  
اي تروني السلام بدم الاعداء ارض البادية المراد بها مكة وقوله العظا اي  
من النبوة لانها كانت امثلة من النبوة من عهد اسماعيل لان محل الانبياء والرسول  
الشام فاعطى الله مكة يبعث الشرف الخلق منها محاسن الشام لان لبنان من  
جبالها والتبني من الابتهاج والاحتجاج الزين والقلوة اجمع فلاة وهي في  
البرية اي الارض الفقيرة لبنان جبل بالشام مشهور بسانه الله صاحب  
حسن وماوى للمصالحين ومتعبه الاوليا وكل عطف على محاسن فانكنا في



رابدة اب ان مكذسقطي باحد حسنا مثل الحسن والنور الذي في جبل لبنان وحينما  
 ملح من الساكروايباض الساكرو جمع دسكرة وهي القريه والصومعة والارض  
 وسوت الاعجم يكون فيها الشراب والملاهي او بنا كالفن حوله بيوت اه نوسي ولسان  
 هنا الصبيان الاخبرين الافتقار الى الايام التي يتفقد الناس فيها الفقر بالحو  
 والاحسان تفقرون ذلك اي تسميته ظنا لوقوله على كثره اي مع كثره او ان  
 على التعليل تخبره اي فاخبره وقوله قبل بي اي على لسان ملك او قبل بي في  
 سري قلت اري ان رايضيه وكانه مثل له ذلك فراه بصره بابل موضع  
 بالقران ينسب له السحر والخمر وما انزل على الملوك بابل النجوى السالبة  
 للشهامة فصاحب الجمل هذا من كلام الله بابل متعلق بسقط وقوله من ذوا  
 الله متعلق بعبادة الاصنام وهذا متداوناها بنينا اي سبب بنينا الاسباب  
 عيسى قوله لم يلبث اي لم يلبث ان قلعت تصور لقوله لم يلبث تلك الكرامة  
 بالسحطة اي بسحطة من الله فالسحطة فعل من الله السحط وهو لغف  
 واحرق السمايم جمع سحوم وهي الرياح الحارة تكون بها رايضا فوسله  
 ذلك هذا الشارة لظهور الشريعة سيدنا محمد العظماي من النبوة سار  
 هذا الشارة لصناديد الصعابة وسد نهم في الحرب وقوله من اعضانها اي الاشجار  
 المفروسة المفكوة من الفرس تلك انكومه اي المشبه بها بنو اسرائيل  
 فاخبرهم هذا من كلام الله وقوله الارض اخ عطف على قوله هذا النصريح قوله  
 وقد نعت اخي والحال انه قد نعت اخي لا تقول دعوتهم اي لا تستخبر  
 دعوتهم زمانا هو بلاي ينصحو او يظهر كذبهم بالقران قربا نهم اي مايقولون  
 به بسا لعله اي عقوته وقد رتد الامرنا اذله قوله لا يظهر ولا تقوم اخ  
 فاعبر من هنا الكلام اي المقول عن صحودايبال وهذا من كلام الله مجت نصر  
 بضم الباء وسكون الخ الحجة معناه ان نصر بفتح النون وشد بدا الصاد المشبهة  
 المفتوحة اسم صم كافي القاموس وهو علم بتركيب اضافي سمي به لانه وجد  
 لفظا عند ذلك الصم لم يعرف له اسم اي وهو الذي سمي بني اسرائيل وخرب  
 بيت المقدس واسم من جهلهم دايبال اي قصته المشهورة وطلب به اي انه  
 طلب منه انه يخبره بما رآه واما يخبره ايفر بن اوبه فقد طلب منه انه يخبره بالامر  
 وذلك لان ما رآه افرعه وقد نسب فطلب منه ان يخبره به ثم ينسره له فقال له

اما النام الذي رايته فكذا واما تفسيره فمؤكد وعظم تفسيره لقوله ربا  
 صدقت اي هو هذا الذي رايته بالجن والنام اي احداها بالجن والاخرى  
 بالنام وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين على اختلاف  
 ادبايها اي مع اختلاف ادبايها لما خصه بالخرقة للكب او بالرفع لغت  
 النصوص ليلا يخرج اي ولا يزيد عليه ليلا يخرج هذا المختصر عن الغرض اي  
 وهو الاجازة والفي الغرض عوض عن المضاف اليه اي عن غرضنا ومقصودنا  
 فيه عددهم سبعة هذا هو المشهور وبعضهم كالحنلي في سببهم اوصاهم  
 الى النبي عشر افاذا وقعت اي هديت وخلقت لك الداعية والقدره على  
 العلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته التي تضمنها الحديث من قوله في اول  
 الفصل ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه  
 الى هنا للعلم بهذا كله اي للعلم بهذه الخوارق كلها الدالة على رسالته  
 حصل لك العلم في ترتيبه حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق للعلم بالخوارق  
 الدالة على الرسالة اشئ اذ حصول العلم بصدق الرسالة مرت على حصول العلم  
 بالخوارق لاعلى التوفيق له وبجواب بانه قول سبب السبب معاملة السبب اذ  
 التوفيق سبب في حصول العلم بالخوارق المشار اليه وحصوله سبب في حصول  
 العلم الضروري بصدق رسالة نبينا محمدا وبقا كلامه جار على تقدير اي وقعت  
 لهذا كله وحصل لك العلم به حصل لك العلم الضروري في ضرورة اي في  
 بالضرورة والبداهة لا بالنظر فالمراد بالضرورة اما قابل النظر فوجب الايمان  
 اي فيرتب على حصول العلم الضروري بصدق رسالته وجوب الايمان بدينه  
 ذكر وهذا يقتضي انه اما وجب الايمان بما ذكر يكون العلم بصدق رسالته ضروريا  
 فلو كان العلم بذلك نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاولى ان  
 تفسر الضرورة بالوجوب لان العلم بدينه او نظريا اي حصل العلم وجوبا  
 اي قطعيا في كل ما جابهه اي في كل فرد جابهه في جملة ونقصا لا يمتثل  
 ان يكون واجعا للايمان به اي فيجب الايمان به جملة اي في الجملة ونقصا اي على  
 التفصيل والايمان به في الجملة بان يصدق انه رسول الله والايمان به تفصيلا  
 بالاستطاعة ويحتمل ان يكون واجعا لما جاء مرجع ما جابهه جملة الى المتشابهة  
 ومصدق ما جابهه تفصيلا مقابل التشابه كالخبر والنسب من العلوم ان



ما حابه صلى الله عليه وسلم شامل لامور المعاد وغيرها والمهم اجرا المثال على امور  
 المعاد خصوصا اهتماما بها او ذكر الشر في المقام مستغنى عنه بناء على ما فيه في ان  
 الخير ولكنها واردان في الشرع وبذلك نفوس له المصطفى هذا الملك اشار  
 بهذا الى ان الخير والشر يتعلقان بالبدن الديني عند اهل السنة ثم ان قوله  
 لعين هذا البدن الى قوله وفي اعاده عين الوقت قولان قد ثبت في بعض النسخ في  
 بعضها اسقاط هذه الزيادة وصيغ الم يقتضى انه لا يثبت لها في النسخ التي سقطت  
 بها الم اجماعا عاى باجماع من يبعد باجماعه وبعض اهل الزيف اعاده المثل  
 محض راجع للامر اما رجوعه للماضي فهو ظاهر واما رجوعه للاول فالمراد  
 التعريف محض ان يصير الجسم هو امر فردة تورد باعتبارها الحاصل ان قوله  
 تعالى كل شئ هالك الا وجهه يحصل ان المراد بهلاكه تفرق اجزائه وبمحتمل ان المراد  
 بهلاكه عدمه عما محض فالمراد يحصل للامر وقوله باعتبار ما دل عليه شئ لما  
 علمت ان القرآن قابل للامر من كنه دلالة على العدم ظاهرة واما دلالة على التفرق  
 فهي حتمية وتعبير الله بالدلالة يقتضى ان القرآن صريح في الامر اما الجواز  
 العقلي فيها في العدم والتفرق المحضين الصحيح منها اي من القولين  
 اعادتها باعتبارها خلافا لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتها بناء على ان المعاد  
 انما يعاد لمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى وقدم المعنى على الطريقة التي تخفى  
 الاتفاق على الطريقة التي تخفى الخلاف عكس ما جرح عليه في الم والمراد بالاعراض  
 التي في اعادتها النزاع الاعراض التي تبقى زمانين بذاتها او بقاها معا وهي التي  
 لا تحقق البدن بدنها كالبياض والسواد لا بالضرب والحركة والاتفات والسبع  
 والالام والاصوات ونحو ذلك فان هذه لا تقاد قولاً واحداً لانها لا يماثلها  
 كما ذكر العكاري وفي البوسى ان هذا قول اكثر المعتزلة وان الصحيح ان العرض يعاد  
 مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب وحركة الذكر في الفرج مثلاً وقد سأل شيخنا  
 الشيخ المتوفى بعض مشايخه عن ذلك فوقف قال شيعتنا العدوي ولعل اعادتها  
 على وجه يعلمه الله وان قصرت عقولنا عند وفي اعادة عين الوقت قولان  
 حاصله ان الاجسام الدينيوية حيث كانت تقاد باعتبارها واعراضها فهل تقاد  
 الاوقات التي مرت عليها لتشهد لها بالاعادات وتشهد عليها بالمعاصي ولا تقاد قولاً  
 ولا لصرط عطف على الخير والشر ارجح فالصرط مما يجب الايمان به وهو

حصر مدد على من جهل برده الاولون والاخرون ولا طريق للمحنة الاعليه وهو الخبي  
 بقوله تعالى وان منكم الاوآردها وهو ارق من الشعر واحده من السيف وورد انه  
 مسيرة ثلاث الاف سنة الف صعود والف هبوط والف استواء وقال ابن ابي حمزة  
 قد حان في صفة الصراط انه ارق من الشعر واحده من السيف وانه سبع عقبات وان  
 طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة وكأجنة لقب لدار النعيم وهي موجودة  
 الان عند اهل السنة والعارف لدار العقاب وهي ايضاً موجودة الان عند  
 اهل السنة وقالت المعتزلة لا وجود لهما الان وانما يوجدان يوم القيامة  
 وسوقها الى الموقف وغيره اي كالسوق الى الميزان والصرط وظاهرة ان الخير  
 عدم من مجموع الامور المأكورة واما الشر فهو عبارة عن الاحياء وجم فطرت الشر على  
 الخير في المثل من عطف الخير على الكل ولكن المشهور ان الشر هو ايجاد الاركان  
 بعد ثنائها او جعلها بعد تفرقها مع احيائها وارجحها من القور واما الخير فهو  
 سوق الناس للموقف وغيره من موطن الآخرة واجمع المليون يعني ارباب  
 الشرايع وفي بعض النسخ المستحسن مكان المليون والذي يناسب الخارج المليون  
 قال المؤلف في ثم الجرايركية لا شك ان الملك كلها من لدن آدم الى سيدنا محمد  
 مجمعة على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها ويرد الارواح الى مساكنها  
 كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة المعلوم جارية عندنا وعند المعتزلة لكن الملاك  
 عند هر شئ فاذا عدم الوجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد اجزاء ذلك  
 وعندنا اذا عدم الوجود ينقضي ما تكتبه مع كونه ممكن الاعادة وظالف الفلاسفة  
 والتأصيلية ووافقهم بعض الروافض وابو الحسين البصري ومحمد الخوارزمي  
 من المعتزلة اما الاولون فانكروا لما في الجسماني واما الاخرون فهم وان قالوا به  
 ينكرون اعادة المعلوم ويقولون الاعادة جمع الاجزاء قد بين الله امكان الاعادة  
 بقوله والدليل نحو واحدهم الفلاسفة على امتناعها بماورسيا في ذكرها والرد عليهم  
 يوسى والدليل عليه اي على الاحياء الاعادة في وحاصل ما ذكرناه في بيان  
 من الشكل الاول احدهما ان نقول الاعادة اما ايجاد بعد عدم اوجع بعد تفرق  
 وكلاهما ممكن ينتج الاعادة ممكنة والثاني ان نقول الاعادة ممكنة وكل ممكن احدهم  
 الصادق بوقوعه في حق الخذف الم شجدة الاول المأخوذة على انها صغرى المقاس  
 الثاني هو وقد يقال ان الحد الوسيط لم يترك في الثاني فالاحسن في تقريره ان نقول



الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق قوله  
 وكلاهما ممكن اي فالاعادة ممكنة واخبر الصادق بوقوعها فقد طوى هذه النتيجة  
 لتظهر وعليها يتوقف قوله وكل ممكن اي والذي يدل على ما قبلنا به النتيجة من قوله  
 واخبر الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا المخرج  
 وانما قلنا هذه الوجهة لسند قوله وكلاهما ممكن الذي هو كبر القياس الاول لما  
 عرفت ان تعليل لقوله نقبل لذاتها والالزام هو اي والامكن ذاتيا بل كان قول  
 الجوهر والعرض للوجود والعدم معلا ولا احتياج لقبول اخر لان العلة انما تؤثر في  
 معلولها ما يقتل فلا تؤثر في القبول الا اذا كان قابلا لقبول اخر وكذا يقال في ذلك  
 القبول الاخر هكذا وقوله لزم التسلسل في الدور في الكلام حذف او انما اطلق  
 التسلسل هنا بالمعنى الاعم وذو انما اي الجوهر والاعراض لا يتقلب بعد  
 عدمها اي بحيث تكون مستحيلة الوجود بل هي في حالة الوجود قابلة للعدم وفي  
 حالة العدم قابلة للوجود ولا نقبل اليها بعد اعدامها انقلبت وصارت مستحيلة  
 الوجود وانما قلنا هذا تمهيد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها خرجا  
 بالتمهيد للفصل فواضح اي لان الاجزاء قابلة للجمع بدليل الشاة الاولى  
 وان نظروا اليها بحسب ما عليها اخذوا استغن عن بعد بيان امكان العاقل بما مر  
 من عموم تعليل الصفات وانما ذكره زيادة في البيان فلا غدر في جميع الاجزاء  
 بعد افتراضها اي ذاته اي المتعاد وهذا ناظر لتقابل وبقوله انشأها  
 قدم الخلاف في العلم بها الاستدلال على ان الاستدلال بقوله انشأها مع ان انشأها  
 مقدم في التلاوة لان اخذنا عليه في الاول اظهر خصيصا مع الباقية بخلاف  
 انشأها فانه وان كان صريحا في اثبات العاقل كمن الاظهر في الدلالة عليه لفظ  
 خلاف وعليم والحاصل ان انشأها يقتضي امرين يدل عليهما خلاف وعليم  
 صراحة ثم ارشد الى القوان بعد اختلافها بغيرها هذا ظاهر على القول  
 بان الاعادة عن تقرير لا على القول بانها عن عدم والجواب انه اخذ  
 الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام اذ المناسب لقوله ثم ارشد الى الجواب ان  
 يقول والجواب ما ارشد به بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم ثم بانى بقوله اي  
 انه تعالى عالم بجميعها وخم فلا يستبعد الرجوع جميعها  
 قد علمنا ما تنقص الارض منهم قال ابن عبيد اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم

ليعود اليهم بعينه يوم القيامة فقد تغير طبعها اي لان طبع الحياة الحارة والبرودة  
 وطبع الغراب الباردة والبرودة وحدها متباينان فكيف ينقلب احدهما الى الآخر  
 وروى ذلك بان الاسجار صعدت البرودة والبرودة وتخرج منها الحار اليابس وهو  
 النار الذي جعل لكم من الشجر الاحضر نارا وهو شجر المخرج ونحوه من العبدان  
 التي يخلق بعضها بعض فتخرج منها النار واما ان الصادق اخذ هذا بيان للطف  
 الثاني من صغري القياس الثاني وما تقدم بيانه للطرف الاول منها لانها قابلة للاعادة  
 ممكنة اخبر الصادق بوقوعها واحتمل المنكوت اخذ وهو الفلاسفة وقوله  
 لمعك الاجساد اي اجبر بها واخر اجعلتها من نورها وحاصله ان الفلاسفة  
 انكروا بعد الاجساد ونسبوا بسند بعضها ارشد القرائن اي جوابها وقد تقدم  
 ذلك وبعضها لم يرد القرائن فوايه فتصدي انه لا ذكره والجواب عنه بقوله  
 واحتمل اخذ فوايل انسانا اخر ليس المراد انه اكله بل المراد انه اكل بعضه  
 وصار ذلك البعض المأكول جزءا من الاكل فلا يتناول اما ان يعاد هذا المأكول  
 ليدن المأكول منه اوليدن الاكل او ليدن كل منهما واما ما كان فيوما ظلم ما وجه  
 بطلان عوده لكل من اليدتين فلا يترك عليه جعل الشيء الواحد بالشخص حالا  
 في محلين واما بطلان جعله جزءا من احد اليدتين فلا يلزم عليه من عود الاحضرة  
 ناقضا واذا عاد ناقضا لزم عوده بعينه وتمامه والغرض عودته بتمامه ولا يترك  
 يلزم عليه الترجيع من غير مرجح لان عود ذلك البعض المأكول جزءا من بدن الاكل  
 ليس باولي من جعله جزءا من بدن المأكول منه وكذلك العكس جعل  
 المأكول اي بعد اعادته في الجملة انما قال ذلك لان ذلك المأكول حين كان  
 جزءا من الاكل لم يكن جزءا من المأكول منه وبالعكس لانه كان جزءا من الاكل بعد الاكل ولا  
 جزءا من المأكول منه قبل الاكل ويستحيل جعله اي بعد الاعادة لاستحالة  
 طول الشيء الواحد بالشخص في محلين اي واما حصول الشيء الواحد بالشيء في  
 محلين فهو جائز كقول الانسان في زيد وعمر وبن علي ان الكلي له تحقق في جزئياته  
 المقصود اي لاجل تحصيل امر مقصود او المقصود اي وليس لتحصيل  
 امر مقصود اما الايلام اي بالنسبة للمعاد وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم  
 اي بالنسبة للمعاد والاول اي الايلام وقوله لا يصل اي بنا على اصل  
 التحسين العقلي لان العقل يقتضي ان اعادة العبد لا يلائمه فبيح والحسن انما



هو انما دونه لا كونه لانه الاصل بالعبد وترك الاصل فيه والثاني اي تحصيل  
 اللذة بالمعاد ليس في هذا العالم يعني عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك خلاص  
 عن الالم اي بدليل الاستقراء وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة الى اللذة لا بقية  
 قوله بالحقيقة اي بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سواء حصلت له في الدنيا  
 او في الآخرة خلاص عن الالم اي والخلاص من الالم ليس لذة حقيقية عند ظهور  
 خلاص عن الالم اي فليدة الالم خلاص عن الالم الحووس ولذة الشرب خلاص  
 عن الالم الطبا وقد يكون اللذة خلاصا عن الالم الشوق الى الشيء وهو فلايتا في ان  
 يكون الغرض في الاعادة حصول اللذة للمعاد لانه لا لذة اصلا والثالث اي  
 وهو دفع الالم بالنسبة للمعاد وقوله لانه تحصيل اي لان دفع الالم عن المعاد يحصل  
 هو والجواب عن الاول اي الذي هو قوله اننا انسانا هو ان اصلية  
 اي وهي التي تكون باقية من اول المرات والبراءة بها العناصر الاربع التي تتركب  
 منها الجسم لا قبل او الاخر التي تعلقت بها الروح في الرحم واهر اصلية اي  
 فاصلة وزائدة على الاجزاء اصلية وهي التي تتغير بتغير الغلة فتتزايد بسببه  
 وتزول وتنقص بسببه والماكول فضلة اي اجزا فاضلة بالنسبة للمتغذي  
 زائدة على اجزائه اصلية فهي وان كانت اصلية في الماكول الا انها فضلة في الاكل  
 اي زائدة عنه على اجزائه اصلية وليست اصلية له لانها حادثة فيه وطاوية  
 عليه لانه كان انسانا بها وبها وحيث كانت فضلة في الاكل واصلية في الماكول  
 فلا تعاد في الاكل والمعاد في الماكول والجواب عن الثاني هو حاصله  
 اننا نحن ارا ان العود لا المفرض ولا تحصيل مقصود وقولكم انه يودي الى السوء والبعد  
 ممنوع لان السوء في العرق بعد عن الجهل بالمصالح وحفة العقل والبعد في  
 العرق فعل الشئ مع الذبول وعدم القصد له ولا ملازمة بين هذا وبين نفي  
 الغرض وبيان ذلك انه تعالى لا غرض له في فعل مع ان افعاله كلها حارسة  
 على وفق عليه وارادته ولا شك ان جرياتها على وفق علمه يقتضي نفي الجهل بعواقب  
 الامور فلا يكون فعله سفها وجرياتها على وفق ارادته يقتضي نفي عدم القصد لتلك  
 الافعال فلا يكون فعله عبثا ان افعاله تعالى بتجليل اي تعلل في اي وجه  
 فتحتمل ان العود لا لغرض ولا تحصيل مقصود وقولكم انه يودي الى السوء والسوء  
 ممنوع وقد سبق بيانه اي بيان استعماله لتقليل افعاله بالاعراض وحاصله

انما لو كان لغرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه لا يتا في تركه  
 لكن الثاني وهو وجوب فعل من الافعال عليه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان  
 معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تنفعه عاقل عقلا على اجزائه بحيث يلزم مقضيه  
 لولم يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان الاستثانة ما يلزم من وجوب فعل  
 عليه فله وعدم احتباره وقد ثبت بالدليل القطعي انه فاعل تحت رفض ان يكون  
 له غرض بحمله على فعل ان يكون الغرض اي في اعادة المعدوم وقوله الا اذا  
 الذ اذا المعدوم وهذا هو الطرف الثاني المقادير قوله قيل او تحصيل لذة من  
 غير ان يسبق الالم الشوق اليها ولا شعوره اصلا اي كمن عمر على مسألة علم من غير  
 سعي الالم الشوق اليها ولا شعوره في قلبه بها وكذا من عمر على كثر حاجة من غير  
 طلبه الياء ولا شعوره به ان لذة الآخرة كذلك اي لانها حارسة على غير هذا  
 النعم النبوي فكون ايضا دفا للالم اي لان لذات الدنيا لدفع الالم قوله  
 بسببه بعضها انما قال بعضها لان البعض احر لا بسببه لذات الدنيا لاني  
 الصورة ولا في الحقيقة لانه جاء ان فيها لاعين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على  
 قلب بشر انه لا شريك بينها اي بين لذات الآخرة ولذات الدنيا لان الاسم والذات  
 اطلق اللذات على اللذات ذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا في التسمية لا يقال  
 ان في الجنة عسلا وخرما وعبا ورمانا ونحو ذلك وفي الدنيا هذه الاسماء والحقايق  
 متباينة كما قال تعالى لا فيها عولا ولا هم عنها يزفون اي بخلاف جنود الدنيا هو بكون  
 قوله ثم يعيدها اي ثم يوحد هاهنا ولم يمت بين ذلك وهو انه يفرقها بجمعها  
 فوجب الوقت وهذا محتمل امام الحرمين وهو اننا نقطع بان الاجسام تعاد ولا تخزم  
 بعد ذلك بانه عن عدم او عن التفرق بل تنوقف لعدم دليل على احوالها وبسببه  
 المحققين بل التفرق ايضا هلاك اي لانه ازاله الجلة والهيبة لانه تربية  
 فصدق عليه الهلاك وحده فلا يخمد ذلك الاحتجاج الفنا اي لعدم  
 بل التفرق ايضا هلاك اي لانه هلاك لا اجتماع الاجزاء اي وهاب له فلا ان  
 الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق بالاجتماع وهو باطل اعلم ان الذي حققه  
 بعض الافاضل في حواشي العقائد وجعله الماخوذ من نحو كلام السعد في رد عقابه  
 المقاصد ان المعاد هو الاخر الاصلية لكن في قالب وهيكل اخر مماثل للاول لانه  
 عنه ولما در من قول الله فالمعاد غير تلك الاجسام ان الاخر الاصلية تعاد في



الهيكلي اي القالب الاول فيخالف ما يخط عليه كلام حواشي العقائد من ان الاجزاء  
 الاصلية من العناصر الاربعة تقاد في هيكل اخر مماثل للاول واختلف اصحابنا  
 المراد بهم اهل السنة والصحيح اعادة اعيانها بمقتضى الاول لقول بانها  
 لا تقاد بنا على ان المعاد انما يعاد لمقتضى قوا عبدة العرض لزم قيام المعنى بالمعنى ثم  
 انه على الصحيح من انها تقاد اختلفوا هل يصح ان تقاد في غير محلها او لا بنا على  
 اختصاصها بمحلها نفسى فيمتنع او ارادة الفاعل المختار يجوز الى هذا مصل  
 المحققين انظر النوى وقوله وقال ابن العربى هذا اشارة لطريقة ثابتة تحكى الانبا ق  
 على اعادة الاعراض باعيانها والمهم هنا قدیم الطريقة الحاكية للمخلاق في اسادة  
 الاعراض على الطريقة التى حكمت الاتفاق على اعادتها عكس ما حار عليه فى المن  
 يشهد له اى يشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضية هذان اوقات  
 النوم لا تقاد الا ان يقال المراد يشهد له ولو بعد ذلك وقوى المعصية لا يعاد الجسم  
 واللون يوحده منه ان الاعراض التى تقاد الاعراض اللازمة للاجسام لا عموم  
 الاعراض وتقدم ان المنقول عن اهل السنة خلافة ومن عليه عطف على  
 جابر يعنى بها غيرها لما كان المتأد منه قوله جلود اخرى ها ان المراد  
 جلودها غير جلود الاول بحسب الذات وهذا ليس مرادنا التى بالعبادة لا الافادة  
 ان الجلود الثانية عين الاولى بحسب الذات والغيرية انما هى باعتبار الزمان فالزمان  
 الذى اعيد فيه الجلود ثانيا اعادة او ثالث اعادة من غير الزمان الذى حصلت  
 فيه اول اعادة وان كان المعاد ثانيا وثالثا هو شخص الاول فلو كان الوقت بعباد  
 لكان الجلود الاول يعاد بوقته فلا يكون ذلك المعاد غير الاحبب الذات باطله  
 فتعين انها بحسب الوقت وقد علمت ان العبرية بحسب الوقت لا تاتى الا بعد  
 عدم الوقت اعادة وحده فالوقت لا يعاد واذا كانت اوقات الآخرة لا تقاد فكذا اوقات  
 الدنيا وقد بين ذلك فى كتب الاصول هذا من كلام ابن العربى ها اهل كلامه  
 واما قوله هذا ما يتعلق فهو من كلام المصنف فهو اى سرعا جسر بفتح الجيم  
 وكسر ها وهو ما يعبر عليه كالقطرة وقوله على متن جهنم اى على ظهرها واما  
 الصراط لغة فهو الطريق ومن امسك اخذ هذا التمهيد لقوله فلا معنى اخ  
 ودفع لما يستبعد من معنى الانسان على ارق من الشعرة لان ذلك ممكن ولا اثر  
 لقدرة العبد فيه واما النفا على له هو الله تعالى ولا يتقاضى على قدرته ممكن قوله

المتحجج الشك فى بؤته التحجج هو التحرك والاضافة بما ينبت اى فلا معنى للتحجج  
 والتحريك الذى هو الشك فى بؤته لا سلكه المعزلة راجع لقوله والنفس من  
 ثابته وحاصل ما فى المقام ان المعزلة تاولوا ما ورد من لفظ الصراط على غير  
 حقيقته وذلك انهم قالوا لا يتبى الشئ على الصراط ولو قد رنا مكانه لان فى المرور  
 عليه نغديا للمؤمنين والمؤمنون لا عذاب عليهم قالوا وانما المراد بالصراط طريق  
 الجنة المشا را إليها بقوله تعالى سيهد بهم اليه ويصيبا بهم وطريق النار المسار  
 إليها بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الخبيث ومنهم من جعله على الأدلة الواضحة  
 ومنهم من جعله على العبادات كالصلاة والزكاة ومنهم من جعله على الاعمال الربية  
 التى يبال عنها ويواظب بها فكان السؤال عنها مرود عليها وبطول المرور يكثرت فيها  
 وينصرف عنها واجاب الاصحاب بان العبور على الصراط ممكن بالصبر وكذا الشئ على  
 والطيران فى الهوى واما قولهم ان قد نغديا للمؤمنين فجوابه ان الله يسهله  
 على من يشاء لا ورا ان منهم من يجوز كالمرفق الخائف وكالمرفج وكالجواد فاذا لم يقم  
 موجب للتأويل وجب الايمان بالصراط على ما ورد ولا يصرف عن ظاهره وهو  
 المطلوب ورد به الكتاب والسنة انظر ما رجع قوله هنا ورد به الكتاب  
 والسنة ولم يقل ذلك فى وصف الصراط مع انه ورد به ايضا الكتاب والسنة  
 وقوله ورد به الكتاب والسنة قال تعالى وتضع الموازين القسط ليوم القيمة  
 وقاله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وهو يعود وكفى بكم ركا  
 ونجها والكتبات احداها منيرة والاخرى مظلمة وورد ان الكتبتين كالميزان السماوي  
 والارض فتوضع كتب الحسنات فى المنيرة على هيئة حسنة وكتب السيئات فى المظلمة  
 قوله على خلاف ذلك والصحيح بوميد منافق الدرر مبالغة فى تحقيق العدل وعلى  
 هذه الحسنات كل انسان وسيان توزن على حدة وورد ان الجنة تكون على عين  
 العرش والنار على يساره وينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن  
 بين العرش قبالة الجنة والاخرى عن يساره قبالة النار والوزن عام كالوزن وما  
 قوله تعالى لى حق الكفار فلا تقيم لهم يوم القيمة وزناى نافع فهو على حذف  
 الصفة والموزن فيه صحف الاعمال اى فتوضع جميع الاعمال الحسنة فى كفة  
 وجميع صحف السيئات فى كفة وتخلق الله لكل انسان عملا يدر به رحمان  
 حسنة او سيئة كذا قبل وكذا على هذا فليس هناك صنع يوزن بها او مثالا

ف



اي لا اعمال اي ان الاعمال التي هي اعراض بتجسم وتوزن على قدرها على التقليل  
 اي لاجل اظهار فضلها على الاعمال وعقابها او ما يتفق بها فيه انه عين الاول كان  
 الاول ان يوزن في الاول على قدر اجور الاعمال وعقابها وقوله ما يتفق في تفسير  
 لما قبله وانظر معظم المعتزلة ذلك اي الميزان والوزن الحسن وقوله او لو الوزن  
 على اعتبار الحسنات اي واول بعضهم الوزن باعتبار الحسنات اي واعتبار  
 السيئات والمراد بالاعتبار الحسنه والسيئات تعداد اكل من الحسنات والسيئات  
 وعدم تصحيح شيء منها والحاصل ان المعتزلة قالوا ان الاعمال اعراض لا يمتد وزنها  
 حال وجودها فليست اذارات وتلاشت وقد علم بقي الا ان يكون المراد بالميزان  
 الوارد في ميراثا معنويا فبقيل المراد بها العدل الثابت في كل شيء واعتبار الحسنات  
 والسيئات وعدم تصحيح شيء منها وقالوا وزن كل شيء اي وقال بعضهم  
 تاويلنا ان المراد بالوزن الادراك في ميزان الاثام التي تدرك سببه البصر  
 والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا سائر الحواس وميزان العقول التي  
 من جعلتها الافعال العلم والعقل فوزن كل شيء بحسبه والحواس والوزن متجا  
 الاعمال والجنة والنقل باعتبار ما فيها من المعاني او بتجمل الحسنات احسبها  
 نورانية والسيئات احسبها ظلمانية وهذا كله لا استحقاق فيه وقد وردت ظواهر  
 النصوص بالوزن والميزان فلا وجه لتعدول عنها اصلا قال ابن وهاب ولا يكون  
 الوزن مقاصفة بين العبد ورب لا ذهب اليه الجبائي فتالي فوزن الحسنات  
 والسيئات فما فضل من الخير للعدل دخل به الجنة وما نفي عنه من السيئات دخل به  
 النار فان ذلك باطل لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى بطاعة كمال  
 الجبال لم كانت له مخالفة واحدة فهو من المطيعة فليد ان يعاقب عليها وبعضه  
 لو ابطاعته وله ان يغفرها له يجوز اي يجوز عقلا ان يكون المراد بالوزن  
 والميزان الوارد في معناها الحقيقية المتعارف ولا ينقطع به سمع الاحتمال ان  
 يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيئات وعدم تصحيح شيء منها بطلان  
 القولين الاول هو ما اشار له بقوله او لو الوزن والثاني قول ابن المصنف ووجه  
 بطلانها انه قد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه لتعدول عنها  
 ومصرحها من ظاهرها غير موجب الاعمال الصالحة اي وتوزن ثلث الجواهر  
 عن ذلك اي عن الذي يوزن فقال وزن الصحف هذا الذي لا يقبل

الميزان

ان لا يوزن غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي لكن لما كان الحديث  
 في معرض بيان ما يوزن بقوله السؤال كان فيه معنى الحصر وان الموزون هو الصحف  
 لا جواهر اخرى وحيث صرح هذا الحديث كان محتطية الجبائي ويكون القول الثاني  
 المذكور عند المع وهو ان الموزون مالا باطلا ايضا سوا قلنا ان عين قول الجبائي  
 او قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اخر اي بدليل  
 فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الآية ولا يعجز  
 الا للفقار واجب بان لا يكتفى بخفة الميزان عن ثقل الحسنات وهو بعيد وفيه  
 تردد اي قولين فتبينهما اي في المقادير وهما مخلوقتان اي الا ان قبل يوم  
 الجزاء والجنة ثقل الحسنات واصطلاح دار النعيم في الآخرة والناطقة جسم لطيف  
 محرق والمقصود في المقام دار العذاب في الآخرة فهو مجاز في من باب تسمية الشيء  
 باسم ما هل فيه وهبوط آدم منها هو بالجر عطف على قوله اي وبدليل هو طوام  
 منها اي من الجنة وادم هو ابو البشر خلقه الله يوم الجمعة بارض عدن وعاش  
 الف سنة ومات ودفنه ابنه سبث وما ذكره سنة الخلق الجنة فكل ولم يذكر  
 سنة خلق النار قبل يوم الجزاء من القرآن وكان المناسب ان لو فرض له بان يقول وقوله  
 تعالى وتودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين سارا  
 وروية النبي لها في الاسرار وقد المرجح انه من المعتزلة خلقها اي قبل يوم الجزاء  
 واستدلوا بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوانا في الارض ولا  
 فسادا حيث عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان المراد بجعلها  
 ملكا لا خلقا والتعليل استنباهي وهذا لا ينافي وجودها الان على انه من باب  
 التصدير عن المستقبل فورد هذا بان خلاف الظاهر فلا يصح ان يذهب اليه الا بقوله انهم  
 يكون المعنى انها تستعد في يوم الجزاء برد ايضا بان لا معنى للاعداد اذ ذلك وانما  
 يكون الاعداد قبل ذلك اه تسمى من سائر الارض اي كان فيها رجل يقال له  
 آدم غير ابو البشر ثم اخرج من ذلك السائين بالواو كان ذلك السائين بعد ذلك  
 واستدلوا بهذه الآية بقوله تعالى في الجنة الحقيقية وما هم منها يخرجون ورد  
 عليهم اولاء انما يكون من علوان اسفل وانما بان هذا انما يكون بعد  
 دخولهم بالجزاء وهذا لا يذهب بالدين اي في الدين والاشارة راجعة لقوله وحموا  
 الجنة كما وافعال الله عز وجل هذا رد لرعيتهم انه لا فائدة لخلقهم بما قبل الحواب والنعمة



قوله ولو تزلزلنا هذه ارد عليهم بحسب قاعدتهم وقوله في ايقافها اي في ايقاف  
 افعال الله وقوله في المانع من اشتغالها اي الافعال التي هي هنا خلق الجنة والنار  
 الان والاستفهام الجازم في اعدادها اي الافعال لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى  
 المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد بالافعال فيه حقيقتها لطف في الايمان اي  
 لطف بالاستغناء ذوي الايمان سلب الكمال الوعد والوعيد اي او نقول ما المانع  
 من ان يكون في اعدادها الان لطف وهو الغرض بدليل السياق وكان المناسب  
 ان يقول او نقول ما المانع ان يكون الغرض من اعدادها اللطف بذوي الايمان  
 سبب الكمال اي لقوله تعالى بيان للملازمة التي حكمت بها الشرعية وقد  
 قال تعالى اخذنا من عندنا الجزية الطوية القابلة لكم التالي باطل وهو وجوه  
 عدم انقطاع نعم الجنة فالنعم الذي هو كون الجنة والنار مخلوقتين الان سلب  
 واذا بطل تقدم ثبت نقيضه الذي هو ليست مخلوقتين وهو المطلوب والحوار  
 اي عن ما تسكوا به وقوله ان ذلك اي ذوام الاكل والظن وقوله بعد دخولها  
 في الآخرة اي بعد دخول الجنة والنار في الآخرة فالنعم ومضاف للمفعول حاصل  
 اننا لانهم الملازمة في الشرعية وما المانع من وجودها الان ثم يلوكون في المستقبل  
 مع ما فيها ويوجدان بعد ذلك وقوله تعالى آكلها دأبم اي بعد الدخول في المستقبل  
 او نقول اخذنا من عندنا مع الاستثنائية وتقريره ان يقال لانهم الاستثنا  
 وما المانع من وجوب عدم انقطاع النعم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه  
 اي ما عدا ما استثنى من الجنة والنار واخرها فالشرعية مسلمة والاستثنائية  
 ممنوعة عام مخصوص بمعنى التخصيص الذي ذكره ان تجعل الجنة والنار من  
 المستثنيات وقد ورد ذلك في حديث اخر ودليله اي دليل المذكور من عذاب  
 القبر وسواله واجبا الموقن فيه ولا تحسب ان هذا هو دليل على الاحياء فيه  
 فقوله تعالى النار يعرضون عليها الآية دليل على عذاب القبر والاحياء فيه لان عرضهم  
 عليها يقتضي احياؤهم حتى يعذبوا ولا يصح ان جواب عما يقال المراد بالعذاب  
 في الآية عذاب الآخرة فاجاب بما ذكره من ما اجاب به معارض بقوله تعالى والهم  
 رزقهم فيها بكرة وعشيا بمعنى مقدار طرفة النهار من الدنيا فكما تصور ذلك في الجنة  
 يتصور في النار نعم قوله بعد ويوم تقوم الساعة الآية يعني ان قوله النار يعرضون  
 عليها عند او عشا ليس في الآخرة ولما اجاب به المصنف ولو اقرض عليه بان قال ولا يصح

ان يكون المراد

ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة كان اولي وقوله  
 تعالى عطف على قوله لعدم تقييده والغالب ترتيب اي ومعلوم انهم لما اخرجوا  
 اخرجوا من النار حاصلة لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك اي الاستفاضة من  
 عذاب القبر وبشرته هو بشرى غياث المرسي بفتح الميم وكسر الراء المشددة  
 نسبة الى مرتبة قريبة والمسألة اي والسؤال فيجاء ورد الارواح اي  
 واكثر واد الارواح فيه اللازمة للسؤال فهو ميت في قبره اي فهو مخرج في قبره  
 لا يتعلق به سوال الى يوم الحشر على غير سجد الايمان الاضافة سجد للايمان  
 بآياته اي على غير صفة هي الايمان بان مات كافرا وفا سقا وقوله فانه بعد  
 اي في القبر بين التفتين وبالكذا ذلك واما من مات على سميت الايمان فلا  
 يعذب في قبره ولا يسأل فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بمجرد  
 اقرارهم دون المؤمنين اي لان الفاسقة عندهم مخد في النار ولكن لا يعذب  
 عذاب الكفر واما المؤمن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم ثلاثة والكفر واي  
 الثلاثة البخاري الجاهلي وابنه وقوله وانكروا شجبة الملكين اي لا يستأذنه  
 الى الخمين العقلي زعماء منهم ان المنكر هو ما يصدر منهم في حق الكافر بجملة اذا  
 كانوا الكفار هو من يقرهم وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام في الدين ان لفظ  
 صالح بالتؤين والقبلة كما لقب له ورايت في بعض النقايد انه كسر القاف ولم يره  
 عند من اتى به اهر بوسي جازي جوارا وقوة عبا وقوله ونحري على المؤمنين  
 اي لا تحري على غيرهم ويألم اي وان كانت الروح لم ترد اليه خلاف  
 الضرورة اي خلاف الامر الضروري من ان الحياة برد الروح سبب في الاحياء  
 والتالم فاذا انقضى الحيات انقضى ما ذكر منها وهم لا يشعرون اي لا يحسونه  
 اقله يحس بالمد اذا رجع الى اي واما قيل ذلك فلا يحس بالآلم ان  
 السكران لا يبالون اي لا يحس بالآلم حال الضرب قبل ان يرجع اليه عقله وانما  
 منعه من جواب عن سوال مقدر الى بعض اجزائه اي الميت من القلب وغير  
 من الاجزاء وهو مختار امام الحرمين وبعضهم كابن حجر عيين ذلك بالنصف الاعلى  
 وذكر بعضهم ان الحياة محل في كماله لا في بعضه فقط وهو قول الحلبي والحاصل ان  
 اهل الحق على ان الميت يحس في قبره واختلجوا في كيفية احياؤه فقبل على الحياة  
 في النصف الاعلى فقط وقبل في افن جزء من قلبه او غيره وقبل على في حياته وقال

فوجدت في نسخة



السعد في تلك المقاصد اتفق اهل الحق على انه تعالى يعبد الى الميت في قبره نوع حيا  
قد رما يتالم ويظنه وشبهه بذلك الكتاب والاحبار والاثار لكن تقتضي في ان  
هل نقاد الاله الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما  
ذلك في الحياة الكاسية التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية ولهذا يعرف  
حياته كمن اصابت سكة ويدركه اي الجواب المفهوم من يجب اي ويدرك  
المكان منه الجواب الذي يجب به ان يسمع اي الميت كلامهم اي كلام  
كل من الميت والملائكة قالوا اي العلماء وليس في احب الاطفال اي في  
قبورهم لاجل السؤال وحاصله انه وقع النزاع بين العلماء في الاطفال هل يفتنون  
في قبورهم ام لا فذهبت طائفة الى انهم يفتنون ويسألون عن الميت الذي اقرا  
به في صلب ادم ويختلهم الله تعالى وذهبت طائفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس عليهم  
الحب والاعتناء القبر والاسوال مذكور ولا تكبر وانما ذلك في حق الكهنة يدل  
على التفهيم انما يتفهم السؤال لكل من مات سواء كان صغيرا او كبيرا كغيره من  
سعادتهم اي سعادة انفسهم اي انفسهم من اهل الجنة وقوله وسقاو لهم اي سقاوة  
انفسهم وانفسهم من اهل النار اهل الجنة له سعادة نفسه ومن لم يجيب تبين له  
سقاوة نفسه والله من اهل النار وكذلك المعصومون ارادهم الانبياء وفي  
سؤالهم خلافا في البوي فاد بالتحية انفسهم سالوت على احد القوابل فوقه  
وكذلك راجع لمضمون قوله فظا هر الخبر يدل على التفهيم واعلم ان سوال القبر  
وعذابه لا يختص بمن في القبر بل لكل ميت سواء قرا ام لا سوى شهيد المعترلة  
ومن مات مرابطا ومن داوم على قراءة السجدة ومن داوم على قراءة التلوة في ليلة  
ومن مات يوم الجمعة او ليلة من قرا قل هو الله احد في مرضه الذي فيه ومن  
مات بالطاعون او في زمنه ومن مات مطبوعا وقل مرضا مطلقا وورد في الحديث  
عاما والانبيا والاصفيان على خلاف فيهما والمعتد ان الانبياء والاطفال لا يسألون  
وتكون تقريبا لسعادتهم اي ويكون سوالهم واجابهم تقريبا للملائكة  
بسعادتهم بعد ان يدعهم الله عن المعرفة السابقة او اراد تعريفهم بسعادة  
انفسهم ان احدي الجانبين حياة القبر اي هذه الامة عند هذا القابل تدل  
على حياة الميت في قبره واورد عليه اي على القابل ان احدي الجانبين حياة  
القبر انه يلزم عليه ان تكون الحياة للانا لان الحياة في القبر تنضم اليها الحياة

في القبر

في الدنيا والحياة يوم الجزاء فكون للانا وهو باطل لان الامة دلت على انها ثنتان  
وحاصله انه لو كانت حياة القبر احد الجانبين لكنا للحياة للانا لكن الثاني باطل  
لما افته للقوان فطل المقدم وحاصل الجواب اننا لا نسلم بطلان الثاني بل  
نقول انها ثلاث ولا يسلم مع الامة لان الامة وان دلت على نفي الحياة الثالثة  
بطريق المفهوم لكن صريح النصوص منها واذا بقا من دلالة المنطوق والمفهوم  
قدمت دلالة المنطوق وايضا قوله في الامة واحبيتنا الثنتين اثنتين عدد  
ومفهوم غير معتبر عندهم او يقال ان الجانبين المذكورين في الامة الحياة الثانية  
وهي حياة القبر والثالثة او هي حياة البشر وخصيها بالذكور والاولى لانها  
الثان المذكور بعد الموت واما الاولى فمحموسة فلا يحتاج للنس عليها واعلم  
ان هذه الامة تنافي من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر باختصار  
على الثنتين واجاب اصحابنا بان الامانتين في الدنيا وفي القبر وكذلك الاجيب  
ان فاورد الخصم عليها ما ذكره الثقات لمعارضة القاطع اي وهو منطوق الحديث  
الدال على ان الحياة للانا اما خص الجانبين اي الاختبرين ويجعل في  
هذا جواب ثان عن الامة فان تسكوا الى المعترلة المنكرين للحياة في القبر  
والسوال فيه وجب ان يعلم ان المعترلة قد تسكوا في منع احب الموتى بشبه  
عقلية ونقلية فتوجد المناقل ما احتجوا به من النقل والبيان في احتجاجهم  
وسلكهم بعد ذلك لذكر شبههم العقلية وابطالها من جملة ما تسكوا به من  
النقل هذه الامة وهي قوله تعالى لا بد وفوت بها الموت الا الموتة الاولى في دار  
الدنيا لكن الثاني باطل فلو كان في القبر حياة لزم قيام موتتين لكن الثاني  
باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى والحاصل انه لو كان في القبر حياة للزم  
موتتين مرة بعد الحياة الاولى ومرة بعد الحياة في القبر والمولى انما نفي الموتة  
الاولى ولم ينف موتة ثانية فدل هذا على عدم الحياة في القبر واجيب بان المراد  
الا الموتة الاولى المصاحبة للنفس وموتة القبركم يصاحبها غصصه وان كانت  
ثانية لانه زال الاستناك الذي بين الروح والبدن بالموتة الاولى وذلك هو سبب  
الالم في خروج الروح فني القبر تدخل الروح وتخرج من غير ألم في ذلك  
التي لم تثبت الا الاولى اي وهذا لا ينافي في حصول الموت في القبر الا انه خالي عن  
النفس انك لا تسمع الموتى اي فلو وردت الحياة لهم وصاروا احب



يسمعوا قوله ماداموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا روت لهم يسمعون كلامه  
فان قالوا اي النافون الاحياء الموتى وهم المعتزلة في المقام نحن نرى انه وهذه  
شبهة عقلية وحاصله ان الميت اذا دفناه وفجنا عليه بعد مدة وجدناه لا هو فلو  
كان قد احين وعذب لم يبق على حاله الاول فدل ذلك على انه لم يحي ولم يعذب  
هنا بوزن هو اي ان صدور هذا السؤال من هذا السائل بعد ان سمع كلام النبي بوزن  
يعلم لها بينته للايمان وانت خبير بان هذا لا يحسن جوابا والناس ان لو احوال  
على ما سياتي في جوابه في النص الذي بعده وهو قوله ولا يقدح فيما مشاهدتنا  
للميت <sup>ع</sup> ونقاب الملاكمة اي ويسلم نقاب الملاكمة لنا ويسلم قوله تعالى  
هو وقوله ومن يعلم ان من مبتدأ آخره <sup>ع</sup> الميت في المقصود بذلك اي باحيا  
الموتى في القبور كعب والناسم هو اي بهذا ترسجا لقوله والبرزخ اول منزل  
هو والبرزخ في اللغة الخارج والمراد به هنا المدة التي عين هوت الانشاء وبعده  
وذلك عند النتيجة الثانية وهذا هو البرزخ باعتبار الزمان والبرزخ باعتبار  
المكان فهو من القبر لاجل عيدين ونفوس ارواح السعداء ومن القبر الى سبعين تحت  
الارض السابقة ونفوس ارواح الاستقي <sup>ع</sup> ولا يقدح في الايمان بعداب  
القبر وسؤاله هذا ما يقتضيه السباق وان الضمير عائد على المذكور من عذاب  
القبر وسؤاله وهو القريب والناسب ان يوجرا على تشبيه الضمير على نحو ما وضع  
اذ احسن استقاة لفظة نفوس ومصروف ما الحال وانعاده على ما حذف اي على  
الحال النكاح وضع عليه في قبره ووجه الفتح عندهم هو ان من حل به العذاب  
لا يبقى على حاله فدل ذلك لا هو مشاهد <sup>ع</sup> اخبر بها اي بوقوعها الشرع واجب  
الشارع او ان اسناد الخبر للشرع مجاز وهي جائزة عقلا فاذا كان في الموت  
وما بعده حوارق عادات اخبر بوقوعها الشارع والعقل يجوز ما كان ما حاس من تعذيب  
الميت وجبانه وسؤاله صحيح مع مساهدته على حاله <sup>ع</sup> في حمله اي حمل المذكور  
من العذاب والاحاد السؤال <sup>ع</sup> هذا المعنى اي الذي حر عليه في المتن ووجه  
الذي سبق هو المفاد بقوله والبرزخ <sup>ع</sup> واما ما استحال ظاهره اي عتلا  
والحال ان الشارع اخبر بوقوعه فهذا يفرض لم يورم قوله وهي جائزة عقلا لكن لا ينافي  
خصوص ما حر عليه المقام الذي هو حوارق عادات في الموت وما بعده وبوجه  
منه قوله ظاهره ان الشارع لم يقع منه اخبار بوقوع ما كان مستحيلا قطعيا في اللغة

والخالص وهو كذلك فانما هي معتزلة اهل السنة اتفاقا اي من السلف  
والخلف <sup>ع</sup> والا اي والاكثر للتاويل واحدا له تاويل معتددة ومعاني  
معتددة <sup>ع</sup> وجب التفويض اي تفويض الامر الى الله تعالى في تعيين واحد  
من تلك التاويل ولا تعيين واحد منها <sup>ع</sup> مع التنزيه الاولى حذف هذا لان  
المقام في غنى عنه لان قوله سابقا فاننا نصره عن ظاهره يعني عنه لان صرفه  
عن ظاهره هو التنزيه خلافا لامام الحرمين اي فانه يعني الحن على واحد منها  
لئلا يقع الالتباس والاستنباط على العوام وحاصل ما ذكره المقام ان ما اخبر به الشارع  
يوقعه ان حوزة العقل وجب الايمان به على ظاهره وان احواله العقل صرف  
عن ظاهره فان كان له تاويل واحد يعني الحن عليه وان تعدد تاويله فوض لا امر  
في تعيين ما يحل عليه من التاويل تلك عن الاقدمين ونفسي حمله على واحد  
منها عند الامام كذا قال الله والمص لم يستوف ما في هذه المسألة من الخلاف  
وحاصل ما فيها ان ما اخبر به الشارع بوقوعه وان ظاهره مستحيلا كاليه والقديم  
والوجه والعين والاستواء لله تعالى فالاشعري يقول ان هذه الامور ونحوها  
اسمان لصفات لا طريق لها الا السمع ولا علمنا بحقيقته وما ذهب الامام للتاويل  
وهو مذهب الخلف فيتعين عند فهم صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلها  
واحد اتعين حملها عليه وان تعدد تعين حملها على واحد منه ومذهب المتقدمين  
وهو السلف الصالح التفويض اي انه نصره الملفظ عن ظاهره المستحيل ثم  
يفرض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت ذلك بظهورك ما في  
كلام الله وسياق بيانه <sup>ع</sup> والتفويض للتاويل بدعة هذا استد لقوله ولا يجوز  
تاويله قالوا وتعليقه ولو كذبنا العقل الواو وتعليقه وهو استد لما يليه  
والاشارة راجعة لما اخبر به الشارع به وظاهره مستحيل عند العقل لان  
العقل اصل هو بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية العقلية ولو كذبنا العقل  
لنوت النبوات اي وذلك لان النبوة نابتة بالنبوة وهي فعل لله  
حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة وعزم وجبانه فيستفاد من ذلك  
الفعل بطريق العقل والعقل فزع لم يورم من كذب الاصل كذب فرعه <sup>ع</sup> ونحو  
ذلك اي مثل بداهة فوق ايدهم ولا شئت انه يستحيل حمله على الجارحة ولم  
يقع الا حمله على القدرة <sup>ع</sup> تاويله ان ينبغي ان يحل الجمع هنا على ما فوق الواحد



لان هذا ما هو في مقابلة ما له تاويل ولعل  
والاستثناء ويقوض الامر فيه اي في التعيين الى الله تعالى ظاهرة ان الاولين  
يقولون انه يقوض الامر الى الله في تعيين ما يحل عليه ذلك الملقط من تلك القول  
وليس كذلك بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه بصرف عن ظاهر المسجل ثم بعد  
ذلك يقوض الامر الى الله في المراد منه ولا ياولون اصلا ولا يلتفتون لتاويل فيقولون  
في البلد مثلا ليس المراد ظاهرها المسجل وهو الخارج بل المراد بها امر لا يتبع به  
تعالى لا يعمله الا هو تامل **المعنى** قصد اي الرحمن قصد الي خلق كل شيء  
هناك اي في العرش **المعنى** كمال اي تعني الاله الرحمن بالعرش كل خلق  
يسمى استوي اي وعلى هذا فاقوقف على الرحمن الذي هو بالرفع بدل من ضمير  
خلق السموات والارض وقوله على العرش استوي جملة ابتدائية فتقوله استوي  
سنة او على العرش خبر اي الشيء الذي يسمى استوي كائن على العرش واستقر  
عليه **والاظهر** في هذا من تصرفات المع وال مقام في معنى عن قوله مع المتع  
بترتيب لانه لا نزاع فيه لان تعيين هو هذا بيان لوجه الاظهرية الا انهم  
ينافون ما بعد من قوله انما كان الدليل هو المناسب ان لو وجد الاظهرية بان احوص  
**فصل** وما جاء به اخذ قد سبق قوله فيجب الايمان به في كل ما جاء به  
صل الله عليه وسلم وما توجه اليه هناك من جملة ما جاء به من امور المعاد وكان المساج  
استقاط العرجة او سوق ما هنا في اسلوب ما قبله بان ياتي به معطوفا على ما قبله بان  
يقول وكنفوذ الوعيد عطف على قوله سابقا للخصم والنشر **نفوذ الوعيد** في  
طائفة من عصاة امته اي من اهل الكبار منهم الذين لم يتولوا والمراد بالامنة  
امته الاحباب ثم ان ظاهره ان الوعيد ينفذ في طائفة الناس من الزناة او من شرب  
الخمر وغير ذلك وليس كذلك بل المراد ان فرعه الزناة لا بد في نفوذ الوعيد  
من طائفة منهم وهكذا فكان الاول ان لو قال في طائفة من كل نوع من انواع عقوبات  
امته وغير ذلك الطائفة ينفذها وانهم لا امة ان الطائفة التي ينفذ فيها الوعيد اقل  
من التي لم ينفذ فيها من اهل الكبار ومن مقتضاها ان الوعيد لا ينفذ بتعذيب وانها  
بل لا بد من طائفة وليس كذلك بل الظاهر انه يمكن تحققة ولو في واحد ثم  
يجوزونها شفاعته اي خلافا للمعتزلة وللخواارج في كبحون جهود ذبي الكبار  
غير الشايعين في النار وانهم ليسوا بمؤمنين بل كفار عند الخواارج ومسا دعوى المعتزلة

لا يسمون

لا يسمون كافرين ولا مؤمنين وهذه الشفاعة المذكورة احدي شفاعاته صلى الله  
عليه وسلم وليست مختصة به بل هي لست له وللانبياء والملائكة وبعض المؤمنين  
لا اولياء والعلماء لكن لعظم شأنه صلى الله عليه وسلم خصه بالذكرون غيره من  
تكون له هذه الشفاعة **والخوض** لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد وعقيدة  
الشفاعة توجه لعقيدة الخوض فقال والخوض انما هو مما يجب الايمان به وهو  
ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث الصحيحة المستفيضة شاهدة بذلك  
وقد وصفه عليه السلام بان ماؤه أشد بياضا من اللبن واحلى من العسل بصب  
فيه ميرا بان من الكور وعليه من الاواني عدد يخوم السما حافته وراحت من  
السك وحصاصه المولود ولا يبعث من شرب منه ابدا وبدا رعيه من غير او يد له  
وورد ان طوله من كل جهة مسافة شلم وورد في حديث ذكره السهيلي في الروض  
الاني ان من اراد ان يسمع خبر الميراثين الذين يصيان من الكور في الخوض فيلجس  
اصبعه في اذنيه ويسد هما فان ما يسمع عند ذلك هو صوت الميراثين اهرق الله  
في شدا جزا به وهذا ان صح فلا يستغرب ان يكون على ظاهره لان السمع عند اهل  
الحق كالتروية عندهم لا يمنع من بعد ولا غيره وقالت المعتزلة ان الخوض كناية عن  
انباء السنة ورد عليهم بان ذلك لا يتصور الزور عنه في الاخرة الا لا يكلف فيها  
فلا بد او فيها احد عن السنة والمباين عن الخوض الخوض المحسوس ولذا  
ذكر رسول الله طوله وعرضه وقدره بالمسافة يدل على انه خوض محسوس وكذا قوله  
يصب فيه الماء من الحية **وهل هو قبل الصراط** هو الحاصل انه اختلف في محل  
الصراط على اقول ثلاثة فالقول الاول ان جاريان على القول بالتحادة والقول الثالث  
خارجي القول بتعديده **هل هو قبل الصراط** اي في ارض الموقف يدل ما ورد  
انه يزد عنه من غير او يدل ولا ياتي في الروضة الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان  
بعد الصراط ما صح ان يزد عنه لحد النار لان من جاء من الصراط لارجوع له الى النار  
اذا فاق قلت لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لان النبي قال من  
شرب منه لا يقبل بعد ابدا وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون  
فيها بالشفاعة قلت الملازمة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول النار بعده  
وكون الشرب منه امانا من ان يحرق النار احوالهم وامانا من ان يدركهم الجوع  
او بعده اي لانه لو كان قبله لزم ان من شرب منه لا يدخل النار



لما ورد ان من شرب منه لا يطعم الله اكله النكاح التالي باطل كما مرورد هذا القول بان  
لو كان بعده لزم ان لا يزاد عليه لان من جاوز الصراط لا يرد النار وقد ورد في  
الحديث انه يزاد عنه من غير ابدل ولتعارض ادلة القولان قال بعضهم انه حرم من  
الاول في الموقف وهذا يزاد عنه من غير ابدل والثاني هذا الصراط لا يزاد عنه احد  
ونظير الصحف جمع صحيفة وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير او شر  
في جانيها بالنظر لما ورد ان لكل كتاب في حزانة تحت العرش فاذا كان الموت  
بعث الله رجلا فنظروا ما فتق كل صحيفة بها في بين صاحبها ان كان من اهل الجنة  
او في شاة ان كان من اهل النار واول سطر منها اقرائنا بك كفي بنفسك اليوم  
عليك حسبا وذكر العلماء انه لا ينس في انهم يعطونها قبل الوزن او بعده ولا في ان  
هذه الصحف هي المكتوبة في الدنيا بكتب الحفظ او صحايف يكتبونها في نورهم  
ينقلونها من صحف الحفظ ويكتب العبد في قبره سو كان يكتب قبل ذلك ام لا  
الله غير ذلك اي من قواعد الاسلام وعلى مفصل اي وما على مفصل اي  
وما زال علمه مفصل لان المفصل في الكتب انما هو ذلك العلم وذلك لقوله تعالى  
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الآية واما يفعل الا لام اي واما حصول الام  
بالفعل فلا يقع ذلك اصلا وهو قول الباطنية نسبة لباطن سموا بذلك لانهم  
عدلوا عن الظواهر وقالوا ليست لمرادة ولم يقصوا بين الظاهر والمخبر وفيه  
وهذا رفض الشريعة وابطالها والهاد بها لله وتناول المقصود من نصوص الشرع غير  
الظاهر رجح الى معاني باطنية فسموا بذلك باطنية مثلا فنبوا الصلاة واثبات الزكاة  
بقولهم انما موربه بين الصلاة والزكاة المعهودتين بل امور اخرى وكذا لا تقر بالزكاة  
ونحوه ليس المثلث عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل معنى اخر وهكذا وقصد هم بهذا معنى  
الشرائع والخروج عنها ذلك الذي يخوف الله به عباده قالوا فقد اطلق الظن ولم  
يرد لاحقيقة ولا محجاز غير ذلك بل مجرد وهم الشخص كافي التخوف المقصود لا  
يقع الخوف به اي المصريح بالمعصية في النصوص الشرعية واحتجوا  
هذا الاحتجاج على وما قبله فاعلموا ان غايته ان في ذلك الجوان الضعيف وقوله  
انما قصر في حق نصه اي ولم يقف على الموبى كلاما الاستحالة ان يكون في قوله لاحتمال  
اخر على ذلك المحذوف وخلفه اراد به تعلق قدرته لا انزل العبد اي وحافلا  
بحسن تربت العقاب على شئ منها وهذا الجواب الاول من هذا جواب عن تلك

الشبهة

الشبهة المذكورة وقوله على طلب ان عطف على التحسين سر القدر اي حكمة مثل  
الحكمة في كون الصلوات حبا والحكمة في كون هذا فقيرا وهذا غنيا وهذا عالم وهذا  
جاهل هذا هو المراد بسر القدر والسبح عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا  
حتى اطلع الله على جميع ذلك ونحن في الاخرة نعلم سر القدر انهم والله سبحانه  
اي هذا من كلام المؤلف المرجحة سموها بذلك لانها هي المقصودة اي تاجرهم  
اياها عن الاعتراف اي انهم قالوا انها لا تقدر من حيث الله لا يثبت على فعلها عذاب  
ان الحزري اليوم والسوء على الكافرين اي وتوبت السنة اليه يقتضي تحصيل  
كفولهم الكرم في القربا وبهذا يتم لهم احتجاجهم فلا بد منه فهو اي والمؤمن  
الان خاص بالكافرين انا قد اوضح البينات العذاب على من كتب وبولي اي كل  
وزاب لا يكون الا لمن كذب وقولهم ان ربكم العبد لا يقرب جالهم خزنها الآية  
يعني قالوا اني قد جاءنا ذلك فقل هذا على ان كل من دخل النار فهو امكذب  
ومقتضاه ان من لم يكن كذلك فلا يدخل النار فوجب ان يتحقق بالكفر اي  
وهو الذي تحقق قبله هذا المعنى الجاري على المصلحة فيخرج كفر النعم والخاصات  
المؤمن العاصي لا يصدق عليه كفور لان صيغة المصلحة لا تنصرف الا للجاحد وهو  
الكافر بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل وهل يخار الا الكافر لا يحسن الكافر  
بالنعمه لا يقال ان هو سوال يرد على المرجحة فوجد المصالح بغيره ورفعهم  
اياها يعارضه اي يعارض ما ذكر من الايات على وجه الاستدلال بها قوله  
تعالى من يعمل اجرا او اراد يعارضه اي يعارض الاستدلال بالايات السابقة لان  
الايات السابقة تقتضي ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الآية تقتضي حصول  
كل من الكافر وعصاة المؤمنين وحيث كانت هذه الآية معارضة لما استدلتوا به  
سقط احتجاجهم تلك الايات لانا نقول اي على انهم حاصله ان قوله  
من يعمل حوالا الآية وعيد الايات المتقدمه اية وعيد باعتبار المؤمنين لا فادتها  
بالفهم عدم تعذيبهم واذن تعارضها قد مت اية الوعد فصح احتجاجهم بها  
لان رحمة تعالى وجه ليرجع اي الوعد على الوعد وقوله تعالى اي وحقنا  
اي بقوله تعالى فهو عطف على بقوله السابق فهو من جملة ما احتجوا به وانت حذير  
بان السؤال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا به فكان الاول تاجرهم عن الجميع ان  
الايات المخصصة للعذاب بالكافرين التي جعلت العذاب خاصا بالكافرين قوله



مرادها اي مراد الايات والاستناد مجازي وحري خاص اي وليست باقية على ثبوتها  
لكل عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغير ان يسرك به وبغير ما دون ذلك لمن ينفق  
انك ان ارباب الكبار غير المشركين تحت المشيئة ان شاء عقوبتهم وان شاء عاقبتهم  
بقضاء اخر غير عقاب الكفر ولا حقا ان ذلك اي الذي يقتضي الخلود  
في نوعه اي تصدق بكل مومن مرتكب للكبيرة اراد الله نفوذ الوعيد فيه الا  
التخصيص اي بان يخرج منه من اراد الله نفوذ الوعيد فيه من مرتكبي الكبار ورحم قنالا  
يصح استدلال المرجح به ان المراد خص العصاة الخاي وليس المراد حقيقة لها  
وان لا يقتضوا اي العصاة من رحمة الله وقوله بموافقة اي بسبب وقوع الذين  
وقوله حتى ينفذ ذلك اي الفقرة ثابت اي لاحبار الشارع بوقوعه حتى  
اي لا يمتنع ان يولم في ايصاله لكل من الكافر والمومن العاصي وايضا فليس هو  
اركت لفظ ايضا مراعاة لمعنى الاستثناء في الامر من اي الذين هم عاصي الدوام  
وعلم المشيئة وحاصلها العاصي على تقدير وقوع العذاب له فعذابه غير دائم  
خلافا للمعتزلة فانهم يقولون انه دائم وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب  
لا يمتنع جميع عصاة المؤمنين عند الموت عفوه عن كثير خلافا للمعتزلة الذين يسمونه  
لهم اهل الحق واهل السنة العطف للتفسير باجماع اي من اهل  
السنة والمعتزلة وكذا يقال فيما بعد وصاحب كبر فقط اي جنس الكبار  
الصادق بالكبيرة الواحدة فالكبر لا يشترط الكبر لكونه الجمع فان مذهب اهل  
الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير ثابت منها فهو في مشيئة الله تعالى وما حصر  
عليه المعص من التفسير في جوار على المشهور من ان الذنوب صغائر وكبار لا على القول بان  
كل ما عصى الله به فهو كبيرة والسمان الاولان وهما صاحب الصغائر وصاحب  
الكبار الذي ثابت منها وربما تكون بعد احوال اي وربما تكون الجنة بعد احوال  
وليس هذه الاحوال من باب الوعيد وذلك لان الوعد والحساب قائمها احوال وليس  
من الوعيد ثم يغفر الله عطف على احوال اي بعد احوال وغفران مع اجماعهم  
على نفوذ الوعيد في بعضهم اي لاجل ان يتحقق بذلك صدق الوعيد وظاهر العبارة  
بتناول الكبار والصغائر اهل بوسعي من انواع المعاصي الاسباب ان لو قال من  
انواع العصاة والكله الربا نوع من انواع العصاة وهذا شفاعات اخرى اي  
كشفنا عند العطف لئلا تتعطل الحجة وارا حجة الناس من احوال الموقف وهذه

خاصة به وشفاعته في جماعة بدخول الجنة بغير حساب وشفاعته لقوم في ريادة  
الجنة رجات وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لا بدخلوها اصلا وشفاعته في جماعة  
دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته في من مات من المؤمنين بالخمر ومن وشفاعته  
لنراه اوزاره محبسا وشفاعته لعمه في اخراجه من عزات النار الى هبها بصل  
لكعبه وشفاعته من اجاب المؤذن ثم سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة  
وشفاعته في اهل بيته ان لا يدخل احد منهم النار الى غير ذلك مما ذكر في كتب  
الحديث في الرسل الاول هو الطائفة السابقة من الجن او من البشر اسقارة  
المطابقة الاولى من الناس وقوله الاول وصف كاسف حوضين قبل وبعد  
اي وهن الحوض خاص بسيدنا محمد او لكل شي حوض ترده الله او لكل شي حوض الهم  
فحوضه صريح بقوله اقوال ثلاثة واختلف فيمن ينفذ الخ لانه في ان المومن  
الطابع ياخذ كتابه بيمينه وان كان الكافر ياخذ به شماله واختلفوا في المومن العاصي  
على ثلاث اقوال قيل ياخذ به بيمينه وقيل بشماله وقيل باليمين والمص على اربعة قولين  
وترك الثالث هل ياخذ كتابه بيمينه اي وهو المعتمد وقيل ياخذ به بشماله  
والقول الثالث الوقت وهو ما اشارت لقوله وامره موقوف وهو اقرب  
اي لان هذه المساحة لا تترك القياس فاذا المسم يرد نص فيمن الوقت ان  
اصول الاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام هنا الاحكام الحجة التي هي  
الوجوب والنهي والاباحة والكراهة والحرم ويصح ان يراد بها الاحكام النسب  
الثابتة وكذا قال اعلم ان دلالة الاحكام اربعة الكتاب وما عطف عليه وفهم  
الكتاب لانه لا اصل فيها واتباعه بالسنة لانها تعين عن ان ما بعد ما مرجعه  
اليها في الجملة الكتاب بخلافه ان اصول الحكم محصورة في الاربع المذكورة  
وليس كذلك بل ثم خاص وهو الاستدلال وهو كما قال في جمع الجوامع دليل ليس  
بص اي لان كتاب ولا سنة ولا اجماع فدخل فيه القياس لا في القرآن والاستدلال  
وقياس العكس وقولنا الذين يقتضي ان لا يكون الامر له او خولف في كذا المعنى مفتوح  
في صورة النزاع فصحت في الاصل وكذا قولنا انما الحكم لا يتقدمه رك او لوجوب  
كانع ولقد شرط وكذا قولنا وجد الحكم لوجوب المفتحي على خلاف في هذه الثلاثة  
قوله واتباعه من بعد اخره حجة وانما لم يقل مختات لان قوله وانفق راجع  
على ما قبله مرادف وانما انما رهم اي واتباع انما السلف الصالح وهو مع اسد



والمراد به مما نقل عنهم واقف الناس بعد مبتدأ هذه مسألة اعتقادية  
فكان السبب نقديا على قوله وانما كنهه فصدحتم كنهه الصحابة بمكانه  
انهم غلبهم ليكون من باب خاتمه مسك وانظر هذه العبارة فانها توهم خلافا للمقتضى  
في الخارج اذ المقصود فضليته من ذكره على الناس بعده الانبياء والناسيب التقدير  
ما يؤذن بذلك وعن من قبلها اي ورضي عن من قبلها اعني ابو بكر وعمر  
عديون اي لاس من منهم الفتنة ومن لم يلبسها خلافا لمن قال كلهم عدول من  
قبل مثل عثمان وخلاف لمن قال كلهم عدولا الا من قال عليا بايهم اقتله يتم  
الاعتدال بهذا الحديث في سنده القول كلهم عدول ائمة الرد على المخالف  
يجعلهم اي بسبب حبهم والمراد بالنفع ما يلبس التوفيق في دار الدنيا لطاعات  
وحصول الثواب في الآخرة والى هذه الجهة الدعائية في قالب المناصبة للتداول  
والربحية في التوقع فكانت للرخلة في مضمونها نزله منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه  
بالماضي والوثيق للمشاركه من دعا لهم الشيعية بذلك وبالي في الجملين بعد ما في  
الاولى وما حرك عليه من الاسلوب صاحب اذ تضمنوا كل جملة كالسبب فيما يليه  
هو اسم فعل امر معناه اسحب ولم يبنى على السكون الذي هو الاصل في  
المنبات سكون ما قبل اخره وخصت الحركة بالفتح تحفها والزوم الحزب والجماعة  
واضافتها للضمير بيانية او على معنى من هذه عقيدة او الاشارة للموقف الذي  
جرى عليه كلام الله والشارع المبدأ لك بيان اسم ذلك الموقف وما شاء من تعبيره  
ما كثر ان هذا السبب من وضع المصنف معتقدا اهل الايمان لقبها لهم عقيدة  
اهل التوحيد والمراد باهل التوحيد المومنون ثم اتبع المصنف لقبها باوصاف تظهير عظم  
ثانها فقال الموحدة في الموحدة اي لاجل ما اظهرت عليهم من العقائد الصحيحة  
ببراهينها واصافة ظلمات الجهل من اضافة المنسبة للمسيبة والتقليد عطف خاص  
على عام المرغوة اسم فاعل من الارغام وهو الاضاق بالتراب يقال ارغم الله اعداءك  
فلا اي الصفة بالارغام اي التراب اي المصلحة لان كل مستدعي في التراب  
اي المزالة له بسبب غلبته والقائمة وانقطاع حجت والتمسك كما تقدر في الرضى ويزعم  
من تضمن هذا التكتاب الرد عليهم والحق عليهم وبطلان ادعائهم وبرسب دلتهم  
يعرف الله انما باعائته اعني اي معاند لاهل السنة ومخالف لاهل  
اذ ينفع بها اي جميع المسلمين او جميع اهلها او تلاميذ اراخو الخ

المعقول

المعقول المعمول اوله ذهب نفس السامع الى كل طريق ممكن وغير بالمضارع ليجرد النفع  
واستثراه والباقي قوله ينفع بها التقدير وفي قوله يشرح بها سببه بطوله فقه القضا  
المهله وسكون الواو الفصل وقد طلق على القدرة فان قصد الاول كان تقنيا في التقدير  
دفعاً للنفس الحاصل بتكرار اللفظ وان قصد الثاني كان تاسا وم قد خص كل من الفضل  
والقول بما هو مس به وصلى الله على ابي عبد الله النبي هو الواسطة العظمى في كل خير  
وصلى الله على ابي عبد الله صلى الله عليه وآله والسيد هو الذي يفرح اليه عند السداد  
والولي هو الناصر وكان الفرع عند السداد مقدا ما هي النصرة تاسا بتقديم السيد  
على الولي عدد منصوب على مفعول مطلق واختلف هل يحصل تحري في هذه  
الصلاة ثواب هذا العدد اي ثواب بعد كل فرد من التاركين ومن العاقلين او يعطى  
ثواب صلاة واحدة والذي حقيقه بعضهم انه يعطى ثواب صلاة مع زيادة التكرار  
من الثواب لكن دون العدد المذكور لانه يعطى ثوابا بعد كل فرد ولا ثواب صلاة  
واحدة فقط من غير زيادة ثواب على ذلك واعلم ان التاركين لله اكثر من التاركين  
للنبي والعاقلين عن ذكر النبي اكثر من العاقلين عن ذكر الله وحده فكان الانب ان يكون  
وعمل من ذكره وذكرك العاقلون ورضي الله اي اللهم ارض عنهم اي انعم  
فالجملة خبرية لفظا متشابهة معني والحمد لله ما ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين  
ثم كذا اهل الرضوان قال تعالى واخر دعوانهم ان الحمد لله رب العالمين الاحكام  
الشرعية سبعة للشرع بمعنى الشارع وهم فلم يجتد المنسوب والمنسوب اليه  
وبصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة ويكون فيه نسبة النبي لنفسه بالعبارة  
فعبارة اشارة الى انه لم يكن هناك شيء اعلامت نسب اليه حتى انه نسب الى نفسه  
قوله خطاب الله بالخطاب هو الكلام الذي يقصد به من هو اهل الفهم وهو المراد  
بخطاب الله كلام الله المخاطب به الخلق بافعال الكيفيات الاولى اسقاط  
ذلك لانه يصير الحمد غير جامع لخروج الخطاب المتعلق بمعتقداته بغير الواحد  
كخصا يصح صلى الله عليه وسلم ويرد عليه ان الخطاب يشمل خطاب النبي وخطاب  
الوضع والثاني قد يتعلق بفعل غير المكلف كالنبي ويتعلق بما ليس بفعل اصلا كالاراد  
والحسين الله بالاعتقاد بالعبادة وهي متعلقة بخطاب الله اي المسبب بالاعتقاد  
اي الطلب من الناس الكلي بحرياته فلا يجاب حرفي اعتباري للخطاب وكذا التحريم  
والندب والتكراهية او الوضع عطف على الاعتقاد اي خطاب الله المتبني

له



بالاعتناء او بالوضع الاباحة اي وهي الاذن في الفعل والترك على حد سواء  
 والوضع عبارة عن الحكم على الشيء بما كان الوضع من اطراف التعريف  
 توجه للام عليه وقوله عبارة عن الحكم فيه شامخ وكاه الاول ان يقول عب  
 عن جعل الشيء شيئا لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه او مانعا منه لاحد  
 الاحكام الخمسة اعني الواجبات الاقتصار الاربعة مع الاباحة والراد  
 القرآن لما صدر بذلك القرآن لم يجمع لزيادة قيد للاعجاز ليعجز الاحاديث القدية  
 نحو اننا عند ظن عبدي بي و انما لم يجمع لانها لا يصدق عليها القرآن لان القرآن  
 هو اللفظ المنزل على محمد للاعجاز سورة منه المتقدمة تلاوته والقرآن والكتاب  
 مترادفان وما ذكره المصنف تفسير لفظي لاسهوية القرآن والمراد بها هنا ما صدر  
 عنها اي من الاقوال التي ليست متكوبة واما المتوفى هو القرآن السابق فكل ما ليس  
 بقرآن فهو غير متكوف بالاحكام الشرعية من السنة لغيرها وقوله ما ليس بمتكوف  
 اي بمتكوف بتلاوته وقال المراد بها لان السنة استعمالات كما استعملها في  
 مقابلة الفرض كهذا فرض وهذا سنة وهذا بدعة الى غير ذلك ولا يخفى ما في  
 التعريف لصدقه على العقل الجليل ونحن لسنا متقدمين به اتفاق المجتهدين  
 بخفي هذا الحديث لصدقه على اتفاق المجتهدين في عصره صلى الله عليه وسلم على امر  
 بع ان هذا ليس بحجة اذا اتفقوا بما يعتبر ويكون حجة اذا وقع بعد موته واما  
 في حال حياته فالحجة اقواله وافعاله وفهم من تفسيره بالاتفاق انه لا يميز بين  
 فاكتر اذهاقا ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشرط الجمع بل لو لم يكن في  
 العصر الاثنان كان اتفاقهما اجماعا وحسب فالحجج الجمع في كلام المصنف على ما فوق  
 الواحد ولا يتصور الاتفاق من واحد في عصر اي في اي عصر كان ولا يخص  
 بعصر الصحابة على الصحيح وعلى اي امر كان سوكان اثباتا او نفيًا وسوكان شيئا  
 او لغويا او عرفيا ومن كبري انه لا ينفقد اي الاجماع الذي شأنه الحجة وقوله  
 الى انقراض اي اتفاق استقر الى انقراض العصر يزيد في لاه التعريف  
 جار على الاجماع الذي هو حجة لبوت الاحكام وهو قبل انقراض العصر ليس  
 بحجة عند ذلك القابل فوجب تلك الزيادة فلو كان التعريف مطردا ما بها  
 والمخاصة وقع النزاع بين الاصوليين في اشتراط انقراض العصر في  
 انعقاد الاجماع فذهب المحققون الى انه لا يشرط بل متى اتفقت كلمة العصر

على امر كان ذلك اجماعا وعلى هذا لورجع احد منهم قبل انقراضهم او شاغيرهم  
 في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد مخالفة لم يقدح ذلك في اجماعهم وذهب آخرون  
 الى انه يشرط وانه لورجع احد منهم قبل الانقراض او شاغيرهم وخالفهم  
 قبل الانقراض بطل الا ان هؤلاء اختلفوا هل يشرط انقراضهم اجمع او غلبهم  
 او عظماءهم او قال فاذا بنيينا على القول الاول وهو عدم الاشتراط فلا زيادة في الحكم  
 على ما مر وان بنيينا على الثاني فلا بد ان يزيد في التعريف الى انقراضهم العصر  
 ليعجز ما اذا رجع بعضهم او شاغيرهم وخالفهم كما مر ومن يرى ان  
 الاجماع نحو مفهوم ان من يرى انعقاد الاجماع او لم يجوز وقوعه فلا يزيد فيه  
 وتوضيح المقام ان عندنا سالتين الاولى ما اذا اختلف اهل العصر الاول في  
 امر على قولين وانفق اهل العصر الثاني على احدها بعد ما استقر خلافهم في  
 تلك المسألة اقوال ثلاثة الاول الخوازا الثاني المتع والثالث الشرحان طحال  
 زمان الخلاف المسألة الثانية اذ وقع الاتفاق من اهل العصر المختلفين على  
 احد القولين ففيه ايضا ثلاثة اقوال المتع مطلقا للامم الخوازا مطلقا للامم  
 الثالث التفصيل وهو الوجه اذ ان مستند الاولين طنبوا والمتع ان كان قطعيا  
 وهذا الخلاف انما هو لم يشرط انقراض العصر اما ان اشترط فهو جار قطعيا  
 اذا علمت هذا انعلم ان من يجوز مطلقا لا يحتاج لزيادة في التعريف ومن يمنع مطلقا  
 يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ومن يفضل يحتاج لزيادة لم  
 يسبقه خلاف مجتهد مستقر او سبغ في الظن وفي المسألة الاولى او بلاطوله  
 زمان لا ينفقد مع سبق هو اي لا ينفقد اذا وقع مع سبق هو وقوله وجوز  
 وقوعه اي والحال انه يجوز وقوعه عقلا وجوز وقوعه فاعل يجوز من  
 يرى ان الاجماع لا ينفقد والضمير في وقوعه عائد على الاجماع مع سبق خلاف  
 مستقر خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر بالرفع نفت لخلاف دائما وفيه  
 الخلاف بالاستقرار لانه قيل ان يستقر يجوز الاتفاق على احد القولين فان  
 الصحابة اجمعوا على قول الصدوق يقال اهل الورد بعد خلافهم من غير  
 استقرار وعلى دفعه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم من غير  
 استقرار وحذف لفظ مجتهد من الاول لدلالة هذه عليه فهو من الخطى من الاول  
 لدلالة الاخر مساواة فرع ان خير بان ما جرى عليه الم هو سبب



القياس وتعرفه هو حمل مجهول على معلوم لساواة له في علة حكمه لانتاع  
مقدمة هذا سند لصحة قوله ليس كل قياس معتبر في مقدمات القياس  
ما يتوقف عليها فنسبها حكم الاصل ولونه معلولا وان العلة كذا ووجودها في  
الاصل ووجودها في النوع وعدم معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع  
وما اشتمت مقدماته لغير الغلط فيه وكثرة الغلط فيه من عطف السبب  
على السبب وانما مرادنا في جواب عما يقال قولك والعلم المتكفل في  
يقضي ان يحمل هذه المسألة على الاصول فما وجه ذكرها هنا او العقل  
ازاد به القوة وقوله المستنبط بصيغة اسم الفاعل وقوله من ادعى من النقل  
ويصح ان يراد بالعقل الدليل العقلي وعلى هذا فما المستنبط بصيغة اسم المفعول  
التي لا تشهد لها اصل في هذا وصف مخصوص للبدع احترازه من البدع  
المستعينة التي تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت مستعينة وذلك  
كالبدع التي اقتضت قواعد الشرع وجوبها كحكم القراء وتدين المذاهب  
او تدبها كتحمل العلماء بالملابس الفاخرة لاجل آكلانهم والاحتذ عنهم وكذا  
اتخاذ الخاجب للقباخ والامير لاجل اهابته ووقفه في النفس فان هذا اما  
واجب او مندوب فنخلص ان البدعة اما مذمومة او مستحسنة فالاولى مالم  
يكن في عهد الصحابة ولا انسابين ولكن دل عليه الدليل الشرعي من كتاب او  
سنة او اجماع او قياس او استحسان قال السعد ومن الجملة من يجعل كل امر  
لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يتم دليل على نفيها تمسكاً بقوله  
عليه الصلاة والسلام ياكم ومحدثات الامور ولا تعلمون ان المراد بذلك  
هو ان يجعل في الدين ما ليس منه الى مكان عليه السلف الصالح  
ينبغي ان يراد بهم القرون الثلاثة التي تشهد لهم النبي بالخبرية حيث قال  
خير القرون قرني عظم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم والصحابة كلهم  
عدول اي مالم يطرأ داح ان كل احد يدل من قوله الذي وفي نسخة وان  
كل بالواو وعليها فالعطف تفسير لا لبس عن دلالة اي لانهم محمولون  
على العدالة حتى يظهر قايح بخلاف غيرهم فانه لا يجعل على العدالة عند حمل  
حاله وقوله عرف اي حاله او لم يعرف حاله بان كان مجهولاً ودليلهم  
اي دليل الجمهور والمحققين ولله لك جعلنا ثم في هذا الكلام في الصحابة

والخطاب

والخطاب في الآية تلامه بنماها وكذا يقال في الآية التي بعد لواقف احكم  
الحاصل انه وقع بين خالد بن الوليد وابن عبيدة نزاع وتزايد في الكلام فقال  
عليه السلام لخالد لواقف في وجهه فامتنع بالمدح من الصحابة السابقين كما في عبيدة  
فالمراد لبعضهم فلا يكون في ذلك دليل للمدح الا ان يقال اذا كان لا يبلغهم  
من حصلت له الصفة وانما فاته السبق فكيف عن لم تحصل له الصفة  
بالكيفية ولا نصيغته بالمبالغة في النصف وفي المسألة اي في مسألة  
عدالة الصحابة اقوال منها انه يجب عن عدالتهم كغيرهم الا ان يكون ظاهر العدالة  
او مقطوعا كالشجاعة ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويجب عن عدالتهم  
بعد قتله لوقوع الثقت بينهم ومنها انهم عدول الا ان خرج على علي وقائده  
والذي عليه الكتاب والسنة اي ظاهرها لطابق ما سبق كلهم  
عدول من غير تفضيل اي بين من يفتح الى قتل عثمان وعن من يفتح من قاتل  
عليه وغيره فان قلت اي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فانه  
تقدم انتم منه ان من وقعت منه حرجة كان كفرهم قلت الفرق بين البحث على  
حالهم وعدمه فعلى المشهور رجحان على العدالة سواء كان معروفا بها او مجهولا  
حاله وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهولة حاله منهم لانه ان يجب عنه  
ولا يحمل على العدالة كفره والصحابة نسبة للصحابة وانما نسب الجمع  
لاختصاص هذا الجمع باصحاب رسول الله حتى صاروا يعلم بالقبلة عليهم وخص  
فقد اسبغ هذا الجمع المفردة من اجتماع بقية الا وهو المتبادر عند  
الاطلاق وعبر باختص دون راي ليدخل العميان كابن ام مكتوم في حياته  
خروج من راي بقية من الصالحين بعد وفاته ثم ماتا مومنان اعترض به  
يقضي انه لا يطلق على من اجتمع به مومنان في حياته صحابي حتى يموت مومنا  
وليس كذلك فانما سبب استقاط هذا القيد اذا المراد تقريب من يقال له صحابي  
في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي عند الله وفي المآل يلزم عليه  
ان لا يسمى احد ممن اجتمع به مومنان حال حياته صحابيا لعدم ثبوت موته  
مومنا الا في المشهور لهم بالجنة وذلك بالظن ويصدق ايضا على من ارتد  
منهم ثم تاب منهم ومات وليس كذلك وان لم يرو عنه بفتح او كسر  
الواو ويقال روا عنه الحديث يرويه وان لم يظن هو يضم الجا وكسر الجا



من الاطلافة لامن الطول اي وان لم يطل في اجتماعه به لانه يخرج عنه اي عنه  
تعريف ابن الحاجب حيث عبر بالروية فلكونه التعريف فاسد العكس اي غير  
جامع وهذا وجه الاحسنة وانت خبير بان ما وجه به الاحسنة يقتضي  
فساد المقابل الذي هو تعريف ابن الحاجب كما هو الاول ان يعبر بالصواب  
بدل احسن الا ان يقال المراد بالروية في كلام ابن الحاجب الاجتماع كالروية  
الصربية واطلاق الروية على الاجتماع شايع في العرف حتى صار حقيقة عرفية  
يقال هل رايت السلطان اي اجتمعت معه ويقال اريد ان اراك اي اجتمع  
معه بالنسبة اليه اي بالنسبة لاجتماعه وقوله مع المتراطة ذلك  
اي الطول في الصواب وان كان الخطأ اي وان كان الاجتماع مقدار  
لحظة من الزمان مفردة اي واحدة تفرق الفرق اي تخرج وتبين  
انوار الاوليا كالاصابع في الكف اي وان لم يثبت ان بعض الاصابع  
افضل من بعض الخطابة بفتح الخ والطاء المستدرة قوم من الرافضة  
نسبة لكبيرهم اي الخطاب كانه يامرهم بشهادة الزور على من خالفهم ومن ثم  
كان مالك وغيره من الائمة لا يقبلون روايتهم ولوقبلوا رواية اهل الاهواء  
غيرهم ولا يعرفون بغير قول اهل السبع الاولى التسبيع لاجل اضافة اهل  
ولاجل عطف البدع وعطف البدع على التسبيع عطف عام على خاص قوله  
اصحابنا اي البغداديون من اهل السنة وليس المراد باصحاب اهل السنة  
عمو بدليل قوله واختلف فيما بين عثمان ثم اهل بيعة الرضوان وهم  
الذين تابعوه عليها لصلاة والسلام تحت الشجرة التي بالحديثة ومن له  
مزية عطف على قوله ثم اهل بيعة الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان  
لمن له مزية وقوله من الانصار حال من اهل العقبتين ومفاده ان اهل بيعة  
الرضوان ومن له مزية في مرتبة واحدة وحاصله ان النبي قدم عليه من  
المدينة وهو في مكة قبل الهجرة سنة اخلاص فتعاقدا معه على النضر  
عند عقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه ايضا فتعاقدا معه  
عند العقبة المذكورة وفي العام الثالث وهو عام الهجرة قدم عليه نحو  
المائة من المدينة فتعاقدا معه ونحو القوامع على ظهره عند العقبة المذكورة  
فالكل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال الله من اهل العقبتين

ولم يقل من اهل العقبات اللهم الا ان يقال ان عقبة منى متعده دقة فالمبايعه مع  
فريقين كانت عند عقبة فالمبايعه مع القصة الثانية كانت عند عقبة اخرى  
وكذلك اسبقون ظاهره انهم في مرتبة بيعة الوصوان وانهم مساوون لهم في الفضل  
وهذا ظاهره على القول الاول فيهم توقف اي لا يجوز بتفضيل احدهما على  
الاخر فقبل لذي لملك في المدونة وفي الكلام تقديره وتأخير اي في المدونة  
قبل لملك من افضل الناس اي في المدونة ان ابن القاسم قال لملك من  
افضل الناس ثم اوفى ذلك شك الهمة للاستفهام الاسكاري والواو مفتوحة  
وهي اعطف في ولائك في ذلك ولاي المال هو امام الحرمين وقوله قريب  
منه اي **كلام** قريب مما قاله مالك وهذا اخر كلام القاضي عياض في الكلام  
قوله شيخنا الفهرري المراد بالفهرري هذا الامام ابو البركات طوسي الاندلسي  
تربل بسنة والمعرفة به وليس المراد به ابن التمامي لانه متأخر عن اي  
الفريق يقدم عمر كثير اي بعضه ومجمله ويعبر عنه بالفضل العظيم والفخر  
الحميم وليس المراد انه كان يقدمه ويفضل على عثمان وعلي عليه وغيرهما  
والا لم يكن له فائدة او كذلك جميع اهل السنة وبرحم الله هذا  
من **كلام** المصنف بل غاب عنه اي وجه النظر الوجه الصواب  
من غير مدافع لكسر الفا اي منازع مدافع في ذلك ثم اختلف في تاويل  
وفق مالك الاولى استفاضة تاويل لان بعض الاطراف من الخلاف لا تاويل فيه  
هو وفق على ظاهره اي انه وفق حجة بمعنى انه تردد وخبر في اليأس  
افضل تقارض الادلة عنده وقيل هو اي مالك راجع اي عن الوقت  
للقول الاول وهذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين القول الذي يقول ان الوقت  
على ظاهره وهو وقف الحجة وبين القول الثاني وهو انه وفق بما كان له  
وضع من الاختلاف والتعصب للاحكام القول الاول وصار حاصل القولين  
في وفق مالك ان الوقت الصادر منه قبل وفق حقيقة بمعنى التردد في الافضل  
لتقارب الادلة وقيل بمعنى الوقت الامس عن التصريح بما هو الحق من معرفة  
لمقتضى قوله ويجعل وفقه خاصا لملك وقيل النزاع بين القوم في عتق  
عثمان وجماعة تفضل عليا خاف من الفتنة ونسبوا توقف اي بالاسكان  
عن التصريح بما هو الحق وان كان في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي



لمعرفة الحق من يعتدي به بابنا للفاعل وفاعله ضمير يعود عامالك ومن وافقه  
 على استخاره اي ويختل ان وفق مالك ووفق الاشياخ الذي يعتدي بهم مالك  
 ما وقع من الاختلاف وقوله انه اخوان ومعمولها مفعول ليجعل وضمير ان  
 الحال والشان وقوله مما اي لاجل ما وقع سبب قوله بالتفضل بينها اي  
 بتفضل عثمان على علي ورجوعه عن الوقت وقوله طلبته اي ان طلبته فهو على  
 تقدير ان اي طلب العلوية منه ان يقول بافضلية علي على عثمان حتى امتحن عند  
 محامليهم حتى امتحن اي بالسيوف وضرب بالسيف باللائم سوطا  
 قاريه والخلف في الراية على الثلاثين الى المائة وصارت يده لا يقد على رفعها  
 ولا على تحريك ثوبه بها واحتلت في سبب ذلك فقيل ان والي الدين جعفر ابن  
 سليمان نهى الامام ان يتحدث اليه ليس على المذكور بل في لغة وحده بذلك وقيل  
 ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور وقيل ان سبب الاحتجاج ان جماعة من العلوية  
 سألوه من الافضل عثمان او علي تفضل عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك واقول  
 بتفضل علي فاستمع قصصه فقول الله حتى امتحن اي خرب بنا على القول الاخير  
 وذلك اي كثرة الثواب ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر  
 من كثرة الثواب ورفع الدرجات والتي بهذا دفعا لما يقال ازيد يكون اي  
 الثواب من الكثير الظاهر الاسباب ما هو كثير ظاهر وان كانت جملة  
 حاله اي لا يستدل على كثرة الثواب بكمية الطاعات الظاهرة والحال  
 ان الاعمال الظاهرة محل لقبه الظن بالتفضل واليه يشير في اي والي  
 كونه نطعا يشير في احتجاده اي بما يحبه الاجتهاد من غير يقين النظر  
 فيها لو ترك اخا اي لانه لو ترك احد الطرفين لم يأت اي كما هو شأن سبيل  
 الاجتهاد في الظاهر والباطن التفضل في الظاهر يرجع لكثرة الطاعات  
 والتفضل في الباطن لكثرة الثواب وعلو الدرجات وكان المناسب للمؤمن ان يفتي  
 قوله واختلف هل التفضل هو على قوله سابقا ومعنى اخو يرت ما تقدم من قوله  
 ومعنى التفضل هو على القول بان التفضل في الباطن لان التفضل في الباطن  
 هو المناسب لان يجري عليه المعنى السابق من كون التفضل كثرة الثواب  
 ورفع الدرجات او في الظاهر فقط اي واما الباطن فلا يعلم الا الله  
 نص كلام من القولين هكذا في بعض النسخ بالنون والصاد المشددة بمعنى

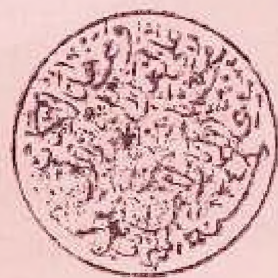
ان القاصي نص

ان القاصي نص على كل من القولين واحتمل له اي ذكر كلام من القولين وذكر  
 ما يقوله يقال نصه ونص عليه فهو منصوب ومنصوص عليه بمعنى واحد نوجب  
 واحتمل له على ما قبله مغاير ولما كان هذا هو ان القاصي ارضا كلام من القولين دفع  
 هذا التوهم بقوله ونقول له وفي بعض النسخ قصر كلام من القولين الى ذكر كل قول  
 ما يتقوى به ونصير وعلى هذه النسخة فقوله واحتمل له عطف بقدر على قوله  
 قوله ونقول اي القاصي على ان التفضل في الظاهر فقط اي على القول  
 بذلك لانه اي التفضل قد يكون في الباطن اي في نفس الامر  
 وذلك لكثرة الثواب وعلو الدرجات وقوله على خلاف ما عندنا بان كان عمله في  
 الظاهر قليلا افضل مما في بعده هنا فيما سوى الخلفا الاربعة لانه لم يحق  
 احدهم في حال حياة النبي وبعده ان يتعدى بالعموم للاحاديد الواردة في  
 تفضل الخلفا وتركيبه اي النبي فالمصدر مضاف للفاعل وفي نسخة  
 وتركيبه بعضهم من غير ضمير فالمصدر مضاف للمفعول مع حذف الفاعل  
 على هولا اي لله ولا فاعل بمعنى الامم وغيره على التضمن شاهد معنى مراق  
 قوله واختلف فيما بين عابسة وفاطمة فقال بعضهم ان فاطمة افضل  
 من عابسة ومن غيرها من سائر نساء عصرها ومن بعدهن لقوله عليه السلام  
 في شأنها انها سيدة نساء العالمين الامم قال بعضهم عابسة افضل لقوله  
 عليه الصلاة والسلام فضل عابسة على انساك فضل الزيد على سائر  
 الطعام وفضل بعضهم فقال عابسة افضل من حيث انها زوجته وفاطمة  
 افضل من حيث انها رضعته وحتى بعضهم لاجماع على افضلية فاطمة  
 من عابسة وان الخلفا انما هو بين عابسة وحادجة وانفقوا على فاطمة  
 افضل من غيرها لانهم ما نوا في حياته صلى الله عليه وسلم فله في ميراثه لانهم  
 زينة واما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حيايتها فهو في ميراثها  
 لانه دريتها من هذا التعليق اي الذي هو خرج بحققة اهل التوحيد  
 قوله فان الله سبحانه اخوانا ختمت كتابه بالدين لانه دعا  
 والنصر الى الله واظهرها رافعة والسكنة بين يديه هو مخ العباد ولها  
 ولب النبي اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه بما هو المقصود من كل العبادات  
 والاعمال بالحوارم بالايمان هو تصديق القلب بما علم في الرسول به ضرورة

وخب



مع عدم الابدية من النطق واما الاسلام فهو الانقاذ لاعمال الطاعات والمغفرة عطف على ان  
تحتكم وقوله بلا محنة الخ الحجة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات وما عتار الخيرة ما يجوز ان  
يتمتع الله به فيها فان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة والافلاكي وان يونا اي  
سكتنا على ظم من يتعالي هذا الله دعائنا يتعالي هذا التاليف واصله وهو الله وان الله دخلنا  
في عموم الاخيرة والاصحاب سابقا اهتماما بشارته والمولى جديرا بان يقبل دعاوه وحقيق بان  
يستجاب له فانه كان من اكابر الاولياء واصحابه من المولى الكريم عليه بان اعطاه ما طلب من انعام  
هذا التاليف كذلك المولى جديرا بان يعطيه بحض فضل على ما شال لان الكريم اذا فتح باب  
الاعطاء والكريم لشخص فلا يغايبه لما يحسنه ولا غايه لذلك او ااصله المراد بالدين بخواتم  
السعداء اي وهو الموت على الايمان وما يترتب عليه من دخول الجنات والظن لوجهه الكريم  
المشايخ ويشرح صدره اي يوسع قلبه اي يهيئه لقبول العلوم والمعارف قوله  
وزكي اي يظهر فعله من الاناس المعنوية به يجعله خالصا من الربا والسمعة والعجب  
قوله واخر دعوانا ان خضعنا دعائه بهذه المشاهدة اهل الرضوان فانهم يحسنون دعاؤهم بذلك  
لا قال تعالى واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين فهو اختتام حسن وهو راحة مقطع  
لله لالتفات على الختم والغراف لا يدرك بالذوق السليم والله سبحانه وتعالى اعلم بالاصواب  
والبد المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى اله وصحبه وسلم ثم هذه العقائد  
الغريبة المجموعة من تقارير شيخنا العلامة ابي الحسن علي ابن احمد الصفيي الهذلي المالكي  
بل اقترانها واهوهم اكثرت الجواد فخر عزة السويي بله المالكي مذهبنا الرهاني فريه  
غفر الله له ولوالديه وطلع دعائه بالمغفرة قال جامع معه ومولاه الفقير محمد السويي المالكي بنم  
ذلك الجمع في نصف رمضان سنة في المرة الثانية لقراءة هذا الكتاب بالجامع الازهر له



١٣ و ٥١  
١٢ ٥٧

١٢ ٥١  
١٢